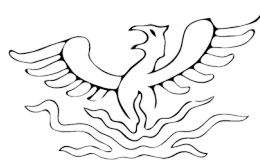


TIDSSKRIFTET FØNIX

Frelse og forsoning i kappadokisk teologi

JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH
Ph.d., cand.mag. i filosofi

FØNIX ÅRG. 2023, s. 1–21



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

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Frelse og forsoning i kappadokisk teologi

På baggrund af foredrag, Løgumkloster 2023

I de debatter om frelse og forsoningslære, der jævnligt dukker op i det kirkelige landskab, placeres oldkirkens græksprogede teologi ofte i et modsætningsforhold til både vestkirkelig og senere protestantisk teologi. Det kan give mening, men nuancerne risikerer at ryge, når teologien primært formuleres polemisk. De mange syn på frelse og forsoning udgør i oldkirkens teologi ikke så meget konkurrerende ”modeller”, men viser sig snarere som aspekter af frelseshistorien med troens hovedperson i centrum.

Det følgende skal handle om synet på frelse og forsoning i kappadokisk teologi, altså den teologi, der i det fjerde århundrede findes hos Basilios af Cæsarea (ca. 330-379), Gregor af Nyssa (ca. 335-395) og deres søster Makrina den Yngre (ca. 330-379) samt vennen Gregor Nazianzen (ca. 329-390). Som hos mange andre af oldkirkens teologer formuleres her kun i ringe grad en systematisk ”lære” om frelsen og forsoningen, der, som Gustaf Aulén i sin tid påpegede det, snarere må beskrives som ”drama”.¹ Forsoningens narrative karakter hænger sammen med det mere centrale spørgsmål om Kristi identitet, der ofte underbestemmer den øvrige teologi, som derfor må formuleres stykvis og narrativt.

Et omdrejningspunkt for det følgende er den ontologiske basis for forsoningen, som ifølge den skotske barthianer T.F. Torrance også ligger i kernen af den nikænske trosbekendelses insisteren på Kristi ontologiske væsenslighed med Gud Faderen.² Den insisteren går igen i kappadokisk teologi, som på mange måder udgør kulminationen på den tradition, der lå

-
- 1 Se dog Benjamin Myers, ”The Patristic Atonement Model” i Oliver D. Crisp & Fred Sanders (ed.), *Locating Atonement: Explorations in Constructive Dogmatics* (Grand Rapids: Zondervan 2017), 71-86. Det kan diskuteres, om vi i oldkirken overhovedet kan tale om ”forsoningslære” i specifik forstand. Se fx Anders-Christian Jacobsen, ”Et oldkirkeligt perspektiv på forsoningstanken” i *Kritisk forum for praktisk teologi* (2004), s. 12-13. I snæver forstand refererer begrebet ”forsoning” til det sonoffer (ἱλαστήριον) (Rom 3,25), som skulle gives på nådestolen på pagtens ark (Heb 9,3-15). I det følgende anvendes begrebet dog i den almindelige, bredere forstand, hvor forsoning indbefatter forligelse, forløsning og forening af det adskilte: Det, der på engelsk siden Tyndale, kaldes at-one-ment.
 - 2 T.F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, 2nd ed. (London: T&T Clark 1991).

til grund for den nikænske (og nikæno-konstantinopolitanske) trosbekendelse. Spørger vi, hvad vi skal ”bruge” kappadokisk teologi til, er svaret ikke nødvendigvis ”noget”, for det er selve evangeliet, der er på spil i diskussionerne om Kristi identitet. Det handler ikke om at erstatte en luthersk korsteologi med en ”østkirkelig” forsoningslære, men om at uddybe og nuancere vores begreber med teologi, der er kirkeligt fælleseje og således allerede en del af vores tradition.

Det er nok rigtigt, som det ofte påpeges, at den senere så udbredte forestilling om Jesus som et ”sonoffer”, der skal formilde Guds vrede, er så godt som fraværende i kappadokisk teologi. Det betyder dog ikke, at vi så omvendt kan tale om en ”alternativ” forsoningslære. At de kappadokiske teologer i høj grad udgjorde en fælles front mod samtidens uortodokse kristologier, betyder heller ikke, at vi af den grund kan tale om én samlet kappadokisk teologi.³ Netop variationen i synspunkter og argumenter gør det interessant at sammenholde de mange spredte udsagn om frelse og forsoning i fx prædikener, breve og apologetiske tekster – uden nødvendigvis at få det hele til at gå op i en højere enhed. Det skal vi se nærmere på. Først skal dog berøres nogle fundamentalteologiske overvejelser, som kan give et praj om, hvorfor de ellers så centrale spørgsmål om frelse og forsoning ikke kan tænkes strengt systematisk.

Hvad vil det sige at tænke teologisk?

Et af de helt store spørgsmål i det fjerde århundrede var diskussionen om treenhedslæren. Mere præcist er det Guds personers ontologiske væsenslighed eller *homoousi*, der var omdrejningspunktet. På det første økumeniske koncil i Nikæa i år 325 blev det slået fast mod arianismen, at Sønnen er af samme væsen som Faderen. Det var nemlig for den nikænske teologi afgørende, at det er Gud selv, der blev menneske for vores frelses skyld, som det hedder i den nikænske trosbekendelse. Som Athanasius understregede, kan skabningen nemlig ikke frelse sig selv, for frelse er ny skabelse.⁴ Det er, kan man sige, det evangeliske grundanliggende i homoousien, der altså blev slået fast med den nikænske bekendelse.

Alligevel bliver der ved med at være strid om homoousien. Den neo-arianske munk og teolog Eunomius afviste homoousien ud fra det, vi lidt anakronistisk kan kalde en rationalistisk teori om Guds væsen. Ifølge neo-arianismen refererer vores begreber til tingenes væsen eller natur, og Faderen

³ Tak til Nils Arne Pedersen for pointen, som blev leveret ved et seminar i Forum for Patristik, januar 2023.

⁴ *Con. Ar.* 2,21-31.

og Sønnen må derfor også være af forskelligt væsen. Derfor blev det for den nikænske ortodoksi nødvendigt at reflektere over, hvad det overhovedet vil sige at tænke teologisk for at formulere et alternativ til neo-arianismens rationalistiske teologi.

Det var afsættet for Gregor Nazianzens teologiske taler, som han holdt i Konstantinopel, hvor han var biskop, omkring 380-381. Teologiens forudsætning er tavshed: ”Stands, og forstå, at jeg er Gud”, hedder det i Salme 46 (Sl 46,11), og det bliver teologiens grundprincip i den første teologiske tale. For at kunne tale om Gud, må vi først forholde os i ro (συχολάσαι) og lytte til Gud.⁵ Det er ikke, fordi vi skal afholde os fra at bedrive teologi, men den teologiske tænkning er altid afledt og sekundær. ”Lad os da endelig spekulere over universet og materien”, siger Nazianzen, ”sjælen og de gode og onde fornuftsvæsener, opstandelsen og dommen, belønning og straf, eller Kristi lidelse.”⁶ Det kan være udmærket at ramme rigtigt, hvad alt det angår, bemærker Nazianzen, men, tilføjer han, på den anden side er det ikke nogen større katastrofe, hvis vi rammer ved siden af. Det afgørende er derimod, at vi har den rette forståelse af væsensligheden, *homoousien*, mellem Gud som Fader og Søn.

I den anden teologiske tale bliver det klart, at teologiens begrænsninger netop har at gøre med Guds væsen. Gud er i sit inderste væsen skjult for os, forklarer Nazianzen.⁷ At Moses ikke får lov at se Guds ansigt, men dog får lov at stå i en klippespalte og se Gud passere bagfra (2 Mos 3,18-23), betyder, at vi for at vide noget om Gud er nødt til at være solidt placerede i ”Guds Ord, som blev inkarneret for os”. Vi får ikke adgang til noget abstrakt begreb om Guds skjulte væsen. Sproget kan måske nok pege indirekte på Gud, men Gud er ikke et abstrakt et princip, som vi kan deducere teologiske teoremer fra.⁸ Treenighedslæren er ikke en teori om Guds væsen, men derimod et paradoks, der som en lampe oplyser teologiens øvrige temaer.⁹

En sådan forkærlighed for det paradoksale kommer blandt andet til udtryk, når Nazianzen kan hævde, at den Gud, der ikke kan lide, lider for os på korset, eller ligefrem at det er Gud selv, der dør på korset, hvilket jo implicit modsiger ethvert klassisk-filosofisk gudsbegreb om Gud som uliden-skabelig og udødelig.¹⁰ At det kan være sådan, forstår vi ikke med et rent filosofisk gudsbegreb. Vi forstår det derimod kun, hvis vi lader *homoousien* forme og oplyse, men vel også modsige vores tankegang. Teologien er,

5 Or. 27,3.

6 Or. 27,10.

7 Or. 28,3-6. Sml. 2 Mos 26,31-33.

8 Or. 28,7.

9 Or. 28,1.

10 Fx Or. 30,5.

bemærker Nazianzen, mere end nogen anden filosofi præget af modsatrettede argumenter. Teologien er altså en filosofisk disciplin, men en, som i særlig grad må finde sig i hele tiden at støde mod sine grænser: ”Den mindste indvending sætter en stopper for diskussionen og afskærer den fra at fortsætte. Det er, som når man pludseligt rykker i tøjlerne på en galopperende hest, der forskrækket vender rundt på grund af chokket.”¹¹

Man kunne fristes til at sige, at den teologiske metode, der her beskrives, om noget kan kaldes en dialektisk teologi. Teologien når aldrig et endegyldigt sluttet system, for der er hele tiden mere at sige. Omvendt beskriver Nazianzen afgudsdyrkelse som et resultatet af en slags opgiveness. Afgudsdyrkelsen opstår i det øjeblik, mennesker på grund af Guds ubegribelighed opgiver at have med Gud at gøre, for i stedet at skabe deres egne guder, som er til at forstå og begribe.¹² Afguderne gør med andre ord deres entré, når vi opgiver at tænke teologien dialektisk for i stedet at sætte det hele i et sammenhængende, begribeligt system.

Det er en vigtig pointe at have med, for når teologien ikke udgør et lukket system, er vi heller ikke nødt til så at sige at tage hele pakken med for at kunne gøre brug af delene. Vi kan tillade os at opholde os ved dele af kappadokisk teologi, uden at vi af den grund skal påtage os en identitet som fx ”østkirkelige”. At teologien formulerer sine indsigter fortløbende og aldrig som abstrakte teorier om Guds væsen, er den fundamentalteologiske baggrund for forståelsen af kristendommen som drama eller narrativ. Frelseshistorien er netop, som Nazianzen udtrykker det i en af de opfølgende teologiske taler, ”et underværk, der er dramatiseret og stykket sammen for vores skyld”.¹³

11 Or. 28,21.

12 Or. 28,13-14.

13 Or. 30,6. ”δραματοῦργεῖται καὶ πλέκεται θαυμασίως ὑπὲρ ἡμῶν”.

Den kristne distinktion mellem Gud og alt andet¹⁴

Den opfattelse af teologiens begrænsede mulighedsbetingelser, som findes hos Gregor Nazianzen, udfoldes mere detaljerigt hos de to brødre Basilios af Cæsarea og Gregor af Nyssa. I et kendt citat, der tilskrives Gregor af Nyssa, hedder det at ”begreber skaber afguder – kun forundring begriber noget”. Det har Gregor godt nok aldrig skrevet, men formuleringen kan spores til en længere passage i hans bog om Moses.¹⁵ Tanken er altså god nok, for igen er pointen, at teologien ikke kan basere sig på en abstrakt definition af Guds væsen, men at der er grænser for det teologiske sprog. Det bliver klart i Gregors polemik mod samtidens teologiske rationalisme: ”Når vi nu har lært”, skriver Gregor mod Eunomius, hvor meget Guds natur adskiller sig fra vores, må vi da også ”stilfærdigt” (ἡσυχίας) acceptere vores begrænsninger.¹⁶ Dermed er vi tilbage ved den ro, som ifølge Nazianzen var teologiens forudsætning.

I sine polemiske værker mod Eunomius havde Basilios allerede slået fast, at teologiens sprog er konceptuelt eller *epinoetisk*. Det teologiske sprog er ikke afledt af Guds ubegribelige væsen, men opfindes hen ad vejen, efterhånden som vi har brug for at tale om Gud. Den kappadokiske teologi er om noget anti-essentialistisk. Fordi teologiens sprog ikke angår Guds natur eller væsen, må det i stedet angå relationer og aktiviteter. Den relationelle forståelse af Guds personer bliver derfor central i kappadokisk teologi, ligesom det også bliver afgørende for menneskesynet.

Da Basilios dør i år 379, må hans bror Gregor af Nyssa tage over i kampen mod neo-arianismen. Gregor lægger i den forbindelse særlig vægt på det radikale skel mellem skaber og skaberværk, som hænger snævert sammen med tanken om skabelse ud af intet. Det skabte og det uskabte er, skriver Gregor, ”ligeså diametralt modsat hinanden, som deres betegnelser (σημαίνόμενον) er det”.¹⁷ Der er et uoverkommeligt gab, et *diastema*, eller skel, som afgrænser det skabte fra det uskabte.¹⁸ Skaberværket er ”inde-sluttet i sig selv” og derfor underkastet foranderlighed som et grundvilkår.¹⁹ Også det har betydning for menneskesynet. Mennesket er skabt ud af intet og er derfor også i sig selv intet.

14 Begrebet i overskriften er hentet fra Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Catholic University of America: 1995), 32.

15 *Vit. Moys.* 2,165. Cf. *Vit. Moys.* 2,234.

16 *Con Eun.* 2,1,96.

17 *Con. Eun.* 1,1,504.

18 *Con. Eun.* 2,1,69-70.

19 *In Eccl.* 412,6-14.

Det fører til karakteristikkene af mennesket af næsten barokagtig kaliber, fx når Gregor i en prædiken over saligprisningerne stiller spørgsmålet: ”Hvad er egentlig et menneske?”, og konkluderer, at menneskets jordiske ophav bliver allertydeligt i graven:

Jeg skal vise dig, som i et spejl, hvem du er og hvad du er. På gravene har du jo set vort væsens hemmeligheder? Du har jo set de bunker af knogler, der ligger oven på hinanden? Afpillede kranier uden kød, med skræk og gru i de stirrende øjenhuler. Har du ikke set de grinende kæber og de øvrige lemmer spredt på må og få? Hvis du har set disse ting, så har du set dig selv i dem.²⁰

Oftentimes roses den østkirkelige teologi over en bred kam for sit positive og optimistiske menneskesyn, men der er altså en grænse. Dog er det ikke det eneste, der er at sige om mennesket, for skaberværkets og menneskets participation i Gud er lige så væsentlig som skellet mellem Gud og mennesker. Den platonisk-inspirerede tanke om participation skærpedes nemlig i tidlig kristendom. Det skete blandt andet i kraft af læren om skabelse *ex nihilo*, som betyder, at intet kan eksistere uafhængigt af Gud.²¹ I sin kateketiske tale forklarer Gregor af Nyssa således, at intet kan være til, som ikke har sin væren ”i den, der er til” (ἐν τῷ ὄντι).²² Dertil kommer, at menneskeheden som skabt i Guds billede på én gang afspejler Guds ubegribelige væsen og det, at der findes relationer mellem Guds personer. Det er det, vi kalder ”den sociale analogi”. Af natur besidder mennesket en medfødt lighed eller et slægtskab (σύγγενες) med de ”guddommelige godheder”, hvori det parteciperer (μετεχόμενον).²³ Heriblandt tager mennesket del i Guds liv og uforgængelighed, men ligeså væsentligt også den frihed, der består i at være selvbestemmende (αὐτεξούσιος) og fri af herredømme (ἀδέσποτος). Menneskets frihed, som afledt af dets participation i Gud, får betydning for synet på frelse, som vi skal se senere.

Synden og det onde er muligt, fordi mennesket ikke af sig selv besidder det gode ved Gud, som det tager del i, men kun har det til låns. Det onde findes, hvor mennesket mister sin participationsrelation til Gud og så at sige synker tilbage i det ”intet”, hvoraf det er skabt. Gregor beskriver et sted synden som et ”aktivt mørke” (σκότος ἐνεργειῶν).²⁴ Trods en på den tid al-

20 *Beat.* 1,6.

21 Fx *Hermas' Hyrden*, 2,1,1. Se Johannes Aakjær Steenbuch, ”At tage del i Gud: Participationstanken i oldkirkelig teologi og dens aktuelle nødvendighed” i *Fønix*, årg. 2021, 201-223.

22 *Or. cat.* 25,1. Gud er ”den, der er”, jf. Septuagintas oversættelse af Guds ord til Moses i den brændende tornebusk (2 Mos 3,14).

23 *Or. cat.* 5,6-11.

24 *De Vir.* 12,2.

mindelig forestilling om det onde som privation er synden altså mere end et passivt intet. Synden medfører, som Basilio og Gregor af Nyssa udtrykker det, en "fremmedgørelse" (ἀλλοτριώσις) fra Gud, som er livets kilde.²⁵ Som også fx Athanasius havde gjort det klart med Paulus (Rom 6,23), er syndens naturlige konsekvens derfor døden.²⁶ Synden er med andre ord en destruktiv kraft, der fører det onde med sig som fremmedgørelse, brud og privation.

Det er vel at mærke menneskeheden, der i sin helhed er fremmedgjort fra Gud.²⁷ Om man så kan tale om "arvesynd" i ordets senere forstand kan diskuteres. Ikke sjældent får Augustin skylden for at have opfundet arvesyndstanken, men der er altså klare forløbere, også i østkirkelig teologi.²⁸ Gregor Nazianzen kan i en påskeprædiken jamre over, hvordan "min forfaders" svaghed (ἀσθενείας) også er "min".²⁹ Gregor af Nyssa er endnu klarere, når han i en prædiken gør det klart, at synd er bundet op på den lidenskab, som (også) kendetegner forplantningen. Det onde er fra vores første forfædre blandet sammen med vores natur, og synden bliver derfor til sammen med os, når vi kommer ind i verden.³⁰ Uanset de nærmere detaljer om, hvordan synden videregives, og hvor radikalt den forstås, er pointen, at menneskeheden i sin helhed er underlagt syndens og dødens magt. Her bliver det så også klart, at hvis synd og død betyder menneskehedens kollektive fremmedgørelse fra Gud, så må frelse omvendt betyde, at menneskeheden genindsættes i fællesskabet med Gud.

Forsoning som kosmisk drama

Som hos Irenæus kan der i den kappadokiske teologi nok tales om forsoningen som en slags rekapitulation eller en *anakefalaiosis*, der med Eferbrevet bevirkes af forløsningen ved Kristi blod, som det hedder (Ef 1,7-10).³¹ Skaberværket "sammenfattes" under Kristus og bringes derved tilbage i den participationsrelation til Gud, som det er skabt til. Det sker, når den fremmedgjorte menneskeskehed igen indordnes under Gud i og med Kristi inkarnation, død og opstandelse.

²⁵ *Enarr. in Is.* 1,42. *Ref. conf. Eun.* 174.

²⁶ *In.* 5-6.

²⁷ *Ep.* 261,2.

²⁸ Athanasius kunne tale om, at Jesus døde for at fritage os for ansvaret (ἀνυπευθύνους) for den "oprindelige overtrædelse" (τῆς ἀρχαίας παραβάσεως). *In.* 20,2.

²⁹ *Or.* 45,8.

³⁰ *Or. beat.* 6,5-6.

³¹ Fx *Ascens.* 9.

De temaer udfoldes i Gregor af Nyssas kateketiske tale. Som i Athanasius' bog om inkarnationen er det afgørende for Gregor, at det er den selv-samme gode Gud, der har skabt verden ved sit Ord, der nu frelser mennesket ved sit Ord – det Ord, der er blevet menneske i Kristus. Og ligesom Athanasius bakker Gregor med det dilemma, som består i, at Gud er både god og retfærdig, og hvordan det kan gå op i en højere enhed:

Gud er ikke kun mægtig, men også retfærdig, god og vis, og hvad der ellers må tænkes om det høje. Deraf følger, hvad angår frelsesøkonomien, at intet af det, der hører til Gud, kan vise sig, uden at det andet også er til stede.³²

Dermed er vi langt fra et senere voluntaristisk gudsbegreb, hvor Guds suveræne vilje arbitrært bestemmer, hvad der er godt. Guds magt kan ikke tænkes uafhængigt af hans godhed, hans retfærdighed og visdom. Guds godhed er vel at mærke her ikke noget abstrakt, men består ifølge Gregor i den kærlighed til mennesker (φιλανθρωπία), som viser sig ved, at Gud kommer os til undsætning for at redde os ud af dødens magt.³³ Gode intentioner nytter netop ikke noget, hvis de står alene eller ”nøgne”, som Gregor udtrykker det.³⁴ Guds visdom viser sig derfor ved, at frelsesøkonomien (οικονομία) skrider frem i en bestemt orden (τάξει) og rækkefølge (ἀκολουθού). Det er Guds visdom, der får hans gode intentioner om at frelse mennesket til at gå op med den retfærdighed, som også kendetegner Gud.

Gregor forklarer så, hvordan mennesket med sin synd er blevet en slave af ”livets fjende”, på samme måde som et menneske kan miste sin frihed ved at sælge sig selv til en slavehandler. Når man først på den måde har mistet sin frihed, har man ikke længere mulighed for at genvinde den, og det ville være brud på retfærdigheden, hvis nogen satte en slave fri med magt. Guds retfærdighed viser sig derfor ved, at han ikke bruger magt, når han sætter mennesket fri.³⁵ Det var til gengæld magtsyge (τὴν φιλαρχίαν νοσήσας), der fik djævelen til at føre mennesket i fordærv, skriver Gregor, men det er af samme grund magtsyge, der bliver djævelens endeligt.³⁶ Da djævelen så alle de mirakler, der knyttede sig til Jesus, blev han overbevist

32 *Or. cat.* 20,1.

33 *Or. cat.* 20,4.

34 *Or. cat.* 20,5.

35 *Or. cat.* 22,1-2.

36 *Or. cat.* 23,1. Som hos Augustin er ”stolthed” i mange tilfælde også hos Gregor at forstå som den oprindelige synd, eller arvesynden om man vil.

om, at der her var noget, som var værd at tage i bytte for det, han allerede besad.³⁷ Og således kommer Jesus med sin afmagt til at fungere som en løsesum for den menneskehed, som er i dødens magt.

At Jesus dør som en slags løsesum betalt til djævelen, er en tanke, der også findes hos Origenes, som Gregor læste.³⁸ T.F. Torrance afviser sjovt nok tanken som udtryk for et vagt syndsbegreb hos Gregor, men den skal læses i sin sammenhæng, for nok betaler Gud en løsesum til djævelen, men det er altså kun for efterfølgende at kunne besejre djævelen.³⁹ Gud overvinder nemlig på den måde dødens magt ved sin afmagt. Det betyder ikke, at Gud ikke er almægtig, men Guds magt kender vi netop på, at den virker gennem afmagt: ”At den almægtige formår at stige helt ned til vores ydmyge menneskelighed, er et større bevis på hans magt end store og overnaturlige mirakler”, skriver Gregor, hvilket i hvert fald Barth forstod sådan, at Guds herlighed netop findes i inkarnationens ydmyghed.⁴⁰

Hvis Gud var rå magt og vilje, kunne forsoningen nok hurtigt overstås, men netop fordi Guds magt, godhed og retfærdighed udfoldes i afmagt, må forsoningen forløbe gennem en bestemt orden og rækkefølge. Der er altså en klart forensisk tankegang på spil, når løskøbelsen af mennesket beskrives analogt til, hvordan slaver løskøbes. Som hos Paulus er det dog ligeså klart, at der er tale om en metafor (Rom 6,19). Løskøbelsen er et billede på, hvad der sker, når Gud bliver menneske for at frelse mennesket fra synd og død. Det forensiske er en del af det større drama snarere end at være en konkurrerende ”model”.

Det hører, som antydnet, med til historien, at Jesus samtidig siges at snyde og derved besejre djævelen i sin død og opstandelse. I inkarnationen ikklæder Guds Ord sig menneskeligt kød, forklarer Gregor, og djævelen ved derfor egentlig ikke, hvad det er, han har med at gøre. Og fordi Jesus er guddommelig, kan døden ikke holde på ham. Det er med afsæt i den tankegang, at vi finder det vel nok mest kulørte eksempel på en slags dramatisk forsoningslære i Gregors berømte fiskekrogs-metafor:

Fjenden magtede ikke at gribe Guds utilhyllede nærvær eller at modstå hans nøgne tilsynekomst. Hvis det, der skulle gives i bytte for os, skulle kunne modtages af ham, der efterstræbte det, måtte Gud derfor skjule sig under dække af vores natur. Ligesom når man fisker efter grådige fisk, måtte den guddommelige ’krog’ på den måde lade sig sluge sammen med

37 *Or. cat.* 23,3.

38 Hvad angår Origenes, se *In Rom.* 2,13,29. Fra Augustin og frem bliver løsesumsmotivet almindeligt udbredt.

39 At Djævelen skulle have en legitim ret til at modtage en løsesum, er ifølge Torrance ligefrem et ”morally repugnant concept”. Torrance, *The Trinitarian Faith*, 178.

40 *Or. cat.* 24. Karl Barth, *KD IV*,1,192.

maddingen af kød. Og når livet på den måde kom til at opholde sig i døden, og lyset skinnede i mørket, måtte lysets og livets modsætning forsvinde helt og aldeles. For mørket kan ikke holde stand, hvor der er lys, og døden kan ikke være til, hvor livet virker.⁴¹

Kristus har sejret over døden – et motiv vi kender fra utallige middelalderkildringer, og som Gustaf Aulén indfanger med Blumhardt-mottoet ”Christus Victor!”.⁴² At Kristus ifølge Gregor af Nyssa snyder og derved besejrer døden, er selvfølgelig også kun en metafor, for det billede ramler jo ind i den mere juridisk-forensiske tanke om Kristus som en slags løsesum, der betales til døden. Det behøver ikke at gå op én til én. Snarere er der tale om brudstykker eller aspekter af én og samme sag.

Kristus binder modsætninger sammen

Men hvad er så kernen i denne én og samme sag? Jo, en væsentlig pointe er i hvert fald, at Gud i Kristus med sin inkarnation, død og opstandelse binder modsætninger sammen, sådan at Gud virker gennem modsætninger. Guds magt virker jo ifølge den kateketiske tale gennem afmagt. Tanken kan også illustreres med en passage fra Gregors kommentar til Højsangen. Her forklarer Gregor, at når der i Efeserbrevet tales om Guds ”mangfoldige visdom” (Ef 3,10), skal det forstås sådan, at Guds visdom holder modsætninger sammen.⁴³ Nok kan Guds magt og væld skues gennem skaberværket, men den visdom, der kommer til udtryk i skaberværket, er ”enfoldig” og usammensat. Guds mangfoldige visdom åbenbares derimod først i Jesus’ inkarnation, død og opstandelse.

Alt det, der har med frelseshistorien at gøre, er sammensat af par af modsætninger, forklarer Gregor. I kirken – eller måske mere præcist i kirken forkyndelse, i evangeliet – bliver det åbenbart, ”hvordan liv kom gennem død, retfærdighed gennem synd, velsignelse gennem forbandelse, herlighed gennem skam og styrke gennem svaghed”. Det, som kirken åbenbarer, er:

[H]vordan Ordet blev kød, hvordan liv blandes med død,
hvordan vores sygdom blev helbredt ved hans lidelser, hvordan

41 *Or. cat.* 24,4.

42 Jf. Johann og Christoph Blumhardts vækkelse i Bad Boll i det 19. århundrede, hvis præsentiske gudsrige-eskatologi fik betydning for dialektisk teologi i det 20. århundrede. Aulén finder også tanken i Luthers galaterbrevskommentar, kap. 3, der på mange måder giver mindelser om Gregors katekismus, ligesom Luther også lægger vægt på Kristi to naturer i forsoningen.

43 *Cant.* 255.

korsets svaghed besejrede fjendens magt, hvordan den usynlige blev åbenbaret i kødet, hvordan han løskøbte fangerne ved selv at være køber og løsesum – for han gav sig selv som en løsesum til døden for vores skyld – hvordan han døde, men uden at miste livet, hvordan han blev slave, men forblev konge.⁴⁴

Der er flere interessante ting i denne opremsning. Guds Søn dør ikke som en betaling til Gud Fader, men Guds Ord er på én gang den, der løskøber mennesket fra døden, og den betaling, der gives. På den måde sker der ikke den opsplittning i treenigheden, som er en risiko i nogle udgaver af den objektive forsoningslære. Kernen er igen, at Gud virker gennem modsætninger. At Jesus i sin død og opstandelse bliver bindeleddet mellem Gud og mennesker, er også pointen i Gregors kateketiske tale, hvor det hedder, at Kristus med sin død og opstandelse danner overgangen fra død til liv:

Gud har ikke hindret, at sjælen ved døden skilles fra legemet efter naturens nødvendige gang, men han har forenet dem med hinanden igen ved opstandelsen, for at han selv kan blive overgangen fra død til liv ved i sig selv at standse naturens opløsning i døden og derved selv blive princippet for foreningen af det, der er adskilt.⁴⁵

Døden er altså ikke afskaffet, men Jesus har så at sige bundet modsætningerne død og liv sammen, sådan at døden er blevet vejen til livet. For så vidt kan døden måske ligefrem beskrives som en gave. Allerede Irenæus og Teofilus af Antiokia kunne tale om uddrivelsen af paradiset og den død, der følger, som en ”stor venlighed” mod mennesket.⁴⁶ Døden er på en måde en del af Guds frelsesplan, den sætter en stopper for synden og gør opstandelsen mulig. Uden død, ingen opstandelse. I kraft af korset og opstandelsen forudgriber Guds dom allerede Guds nåde. I katekismen kan Gregor således opfordre til, at vi netop i det dystre ser Guds barmhjertighed udfolde sig. Det gælder med andre ord for troen om at se Guds ’ja’ i Guds ’nej’, for at sige det barthiansk.⁴⁷

Tanken dukker også op hos Gregor Nazianzen i den påskeprædiken, hvor han taler om Adams svaghed som sin egen. Nazianzen forklarer, hvordan uddrivelsen af paradiset var til menneskets fordel, fordi den død, der følger deraf, sætter en stopper for synd og ondskab: ”På den måde bliver gengældelse (τιμωρία) til menneskekærlighed (φιλανθρωπία), for jeg

⁴⁴ *Cant.* 255-256.

⁴⁵ *Or. cat.* 17.

⁴⁶ *Adv. haer.* 3,23. *Ad Aut.* 2,26.

⁴⁷ *Or. cat.* 7,4.

er overbevist om, at sådan tugter (κολάζειν) Gud”.⁴⁸ Her hører det måske med til historien, at det ord, *kolasis*, vi ofte oversætter med ”straf”, kan forstås som ”tugt” snarere end ”gengældelse”.⁴⁹ Det interessante i passagen hos Nazianzen er imidlertid, hvordan netop gengældelsen omformes til tugt i lyset af Guds menneskekærlighed. Den dom, som døden er over synden, bliver i lyset af Guds barmhjertighed en nådesdom.

Ontologisk forsoningslære?

Man kan selvfølgelig spørge, om der i den kappadokiske teologi overhovedet er tale om ”forsoning” i den specifikke betydning, hvor Gud giver Jesus som et sonoffer eller nådestol (fx Rom 3,25). Det er der måske nok på den måde, at det er korset, der omdanner den dom, som døden er over synden, til en nådesdom. Korset kan siges at være Guds retfærdiggørende dom over menneskeheden. Noget i den retning synes at være tanken i et brev, som Basilios skrev til en yngre biskop ved navn Optimus. Optimus havde angiveligt spurgt Basilios, hvordan det skal forstås, når Simeon i templet ifølge Lukasevangeliet fortæller Maria, hvordan hendes barn skal blive ”til fald og oprejsning for mange”, for at mange ”hjerters tanker kan komme for en dag”, og at ”et sværd” skal gennemtrænge hendes sjæl (Luk 2,34-35). Det sværd, forklarer Basilios, er Guds Ord, der jo ifølge Hebræerbrevet skærer igennem sjæl og ånd og dømmer hjertets tanker (Heb 4,12). Det Ord lyder netop på korset:

Herren måtte smage døden for alle mennesker og derved blive et sonoffer for hele verdens synd og således retfærdiggøre alle med sit blod. Selv du, som fra oven har lært om Herren, vil opleve anfægtelser. Dette er sværdet.⁵⁰

Jesus er altså et sonoffer (ιλαστήριον) for hele verdens synd, som det hedder i Første Johannesbrev (1 Joh 2,2). Basilios siger ikke noget om, at Jesu død skal formilde Gud, men det skal snarere forstås sådan, at korset er Guds dom over menneskers synd, som vel at mærke fører til selvsamme menneskers retfærdiggørelse. Herren er til fald og oprejsning for mange, ikke fordi nogle falder og andre oprejses, forklarer Basilios, men fordi det onde i os bringes til fald, for at det gode kan oprejses.

48 Or. 45,8.

49 Se Johannes Aakjær Steenbuch, ”Frelse per automatpilot? Altings genoprettelse og menneskets frihed” i *Patristik* #23 (2021), 17-20.

50 Ep. 260,9.

Korsets retfærdiggørende dom er mere end noget rent ekstrinsisk uden for mennesket. Tværtimod gennemtrænger Guds Ord det hele menneske. Korset betyder ikke, at dommen går ud over Jesus, for at vi kan gå fri, men at vi dømmes i og med Guds dom. Samtidig er det klart, at Guds Ord til stadighed skærer igennem ånd og sjæl. Korset vedbliver at være en anfægtelse (διάκρισις). Forsoningen er noget, der også pågår her og nu. Ligesom Basilios kan tale om, hvordan Optimus vil opleve anfægtelser, slutter han sit brev af med at beskrive, hvordan også Peter efter sin fornægtelse bragtes til at snuble, men for at hans tro kunne styrkes. Det menneskelige i ham blev afsløret som fordærvet eller brudt (σαθρὸν), skriver Basilios, for at Herrens kraft kunne vise sig i stedet.⁵¹ Det skal næppe forstås sådan, at det guddommelige erstatter det menneskelige helt. Snarere er pointen, at det menneskelige, som er brudt, heles ved at få del i det guddommelige i kraft af korsets dom.

Det kunne måske ligne en slags moralsk forsoningslære, hvor korset har menneskets omvendelse til formål, men her bør vi igen have ontologien *in mente*. Når Gregor af Nyssa i sin kateketiske tale taler om ”hele den menneskelige natur”, som får del i Kristi liv, er der i hvert fald et klart ontologisk og partcipatorisk element på spil.⁵² Det er menneskeheden som helhed, der tager del i Kristi død og opstandelse. Den ”menneskelige natur” er ikke en abstrakt, platonsk arketype, men menneskets natur er det, der er fælles for den konkrete menneskehed. Hvis vi overhovedet kan tale om en slags platonsk idealmenneske, må det være Guds Ord selv, som er det billede af Gud, som mennesket er skabt i, men det er jo ikke denne arketype, som Gud forbinder sig med i inkarnationen, men den konkrete menneskehed i kød og blod. Igen er det afgørende, at Gud i Kristus til fulde tager del i menneskehedens vilkår. Som Gregor Nazianzen udtrykker det i et brev mod teologen Apollonarius, så ”kan det, der ikke er antaget, heller ikke helbredes”. Omvendt gælder det, at (kun) ”det, der er forenet med Gud, bliver frelst”.⁵³ Det er netop ved at tage del i alt menneskeligt, at Kristus giver mennesket del i Gud. Basilios er inde på noget lignende:

Hvis ikke Kristus var kommet i kødet, kunne han ikke have genoprettet og genforenet den menneskehed, som var faldet og fremmedgjort i Adam, med Gud.⁵⁴

51 *Ep.* 260,9.

52 *Or. cat.* 16,9.

53 *Ep.* 101,5.

54 *Ep.* 261,2. Torrance, *The Trinitarian Faith*, 164.

Det kollektive og ontologisk-participatoriske perspektiv står igen klart. Det er foreningen af Gud og menneskeheden i Kristus, der er kernen, når T.F. Torrance beskriver forsoningstanken i den nikænske teologi, og dermed også i den kappadokiske, som "ontologisk".⁵⁵ Forsoningen begynder for så vidt allerede i inkarnationen, men finder sted i alt det, som Jesus gør på vores vegne. Fx kan Gregor Nazianzen i en dåbsprædiken således tale om, hvordan hele verden oprejses sammen med Jesus, da han rejser sig af vandet efter sin dåb, som altså ikke finder sted for hans egen skyld, men for vores.⁵⁶

Jesus stiger op af vandet. Verden rejser sig med ham. Himlen, der for Adam og hans efterkommere, ligesom paradiset, var lukket med flammesværd, flås nu åben. Ånden kommer til ham, som til en ligemand, med vidnesbyrd om hans guddommelighed. En stemme vidner om ham fra himlen, hvorfra han kommer. Ånden stiger ned over ham i legemlig form, som den due, der for længe siden forkyndte, at syndfloden var ovre, og herliggør derved den krop, som er ét med Gud.⁵⁷

Det er også sådan, vi skal forstå korset. På samme måde, som vi har del i Kristi dåb, har vi også del i Kristi død, fordi vi er korsfæstet sammen med ham. Nok kan vi tale om Kristi stedfortrædende død for os, men må dermed forstå Guds delagtighed i menneskehedens vilkår, som omvendt giver menneskeheden del i Gud.

Nazianzen er i en af sine teologiske taler inde på, at når Jesus på korset udbryder, "min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?" (Matt 27,46), er det ikke, fordi der sker et brud i treenigheden, som det af og til hævdes i moderne teologi. I så fald ville neo-arianerne med deres subordinationisme jo have ret, når de hævder, at Kristus ikke er af samme væsen som sin Fader. Det, der sker på korset, er, at Kristus taler på vegne af hele den menneskehed, som erfarer Guds fravær som følge af synd og død. Kristus er som Gud ikke underordnet Gud, men underordner sig Gud på vores vegne, fordi vi som syndere er ude af stand til selv at underordne os. Nazianzen skriver:

Så længe jeg er ulydig og nægter at underkaste mig på grund af mine lidenskaber, som fornægter Gud, lige så længe tilskrives Kristus min manglende underkastelse.⁵⁸

55 Torrance, *The Trinitarian Faith*, 168.

56 Athanasius kan ligefrem tale om, at "vi blev døbt i ham", da Jesus blev døbt. *Con. Ar.* 1.47.

57 Or. 39. "Verden rejser sig med ham" (Συναναφέρει γὰρ ἑαυτῷ τὸν κόσμον).

58 Or. 30,5.

Konteksten er her den brug, som neo-arianismen gjorde af Paulus' brev til korintherne kapitel 15,20-28. Paulus taler om, hvordan Sønnen til sidst skal underordne sig Faderen, for at Gud kan blive "alt i alle". Det kan jo snildt begrunde en slags anti-trinitarisk subordinationslære, men ifølge Nazianzen er pointen altså, at Kristus som den nye Adam underordner sig Gud på menneskers vegne. Det er vel at mærke ikke en blot "passiv lydighed", men Sønnen udvirker aktivt (ἐνεργῶν) menneskets underordning under Gud, forklarer Nazianzen. I samme prædiken hedder det, at Guds Søn har forenet sig med "den helhed, som lå under fordømmelse", altså menneskeheden, med det formål at udfri (λύση) den fra fordømmelse.⁵⁹ Når Kristus kaldes "udfrielse" (ἀπολύτρωσις), er det fordi han har givet sig selv som løsesum (λύτρον) for os og som offer (ἀντιτιδοῦς) for verden, forklarer Nazianzen, men det er altså kun én blandt mange titler såsom "liv", "lys", "retfærdighed", "helliggørelse" og "opstandelse", der alle peger på det forhold, at Kristus er blevet "alt for alle" for at give mennesker del i Gud.⁶⁰

At Kristus dør på menneskeheden vegne, betyder ikke, at han kun dør i sin menneskelige natur. Kristus skilles hverken fra sin Fader eller fra sin egen guddommelige natur på korset.⁶¹ Der er for Nazianzen ikke tale om en slags nestoriansk adskillelse af det guddommelige og det menneskelige, hvor kun det menneskelige lider og dør, men Gud tager tværtimod del i vores lidelser, for at vi kan få del i Gud. Som Bonhoeffer har sagt det, kan kun en lidende Gud frelse os, og meget tyder på, at Nazianzen ville bifalde den formulering.⁶² I Kristus er Gud og menneske så intimt forbundne, at Nazianzen ligefrem kan finde på at sige, at det netop var Gud, der døde på korset:

Vi havde brug for en inkarneret og dræbt Gud, for at vi kunne leve. Vi blev dræbt med ham, for at vi kunne blive rene, og vi opstod med ham, fordi vi blev dræbt med ham.⁶³

Forinden har Nazianzen – i modsætning til Gregor af Nyssa – gjort det klart, at Kristus på ingen måde er en slags betaling til døden eller djævelen, for døden har ingen retmæssig besiddelse over mennesket.⁶⁴ Omvendt er det heller ikke Gud Faderen, vi skal løskøbes fra, for det er jo ikke af ham, vi undertrykkes. Gud kræver ingen ofre, men Gud tager imod Kristus, for at menneskeheden skal helliges ved "Guds menneskelighed" (τῷ

59 Or. 30,21.

60 Or. 30,20.

61 Or. 30,5.

62 Jf. Benjamin Myers.

63 Or. 45,28. "Vi blev dræbt med ham (συνεκρώθημεν), [...] og vi opstod med ham (συνανέστημεν)".

64 Or. 45,22.

ἀνθρώπινῳ τοῦ Θεοῦ). Døden blev besejret på korset. Kristus er kun et soffer eller en løsesum i den forstand, at han ofrer sig for at dræbe døden i sin død. Målet er at føre menneskeheden tilbage i fællesskab med Gud.

Nådesløs nåde?

Trods uenighed om detaljerne udfolder Gregor af Nyssa i sin kommentar til Første Korintherbrev 15,20-28 en læsning lig Nazianzens. Igen er konteksten en polemik mod neo-arianismens subordinationistiske brug af Paulus' ord om Sønnen, der skal underlægge sig Gud. Tanken er igen, at når Paulus taler om, at Sønnen skal underordne sig Faderen, er det ikke, fordi Sønnen er væsensforskellig fra Faderen, men fordi han som menneske underordner sig Faderen på vores vegne, sådan at vores underkastelse sker i ham.

I kraft af forligelsen er vi ikke længere Herrens slaver, men hans venner, forklarer Gregor. At Kristus skal lægge alle sine fjender under sine fødder, må forstås sådan, at alle Guds fjender til sidst skal sættes fri af døden og så underkaste sig Gud, ved at Kristus "fuldender sin godhed i os, ved sig selv".⁶⁵ Her er det en central pointe, at underkastelse ikke betyder en slags "slavagtig underdanighed", som Gregor udtrykker det, men at underkastelse under Gud paradoksalt nok betyder en participation i Guds frihed, som derfor også fører til menneskets frihed. Og det altså ikke bare fordi, at der autoritært sagt er frihed i underkastelse, men fordi mennesket faktisk bliver frit og selvbestemmende, når det får del i Guds frihed.

De eskatologiske perspektiver er ikke til at komme udenom. I sidste ende vil ingen (μηδέιν) falde uden for de frelstes tal, skriver Gregor.⁶⁶ Det lægger op til en forestilling om "altings genoprettelse", som kendes fra Origenes, og som Gregor udfolder flere steder. I sin bog om Moses forklarer han således, at når ægypterne efter formørkelsen fik lyset tilbage, kan det læses som et billede på "den endelige genoprettelse", som vi forventer i himmeriget for dem, der har lidt fordømmelse i Gehenna.⁶⁷ I den kateketiske tale er der tilsvarende passager, som peger i retning af alles frelse, om det så sker frivilligt i dette liv gennem dåb og helliggørelse eller som følge af tugt i ef-

65 *In illud*, 28.

66 *In illud*, 21.

67 *De vit. Moys.* 2,82.

terlivet.⁶⁸ Frelsen synes for så vidt ikke til at komme udenom, men dens nærmere forløb og realisering hænger sammen med, hvordan den enkelte frit vælger at forholde sig til den.

Vi har allerede været inde på, hvordan Guds straf i den kappadokiske teologi ofte kan forstås som tugt, altså som en slags irttesættelse af synderen med henblik på frelse. Den tanke spiller også en væsentlig rolle i dialogen *Om sjælen og opstandelsen*, hvor søsteren Makrina belærer Gregor om, hvordan menneskesjælen er skabt i Guds billede og på den måde afspejler Guds uendelige godhed og kærlighed. Fordi menneskesjælen har en lighed med Guds godhed, tiltrækkes det også af Guds godhed. Gud drager derfor på en måde mennesket til sig. Makrina forklarer imidlertid, at denne dragelse kan opleves som tortur for den sjæl, der har bundet sig til det materielle. Det er som et snavset reb, der trækkes igennem et hul:

Hvis nu noget rigtig klistret ler sidder godt fast på et reb, og så enden på rebet føres igennem et snævert hul, og nogen så på den anden side hiver voldsomt i det, så må resultatet jo være, at rebet selv adlyder den kraft, der lægges i, men at leret, som sidder fast på rebet, skræbes af det, som følge af det voldsomme træk, og derfor falder af uden for hullet, og i øvrigt må det betyde, at rebet ikke så nemt løber gennem hullet, men at det må blive genstand for en voldsom spænding, når nogen trækker. På den måde kan vi forestille os den kamp, som kendetegner sjælen, der har svøbt sig i materielle lidenskaber, når Gud drager dét til sig, som tilhører ham, sådan at det fremmede, som er vokset sammen med sjælen, skræbes af den med magt og på den måde forårsager utålelige lidelser.⁶⁹

I dialogen konkluderer Gregor, at det må betyde, at Gud ikke først og fremmest udsætter syndere for straf, men at det handler om at redde det gode, altså gudbilledligheden, i mennesket. Guds billede i mennesket bliver frelst fra synden ved hjælp af Guds tugt, magt eller ligefrem vold (βιαιώς). Selvom den kappadokiske teologi i almindelighed lægger stor vægt på menneskets frihed, er den ”dragelse”, der her er tale om, ikke en blid eller lokkende tiltrækning, som mennesket kan vælge at reagere på, men en uimodståelig magt, som netop derfor kan opleves så smertefuld.

Man kunne fristes til at tale om en nærmest ”nådesløs nåde” (Bugge). I hvert fald er der ikke meget plads til de libertære forestillinger om menneskets absolutte frihed til selv at afgøre sin skæbne, som ofte ligger til grund

68 Jeg vil ikke gå ind i debatten om hvorvidt Gregor faktisk var frelsesuniversalist, hvilket ellers her synes ret klart. Det relevante for nuværende er frelsens ’hvordan’ snarere end dens præcise omfang. Se Ignatius Green, *tr., Saint Gregory of Nyssa: Catechetical Discourse* (New York: St Vladimir’s Seminary Press 2019), s. 38ff.

69 *De an.* 46,100.

for moderne forsvar for fortabelsens mulighed. Derfor er det vigtigt, at Makrina, ligesom Gregor, trods alt lægger stor vægt på menneskets autonomi. Makrina kan i dialogen tale om, hvordan mennesket bliver selvbestemmende (αὐτοκρατές) og frit af herredømme (ἀδέσποτόν), når det sættes fri af det onde og som følge deraf forenes med Gud, som selv er frihedens kilde.⁷⁰ Når Gud bliver ”alt i alle”, betyder det altså igen ikke, at mennesket bliver en marionet for Gud, men at mennesket ved at tage del i Guds frihed bliver frit og selvbestemmende.

Det er med andre ord paradoksalt nok i lydighed mod Gud, at mennesket er allermest frit og selvbestemmende. Med participationstanken *in mente* må det stå klart, at mennesket ikke har sin frihed fra sig selv, men at menneskets frihed er funderet i Guds frihed.⁷¹ Gregor Nazianzen kan derfor også lyde overraskende augustinsk, når han i en af sine taler med Paulus slår fast, at det at ville det gode ikke kan lade sig gøre uden Guds hjælp, men at selv ”det at vælge” (τὸ προαιρεῖσθαι) forudsætter Guds nådegave.⁷² Det er nemlig nødvendigt, at frelsen på én gang skal være ved os (ἐφ’ ἡμῖν) og fra Gud (ἐκ Θεοῦ). Om Nazianzen og Basilios var med på idéen om altings genoprettelse, er omdiskuteret, men det centrale for nuværende er det participatoriske element i forsonings- og frelsesforståelsen, som også ligger til grund for Gregor af Nyssas og Makrinas tale om, hvad det vil sige, at Gud bliver ”alt i alle”.

Frelse som *theosis* og *epektasis*

Som det gerne skulle stå klart, har frelse i den kappadokiske teologi at gøre med participation i Gud. Igen er der dog en grænse. Gud er uendelig, mens mennesket vedbliver at være endeligt og derfor aldrig identisk med Gud. Det er vigtigt at have med, når vi taler om den guddommeliggørelse eller *theosis*, som ofte forbindes med kappadokisk teologi. Vi når aldrig en færdig, afsluttet participation i Gud, men menneskets participation i Gud er en fortløbende bevægelse, hvor mennesket aldrig kommer nærmere målet. Det kan måske ligefrem siges sådan, at bevægelsen i sig selv er målet.

Det er mest Gregor Nazianzen, der eksplicit benytter sig af en sprogbrug, der handler om menneskets guddommeliggørelse. Som allerede Athanasius udtrykte det, blev Guds Ord menneskeliggjort (ἐνηνθρώπησεν), for at vi skulle guddommeliggøres (θεοποιηθῶμεν).⁷³ I begge tilfælde gæl-

⁷⁰ *De an.* 46,103 (82-85).

⁷¹ Sml. Barth, *KD* III,3,279-86.

⁷² *Or.* 37,13. Fil 2,13.

⁷³ *In.* 54,3.

der det, at menneskets guddommeliggørelse ikke kan forstås uafhængigt af korset og opstandelsen. Korset er ikke bare en uheldig konsekvens af, at Gud er kommet os nær, for det er netop ved at dø og opstå med Kristus, at mennesket får del i Gud.

Det illustreres godt af en påskeprædiken af Nazianzen, hvor tanken om guddommeliggørelse sættes i klar forbindelse med korset: ”I går blev jeg korsfæstet med Kristus, i dag ophøjes jeg med ham. I går døde jeg med ham, i dag vækkes jeg til live.” Korset siger altså noget om det, vi har lagt bag os, mens opstandelsen aktualiserer vores delagtighed i Kristus her og nu. Og meget lig Paulus i Andet Korintherbrev (2 Kor 5,14-20) medfører døden og opstandelsen med Kristus derfor også en fordring om at leve for Kristus:

Lad os blive som Kristus, siden Kristus er blevet som os. Lad os blive guder for hans skyld, siden han blev menneske for vores skyld. [...] Lad os således give alt, ofre alt, til ham, som gav sig selv som en løsesum og til forligelse for os. Der er intet bedre, vi kan give, end os selv, når vi samles om mysteriet og bliver alt det, som han blev for os.⁷⁴

Vi skal altså blive alt det, som Kristus ”blev for os”. Det er en vigtig detalje, for det kan jo forstås sådan, at vi ikke så meget skal stræbe efter at efterligne Kristi guddommelighed, men tværtimod hans menneskelighed. Guddommeliggørelse betyder nok at blive sat fri af synd og død, men det sker ved at tage del i den inkarnerede Gud, som vi kender fra korset.⁷⁵ Det betyder derfor også at blive mere menneskelig, ligesom Kristus blev det, snarere end at flygte fra sin menneskelighed i et misforstået forsøg på at være Gud.

Som det også fremgår, er korset for Nazianzen ikke bare en historisk begivenhed, der er overstået, men døden på korset er noget, vi også her og nu må tage del i, for netop derigennem – her og nu – at kunne tage del i opstandelsen med Kristus. Selvom det citerede er fra en påskeprædiken, giver det god mening at tale om, at menneskets død og opstandelse med Kristus er noget, vi må undergå i ethvert øjeblik, sådan at den gamle Adam altid ligger bag os, mens livet med Kristus altid er noget, der så at sige ligger foran os. Gregor af Nyssa kan med Paulus tale om, hvordan det at dø ”hver dag” (1 Kor 15,31) betyder, at Paulus ”i hvert øjeblik” overgik til nyt liv, idet ”han døde for fortiden og glemte alt det, der lå bagude.”⁷⁶ Denne fortløbende åbenhed mod fremtiden beskriver Gregor også som en stadig

74 *Or.* 1,4-5.

75 *Beat.* 1,4.

76 *Cant.* 366.

efterfølgelse (ἀκολουθεῖν) af Kristus.⁷⁷ Man kunne måske ligefrem sige, at den orden (τάξει) og rækkefølge (ἀκολουθούτου), som ifølge katekismen kendetegner frelsesøkonomien, videreføres eller udfoldes i efterfølgelsen af Kristus.⁷⁸

Det ligger også i det begreb om *epektasis*, der forbindes med især Gregor af Nyssa, som i modsætning til Gregor Nazianzen sjældent taler om menneskets guddommeliggørelse, men i stedet om, hvordan mennesket i en fortløbende bevægelse må række ud efter Gud. Det var ikke mindst det, Moses erfarede, da han på Sinai måtte acceptere kun at se Gud bagfra (2 Mos 33,18-23).⁷⁹ Ligesom for Nazianzen er det for Gregor af Nyssa kun ved at følge og efterligne Guds inkarnerede Ord, at mennesket i ydmyghed kan tage del (μερίδα) i Gud.⁸⁰ Fordi mennesket som skabt er underlagt foranderlighed, er uforanderlighed i modsætning til klassiske filosofiske idealer ikke noget at stræbe efter. Tværtimod er det ved fortløbende at række ud efter den Gud, som vi aldrig helt når, at mennesket kan stå i relation til Gud. Participation i Gud betyder ikke, at skellet mellem Gud og mennesker udviskes, men fordi Gud er uendelig, er der altid mere at sige om menneskets forhold til Gud.

Af samme grund kan mennesket som skabt i Guds billede aldrig defineres i faste begreber. Mennesket er altid identisk med noget andet og mere end sig selv i et givent øjeblik. Frelse og forsoning i Kristus betyder også en frihed fra reducerende identitetsbestemmelser, for at sige det lidt moderne. Som Gregor Nazianzen beskriver det, finder genoprettelsen sted, når vi ikke længere er underlagt en mangfoldighed af modstridende impulser, hvilket med Paulus indebærer ophævelsen af etniske, kønslige og politiske særtræk, når Kristus er ”alt i alle” (Kol 3,11).⁸¹ Det betyder næppe en udvisken af al partikularitet, men at fjendtlighed og dominans ophæves til fordel for en frihed og kærlighed, der afspejler de ligeværdige relationer mellem Guds personer.

Afslutning

En væsentlig pointe i kappadokisk teologi er, at forsoningen er en objektiv virkelighed forud for menneskets moralske forbedring. Det kan nogle gange overses, for på mange måder er kappadokisk teologi vældig moralsk og asketisk, men forudsætningen for det hele er, at Gud selv er

⁷⁷ *Cant.* 356.

⁷⁸ *Or. cat.* 20,5.

⁷⁹ *Vit. Mo.* 2,239.

⁸⁰ *Beat.* 1,4.

⁸¹ *Or.* 30,6.

blevet menneske for at overvinde syndens og dødens magt, så mennesket kan tage del i Gud. For så vidt kan vi tale om en slags evangelisk realisme, før vi taler om menneskets egen tro og praksis. Det er i hvert fald T.F. Torrance's pointe, at vores delagtighed i forsoningen i nikænsk teologi i almindelighed er forudsætningen for tro og omvendelse, snarere end omvendt.

Det er netop, fordi vores fællesskab med Kristus allerede er sandheden om os, at det giver mening at identificere sig med den nye skabning. Den nye skabning i Kristus er ikke et ideal, vi skal realisere, men en virkelighed, vi skal rette ind efter. Gud har, som Gregor af Nyssa skriver i sin berømte prædiken om slaveri, én gang for alle sat mennesket fri ved at kalde os ud af synden.⁸² Gud tager ikke sine nådegaver tilbage (Rom 11,29), og ikke engang Gud kan derfor tage friheden fra mennesker igen. Friheden er altså givet i kraft af forsoningen, men det er nu vores opgave at leve i og ud af den frihed, vi er givet. Frelse er af samme grund ikke noget, der sker hen over hovedet på os, men noget, der inddrager os og kræver vores deltagelse.

Sidst kan nævnes en aktuel indvending mod apokatastasis-tanken, at den i grunden er udtryk for ateisme, fordi den ophæver menneskets afhængighed af Guds nåde. Den anklage giver sådan set god mening, hvis tanken om altings genoprettelse bliver et løsrevet princip, sådan et vi ender med en slags hypostatiseret nåde, hvor gaven, genoprettelsen, afkobles fra givveren, Gud, som vi så ikke længere har brug for. Vi skal med andre ord være påpasselige med at overbelaste eskatologien. Som eksistensteologer påpegede i det tyvende århundrede, kan eskatologiske spekulationer hurtigt blive en slags eskapisme, der fjerner fokus fra vores konkrete ansvar her og nu. Det kristne håb må være et håb til Gud selv, som K. Olesen Larsen udtrykte det. Fordi kristologien underbestemmer teologiens øvrige temaer, herunder også eskatologien, bliver det udfordringen at formulere genoprettelsen som noget, vi måske nok kan håbe på, men uden at det erstatter troen og håbet på Gud selv.

Her kan begrebet om *epektasis* som en stadig, uafsluttet bevægelse måske komme os til hjælp. Vi befinder os stadig i dramaet, fortællingen er ikke fortalt til ende endnu. Vi kan ikke fortælle historien færdig, for så har vi implicit påstået, at vi allerede har grebet det, der ikke kan begribes. Som Gregor af Nyssa udtrykker det i katekismen, så "gavner Guds godhed os uendeligt, men i det skjulte", og derfor må vi "tålmodigt afvente de kommende tidsaldre, for at det, som nu kun troen lader os se, kan blive endeligt åbenbart".⁸³

82 *In Eccl.* 336.

83 *Or. Cat.* 17,3.