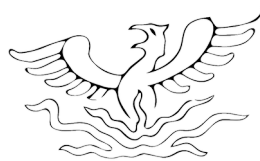


TIDSSKRIFTET FØNIX

*Hvad betyder det, at Gud er treenig? Strategier og nybrud i  
neo-nikænsk teologi*

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

FØNIX ÅRG. 2025, s. 13–25



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

[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)

ISSN 2446-175X

## Hvad betyder det, at Gud er treenig? Strategier og nybrud i neo-nikænsk teologi<sup>1</sup>

Det er i år 1700-års-jubilæet for kirkemødet i Nikæa i år 325. Den nikænske trosbekendelse, der fastslog Guds Søns guddommelige væsen, er for eftertiden blevet kernen i læren om treenigheden. Men hvad har klassisk treenighedslære at sige os i dag? Det er det grundlæggende spørgsmål i aktuelle debatter om receptionen af nikænsk teologi.

I kølvandet på den såkaldt arianske strid efter kirkemødet i Nikæa i år 325 opstod positioner i debatten, som nødvendiggjorde nye strategier i forsvaret for nikænsk teologi. I det følgende er det mere præcist de kappadokiske teologer, vi skal se nærmere på. I diskussionen med neo-arianismen fra 350'erne og frem tog de kappadokiske teologer en række nye strategier i brug, som muliggjorde betydningsfulde teologiske og filosofiske nybrud – herunder mest velkendt introduktionen af det afgørende skel mellem væsen og hypostase, som gør det muligt at tale meningsfuldt om Gud som tre selvstændige, men ligeværdige personer med ét fælles væsen. Det er en velkendt fortælling, men spørgsmålet er, hvad der mere præcist er det ”nye” i den teologi – og hvor ”nyt” det egentlig var.

Vi skal se derfor nærmere på en aktuell diskussion om ”det nye” i kappadokisk teologi. Jeg vil komme ind på den italienske teolog Giulio Masperos seneste bog om relationel ontologi. Før vi når dertil, skal vi berøre den tyske teolog Johannes Zachhubers nylige kritik af den græsk-ortodokse teolog John Zizioulas’ personalistiske ontologi, som spiller en rolle i Masperos diskussion. For at forstå, hvad der er op og ned i diskussionen, skal vi derefter se nærmere på, hvad især brugen af negativ teologi betød for forståelsen af forholdet mellem Guds væsen og personer i kappadokisk teologi.

### Hvor revolutionerende er den kappadokiske teologi? Zizioulas og Zachhuber

En del nyere forskning i det fjerde århundredes trinitariske teologi har haft til hensigt at opløse det ofte meget skarpe skel mellem en vestkirke-

---

<sup>1</sup> Det følgende er baseret på et oplæg holdt i Forum for Patristik på Københavns Universitet, 3. februar 2025.

lig, latinsk teologi, der tager udgangspunkt i Guds ”væsen”, og en græsk, østkirkelig, der tager udgangspunkt i Guds ”personer”. Skellet, der har rødder hos den franske kirkehistoriker Theodore de Régnon, er i det tyvende århundrede mange gange blevet instrumentaliseret af teologer, der har villet fremstille den østlige teologi som alternativ til en vestlig.<sup>2</sup>

I nyere tid er skellet måske bedst kendt fra John Zizioulas og hans bog *Being as Communion* fra 1988. Hos Augustin går idéen om Guds enhed og væsen forud for Guds relationer og personer, hævdede Zizioulas, men i kappadokisk teologi er Faderen, *som person*, det ultimative princip. Det er ifølge den nikænske trosbekendelse Faderen, der er den ene Gud, som ud af sit væsen føder Sønnen, der derfor har samme væsen som Faderen. Gud er ikke i første omgang et abstrakt ”væsen”, som derudover også kan beskrives som tre personer. Athanasius havde i sin polemik mod arianerne holdt fast i, at vi kun kan forstå Faderen som Fader i relation til Sønnen, da de to forudsætter hinanden, og den tankegang bliver i kappadokisk teologi til en egentlig ontologi om personlighed – hævdede altså Zizioulas.<sup>3</sup> Guds væsen *er* simpelthen fællesskabet mellem de guddommelige personer.<sup>4</sup> Det er en vidtrækkende påstand, som Zizioulas via pneumatologien applicerede på ekklesiologiske og økumeniske forhold – det skal vi ikke gå i dybden med her, men blot bemærke, at det i det mindste siger noget om, at den trinitariske diskussion også i dag udfolder sig indenfor rammerne af en i høj grad kirkepolitisk kontekst.

Den nærmest personalistiske læsning af den kappadokiske teologi er – ikke overraskende – ofte blevet kritiseret for sine post-kantianske, anti-metafysiske forudsætninger, der anakronistisk tilbagelæses til det fjerde århundrede. Et nyere eksempel på en sådan kritik er Johannes Zachhubers *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics* fra 2020. Zachhubers bog dækker den filosofisk-teologiske udvikling fra det fjerde til det ottende århundrede. Det er jo en lang periode, men der er en klar pointe. Ligesom den græske filosofihistoriker George Karamanolis forudsætter Zachhuber det perspektiv, at den kristne teologi ikke kan tænkes isoleret i forhold til den græske filosofi, men at vi må tale om den patristi-

<sup>2</sup> Théodore de Régnon, *Études de Théologie Positive sur la Sainte Trinité*, Paris: Retaux 1892, 251. Se Hart, ”The Myth of Schism”, i F.A. Murphy & C. Asprey (ed.), *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century*, Aldershot: Ashgate 2008.

<sup>3</sup> Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, New York: St Vladimir’s Seminary Press 1985, 89.

<sup>4</sup> Zizioulas, *Being as Communion*, 134.

ske tænkning som én filosofisk tradition blandt flere.<sup>5</sup> Det nye, der sker i den kristne filosofi, skal derfor i høj grad ses som et filosofisk nybrud.

Det egentligt nye sker imidlertid ikke i det fjerde århundrede, hævder Zachhuber – i modsætning til Zizioulas. Fortællingen om den kappadokiske teologis person-begreb som et ontologisk nybrud rammer ved siden af, også selvom der nok er noget originalt i Basilios' og især Gregor af Nyssas udvikling fra en "abstrakt" til en "konkret" forståelse af de guddommelige personers fælles væsen. Den kappadokiske forståelse af Guds væsen er langt fra bare "generisk" som fx Harnack hævdede i sin tid, men for så vidt som den stadig tager udgangspunkt i det "almene", er den stadig "klassisk": "Kappadokierne udviklede en ontologi om væren som én", skriver Zachhuber, og konkluderer at de dermed ikke afveg fra "den betoning af ontologisk enhed, som fandtes i græsk filosofisk tænkning."<sup>6</sup> Dette på trods af det centrale skel i kappadokisk teologi mellem væsen og hypostase. Faktisk er Gregor af Nyssas hypostase-begreb ifølge Zachhuber langt hen ad vejen det samme som Porfyrs, hvor hypostasen forstås som en slags samling af egenskaber i det partikulære.<sup>7</sup>

Det er, hævder Zachhuber, svært at se, hvordan det individuelle eller "personlige" skulle være vigtigere for de kappadokiske teologer end det før havde været i den filosofiske tradition.<sup>8</sup> Ligesom de guddommelige personer, er menneskelige individer i den kappadokiske teologi kun "hypostas" af "det ene menneske", repræsentanter for det almene som det findes i mangfoldighed. Det er derfor svært at hente støtte for en slags proto-moderne personalisme i den kappadokiske teologi, som Zizioulas og andre har forsøgt at gøre. Det er, ifølge Zachhuber, først i det femte-sjette århundrede, at der i de kristologiske diskussioner for alvor sker et skred i ontologien. Der fandt rigtignok en "ontologiske revolution" sted i den kristne filosofi, men det skete ikke, som Zizioulas hævdede, i kappadokisk teologi, men altså først senere.

## Giulio Maspero: Relationel ontologi

Den italienske teolog Giulio Masperos bog, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, formuleres fra begyndelsen som et modsvar til Zachhubers

<sup>5</sup> Se George Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, Abingdon: Routledge 2021.

<sup>6</sup> Johannes Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press 2020, 9.

<sup>7</sup> Zachhuber, *The Rise of Christian Theology*, 54.

<sup>8</sup> Zachhuber, *The Rise of Christian Theology*, 70.

kritik af fortællingen om det originale ved kappadokisk teologi. Det er rigtigt nok, at der sker noget afgørende nyt i de kristologiske diskussioner fra det femte århundrede og frem, men det betyder ikke, at der ikke også sker noget nyt i den kappadokiske teologi. Det Zachhuber mangler, skriver Maspero, er især en fornemmelse for den apofatiske teologis betydning i den kappadokiske gentænkning af treenighedsteologien.<sup>9</sup>

Det er, skriver Maspero, svært at være enig i den påstand, at den kappadokiske teologi ikke afgørende afveg fra den græske filosofi. Det bliver klart, når vi anskuer de kappadokiske teologers brug af begrebet om relation, på græsk *skesis*.<sup>10</sup> Maspero beskriver, hvordan relationsbegrebet traditionelt i filosofien – siden især Aristoteles – i høj grad blev forstået accidentielt, altså som tilfældigt og dermed uvæsentligt i den forstand, at en tings væsen ikke er bestemt af dens relationer. Ting har deres væsen, og kan så derudover være relative til andre ting, men relation er ikke en del af tingenes væsen.<sup>11</sup> Relationer er fx ifølge Porfyr udenfor (ἔξωθεν) tingene, som ikke forandres væsentlig set, selvom deres relationer forsvinder.

I nyplatonismen – fra og med Plotin i det tredje århundrede – udvikles godt nok en forestilling om gensidige relationer (πρὸς ἄλληλα σχέσις) som noget, der har en hypostatisk, altså selvstændig ontologisk status.<sup>12</sup> Relation, *skesis*, er for så vidt det ontologiske fundament for relativitet eller det, at noget er relativt til noget andet (πρὸς τι), som Aristoteles havde talt om i bogen om *Kategorierne*.<sup>13</sup> Det betyder ikke at relationer kan siges at være iboende i tingenes væsen, som det bliver tilfældet i kappadokisk teologi – og relationsbegrebet kan naturligvis heller ikke appliceres på det ”ene”, som jo ikke kan være ét eller simpelt (ἄπλοῦς), hvis det relaterer til sig selv.<sup>14</sup> Relationen mellem ontologiske niveauer er grundlæggende asymmetrisk. Det ”ene” relaterer ikke til lavere niveauer af væren, men lavere niveauer af væren relaterer omvendt til det ”ene”.<sup>15</sup> Porfyr kan fx forklare i sin Parmenides-kommentar (hvis den da er skrevet af Porfyr), at det højeste princip, Gud, altid er uden relationer (ἄσχετου) til det, der er genereret af det, men som af samme grund også er forskelligt fra det, og

<sup>9</sup> Giulio Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics: Relational Being*, Cambridge: Cambridge University Press 2024, 13.

<sup>10</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 13.

<sup>11</sup> Porfyr, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem*, 125,25–28.

<sup>12</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 106–107. Plotin, *Enneade* 6,1,7,11–18.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Categoriae*, 1b,29–2a,1. Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 111.

<sup>14</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 108. Plotin, *Enneade* 6,7,39,5–12.

<sup>15</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*,

derfor stræber efter at vende tilbage til det.<sup>16</sup> Dertil skal lægges, påpeger Maspero, at den slags relationer i græsk metafysik ikke, som i den kristne teologi, var præget af frihed, men af nødvendighed.

En lignende asymmetri kendes godt nok også fra den kristne logos-teologi i de første århundreder i forlængelse af den jødiske filosof Filon af Alexandria. Som det unikke første-princip er Gud utilgængelig og ”uudsigelig”, men medieres gennem sit *logos* til verdens mangfoldighed. Det nye i den kristne filosofi er, at det suppleres med en forestilling om Gud selv som kendetegnet ved gensidige relationer. Fx kunne allerede Klemens af Alexandria, trods sin forholdsvis traditionelle logos-teologi, tale om forholdet mellem Faderen og Guds *logos* som kendetegnet ved gensidige relationer af kærlighed (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως ἀγάπης).<sup>17</sup> Maspero påpeger, at der allerede her sker et nybrud i forståelsen af relationen mellem Gud og Guds *logos*. Imidlertid er det først i kappadokisk teologi i det fjerde århundrede, at den tankegang for alvor udfoldes.

Hvor fx Athanasius nok må siges at mangle et begrebsapparat, der gør det muligt at skelne tilstrækkeligt mellem de guddommelige personer, udvikles der i kappadokisk teologi en forståelse af Guds som relateret i sit væsen. Når vi taler om Gud som Fader og Søn refererer det til de guddommelige hypostasers ”indbyrdes relation”, forklarer Basilios, altså den relation, de har til hinanden (πρὸς ἄλληλα σχέσιν).<sup>18</sup> Denne relation er en naturlig og ligeværdig relation. Dermed ikke sagt, som hos Zizioulas, at Guds væsen simpelthen er fællesskab, for væsensbegrebet afskaffes eller overflødiggøres ikke, men relation bliver noget *i* det guddommelige væsen.<sup>19</sup> Det som Zachhuber overser er, ifølge Maspero, at den ”personlige individuering” *i* Gud bygger på det relationelle. Det er nemlig det relationelle, der giver de guddommelige personer hver deres særlige egenskaber.<sup>20</sup> Det, der muliggør denne forståelse, er i høj grad de kappadokiske teologers kreative brug af negativ teologi, som vi skal se nærmere på om lidt.

<sup>16</sup> Porfyr, *In Platinus Parmenidem commentaria*, 3,32-4,4. Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 32. Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 15.

<sup>17</sup> Klemens, *Paedagogus* 1,8,71,3,3-7. Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 114-119.

<sup>18</sup> Basilios, *Adversus Eunomium* 2,22,45-48. Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 139-140.

<sup>19</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 219-220.

<sup>20</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 218.

## Strategier: Negativ teologi og epinoetisk sprogfilosofi

Det ville nok være for meget at gøre det til et spørgsmål om hvem, der har ret i den diskussion, jeg har beskrevet ovenfor. I hvert fald er vi nødt til at forstå diskussionen i dens historiske sammenhæng. Derfor skal vi nu se nærmere på, hvordan den neo-nikænske eller kappadokiske teologi udvikles i sin polemiske sammenhæng.

Noget af det, der er nyt i neo-nikænsk teologi, er, som antydet, valget af strategier i kampen mod arianismen. Den negative teologi udvikles her i høj grad i polemik – som en argumentativ strategi, om man vil. Negativ teologi bruges som begrundelse for ikke at gøre sig teologiske spekulationer af den type, som kritikerne af nikænsk teologi mentes at bedrive. Det er der flere eksempler på. Fx gjorde Hilarius af Poitiers og Marius Victorinus brug af negativ teologi mod arianerne. Det, der imidlertid udmærker den kappadokiske teologi, er den systematiske nytænkning af den negative teologi, og den konstruktive funktion den får i treenighedsteologien. Den negative teologi muliggør nemlig en ny forståelse af Guds enhed, som bliver central i den kappadokiske teologi.

Det, at Gud er ét, havde længe været en filosofisk komponent med apofatiske konnotationer i de trinitariske debatter. I tidligere logos-teologi, hos fx Klemens af Alexandria, betød Guds enhed, at Gud måtte være usammenlagt og derfor uendelig, men dermed også undefinerbar og ubegribelig.<sup>21</sup> I det fjerde århundrede var det en lignende opfattelse, der fik Arius til at afvise, at Guds Søn kunne have det samme væsen som Faderen, der måtte være fremmed og ubegribelig selv for Sønnen.<sup>22</sup> Når den arianske teologi altså byggede på en apofatisk grundholdning, er der måske ikke noget at sige til, at negativ teologi spillede en ret beskeden rolle hos fx Athanasius. Imidlertid sker der et skifte i de trinitariske diskussioner sidst i 350'erne. Hvor apofatisk teologi havde spillet en rimelig central rolle i oprindelig arianisme, gik den neo-arianske teologi anderledes til værks. Aetius og Eunomius hævdede, at begreberne ”ufødt” og ”født” er egentlige definitioner af hhv. Faderens og Sønnens væsen, hvorfor de to måtte være væsensforskellige. Derfor var det kort sagt nu nødvendigt – for neo-arianismens modstandere – at gøre det klart, at vores teologiske sprog ikke angår Guds væsen, hvis vi vil undgå at gøre Faderen og Sønnen væsensforskellige.

<sup>21</sup> Klemens, *Stromateis* 5,82,1.

<sup>22</sup> Arius' *Thalia* ifølge Athanasius, *De synodis* 15. T. Stępień & K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God, Known in His Activities: Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2018, 62–66.

Det var mod neo-arianernes teologiske ”rationalisme” nødvendigt at finde en alternativ tilgang til teologien. Her kan vi tale om, at den kappadokiske teologi i det hele taget er kendetegnet ved det, vi lidt upræcist kan kalde en form for anti-essentialisme. Det skal ikke forstås i ontologisk forstand, for nok har tingene deres essens eller væsen, men vi kan tale om anti-essentialisme i epistemisk forstand – vi kan intet *vide* om tingenes væsen. Basilios kan således bemærke, at når vi nu ikke engang ved noget om den mindste myres fysiologi, skal vi heller ikke, som Eunomius, prale af vores viden om ”de ting, der er” (τῶν ὄντων).<sup>23</sup>

Det hænger igen sammen med, at vi intet kan vide om væren som sådan, altså Gud, hvis væsen er ubegribeligt. Den generelle skepsis mod at ville definere tingenes væsen, følger af en negativ teologi, snarere end omvendt.<sup>24</sup> Forudsætningen er et skarpt skel mellem Gud og skaberværket, det uendelige og det endelige, som godt nok allerede blev etableret i Athanasius’ forsvar for den nikænske teologi, men som nu udvikles i en anden retning.<sup>25</sup> Skellet mellem Gud og skaberværket indebærer for den kappadokiske teologi, at det teologiske sprog må forstås som konceptuelt eller *epinoetisk*, det vil sige, det benytter sig af *epinoia* (ἐπίνοια), altså begreber, der ikke angår Guds væsen, men kun Guds aktiviteter eller relationer. Det er en forståelse af sproget, som er ny i forhold til fx Athanasius, men nødvendig for at holde sig til sagen, så at sige.

Blandt de teologiske alternativer til nikænsk teologi i midten af 300-tallet var såkaldt *heteroousianisme*, den neo-arianske teologi, der hævdede at Sønnen var væsensforskellig fra Faderen, og *homoiousianisme*, der forsøgte at finde en moderat middelvej ved at hævde, at Sønnen har en vis væsenslighed med Faderen, men altså uden nødvendigvis at have *det samme* væsen. Det hører med til historien, at Basilios i første omgang tilsluttede sig det homoiousianske forsøg på en moderat middelvej mellem den neo-arianske, heteroousianske position og klassisk nikænsk, homoiousiansk teologi. Det er i sig selv en interessant pointe. Basilios er på vagt overfor det man kan kalde den nikænske ortodoksis konstante risiko for at kollapse i en modalisme, hvor Guds personer højst er fremtrædelsesformer for Gud. Vi er nødt til at kunne skelne mellem Faderens og Sønnens hypostasier – netop for at kunne tale om relationerne mellem dem. Samtidig er Basilios på vagt overfor den subordinationisme, som kendetegner arianismen over en bred kam.

<sup>23</sup> Basilios, Epistulae 16,1.

<sup>24</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 176.

<sup>25</sup> Fx Gregor af Nyssa, *Contra Eunomium* 2,1,69–70.



Den løsning, som Basilios er blevet så kendt for, er en gennemtænkning af det skel mellem væsen og hypostase, som fordømmelserne i den nikænske trosbekendelse manglede. Ordet ”væsen” svarer groft sagt til det fælles, mens ordet ”hypostase” groft sagt svarer til det særlige ved enkeltindivider.<sup>26</sup> Guds væsen kan vi kun tale om apofatisk, mens Guds personer må beskrives ud fra deres relationer.

### Nybrud: Guds enhed og relationel ontologi

Hos især Gregor af Nyssa kommer uendelighedsbegrebet til at spille en central rolle for den apofatiske forståelse af Guds væsen og enhed. For Eunomius udelukkede Guds enhed, at der kunne være en mangfoldighed af guddommelige personer. Gregor justerer derfor forestillingen om guddommelig enhed, så den så at sige kan rumme Guds forskellige hypostaser.<sup>27</sup> Gregor forklarer i sin polemik mod Eunomius, at når det handler om de guddommelige personer, så bør ”det ene” (τὸ ἓν) ikke opfattes som en singularitet (μονότητι), der udelukker en mangfoldighed af guddommelige personer, der deler det samme væsen.<sup>28</sup> Selv om Jesus jo godt nok kan sige, at ”kun én er god” (εἷς ἔστιν ὁ ἀγαθός), betyder det ikke, at Sønnen kun har del i Faderens godhed ved participation, men derimod, at Sønnen i sit væsen er god, fordi Sønnen har det samme væsen som Faderen.

Det hænger igen sammen med en forståelse af Guds godhed som ubegrænset (ἀόριστος) og dermed også uendelig (ἄπειρόν) og som sådan undefinerbar.<sup>29</sup> For Gregor kan guddommelig enhed ikke betyde, at alle udtryk for Gud er identiske eller at de kan reduceres til en væsensbeskrivelse, som fx ”ufødt”. Snarere er enhed afledt af uendelighed, og det betyder, at alle beskrivelser af Gud henviser til egenskaber, der enten må forstås apofatisk, altså defineres negativt, eller angår Guds aktiviteter i verden eller de guddommelige personers indbyrdes relationer. Guds enhed skyldes Guds uendelighed og ubegrænsethed, hvorfor enhed, som Gregor skriver, ikke automatisk indebærer singularitet. Hvis enhed forstås apofatisk som fraværet af adskillelse, indebærer det ikke nødvendigvis fx singularitet. Dermed giver den negative teologi plads til mangfoldighed i enhed og dermed det relationelle.

<sup>26</sup> Basilios, *Epistula* 214,4.

<sup>27</sup> Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity* (Oxford Early Christian Studies), Oxford: Oxford University Press 2009, 112.

<sup>28</sup> Gregor af Nyssa, *Contra Eunomium* 3,20–21.

<sup>29</sup> Gregor af Nyssa, *Contra Eunomium* 1,1,169–170.

Det er, som Maspero bemærker, netop den apofatiske forståelse af enhed – hvor enhed ikke automatisk implicerer singularitet – der gør det muligt at revurdere relationens ontologiske status. Guds uendelighed og enhed betyder, at relation, *skesis*, ikke automatisk skal forstås som et singulært væsens mere eller mindre tilfældigt forhold til en anden natur, men at det kan tænkes som noget immanent, iboende i væsenet.<sup>30</sup> I sin polemik mod Eunomius kommer Gregor mange gange ind på relationsbegrebet (85 gange ifølge Maspero), og her bliver det klart, at skal man tro Gregor, er Eunomius' forståelse af relation den mere "traditionelle", hvor relation indebærer en adskillelse i væsen.<sup>31</sup> Gregor gør det mod Eunomius klart, at benævnelsen "Søn" siger noget om Sønnens "sande og genuine relation" (ἀληθῆ καὶ γνησίαν σχέσιν) til Gud Faderen, og dermed også noget om deres "naturlige fællesskab" (τὸ κατὰ τὴν φύσιν οἰκεῖον).<sup>32</sup> I afhandlingen *Ad Ablabius* kan Gregor også tale om Helligåndens "naturlige relation" til Faderen (τὸ πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως).<sup>33</sup> Igen er pointen, at Guds væsen er ét og udeleligt, men at vi kan tale om hypostaserne ud fra deres indbyrdes relationer til hinanden, fordi der er tale om naturlige relationer.

Oftentimes kan det i kappadokisk teologi godt nok lyde sådan, at væsen og relation spilles ud mod hinanden. I en af sine teologiske taler bemærker Gregor af Nazianz, at ordet "fader" hverken refererer til Guds væsen eller aktiviteter, men til relationen, den værensmåde, der består mellem Faderen og Sønnen.<sup>34</sup> Det kunne jo lyde som om, at relation så netop ikke knytter sig til væsen, men det kan også forstås sådan, at ordet "fader" ikke siger noget om Guds væsen "i sig selv", men dog noget om den naturlige relation, der består i væsenet. Det er måske det, der ligger i formuleringen om den "værensmåde" (πῶς ἔχει), der består mellem Faderen og Sønnen.<sup>35</sup> Gregor af Nyssa forstår i højere grad denne "værensmåde" som et spørgsmål om, "hvordan det *er*" (πῶς εἶναι) snarere end, "hvad det *har*" (πῶς ἔχειν), og dermed bliver det – ifølge Maspero – klart, at Guds værensmåder er en del af Guds væsen.<sup>36</sup> Det, der så gør, at det ikke kolliderer i modalisme er,

<sup>30</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 144.

<sup>31</sup> Gregor af Nyssa, *Contra Eunonium* 1,151,1-152,1.

<sup>32</sup> Gregor af Nyssa, *Contra Eunonium* 1,1,298. Sml. Gregor af Nyssa, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*, 7,6-10.

<sup>33</sup> Gregor af Nyssa, *Ad Ablabium* 3,1,56.

<sup>34</sup> Gregor af Nazianz, *Oratio* 29,17.

<sup>35</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 161.

<sup>36</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 154; 162.

kunne man tilføje, at værensmåden ikke bare forstås som fremtrædelelsesformer, men som relationer mellem hypostaser.

Gregor af Nazianz afviser i sine teologiske taler ligesom Basilios og Gregor af Nyssa, at treenighedsteologien skulle være en rationel teori om Guds væsen. Den guddommelige enhed i mangfoldighed er snarere et ”paradoks”, der oplyser vores tænkning om Gud.<sup>37</sup> Selvom Faderen nok er ophav eller årsag til Sønnen, må vi afvise enhver tendens til subordinatisme, hvor treenigheden forstås hierarkisk. Det ”enevælde” (μοναρχία), der kendetegner treenigheden indebærer et ”naturligt ligeværd” (φύσεως ὁμοτιμία), som peger tilbage på enhed (τὸ ἓν). Selvom der nok er en numerisk forskel på Guds personer, er de ligeværdige, for der er ingen adskillelse i deres væsen.<sup>38</sup> Gregor kan også tale om Gud som ”én natur i tre individer” (μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ιδιότησι).<sup>39</sup> De tre er ét i en guddommelighed, og ”det ene” består i ”tre individer” (τὸ ἐν τρία ταῖς ιδιότησιν).<sup>40</sup> Faderen kan måske nok kaldes ”større” end Sønnen, for så vidt som Faderen er årsag og ophav til Sønnen, men Faderen er samtidig årsag til Sønnens ligeværd med Faderen.<sup>41</sup> Faderen videregiver så at sige sin enhed til Sønnen, som derfor er ét med Faderen. Det skal ikke forstås ”dialektisk” i den forstand, at Faderen føder noget, der er forskelligt fra Faderen, men som i sin forskel så alligevel identificeres med Faderen. Det apofatiske er en epistemisk kategori, som ikke svarer symmetrisk til en dialektisk ontologi. Faderen føder Sønnen ud af sit eget væsen, som netop i kraft af denne fødsel er ét med Faderen, fordi Sønnen har samme udelelige væsen som Faderen.<sup>42</sup>

Igen ser vi altså, hvordan en grundlæggende apofatisk tilgang til det teologiske sprog muliggør en forståelse af guddommelig enhed, som ikke udelukker mangfoldighed. Den nye, apofatiske forståelse af guddommelig enhed betyder, som Maspero formulerer det, at Gud ikke er tre personer på trods af sin guddommelige enhed, men at Gud er ét netop ved at være tre personer, der er gensidigt relaterede i deres fælles væsen.<sup>43</sup> Negativ teologi

<sup>37</sup> Gregor af Nazianz, *Oratio* 28,1.

<sup>38</sup> Gregor af Nazianz, *Oratio* 29,2.

<sup>39</sup> Gregor af Nazianz, *Oratio* 33,16. Det kan diskuteres om Gregor har en ”monarkiansk” treenighedslære i samme grad som Basilios og Gregor af Nyssa. Se Torrance, *The Trinitarian Faith*, 321. Beeley, *Gregory of Nazianzus*, 217.

<sup>40</sup> Gregor af Nazianz, *Oratio* 31,9.

<sup>41</sup> Gregor af Nazianz, *Oratio* 40,43. Sml. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 1,58.

<sup>42</sup> Se Steenbuch, *Lys af lys*, 79–80.

<sup>43</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 69–70.

bruges altså som argumentativ strategi, men muliggør derved det nybrud, at Guds væsen og personer nu kan forstås ud fra en relationel ontologi.

### Monarkianisme og den sociale analogi

Det er ofte, siden Harnack, blevet hævdet, at de kappadokiske teologer forstod Guds guddommelige væsen rent generisk, sådan at Faderen og Sønnen kun abstrakt set tilhører kategorien "Gud" – og for så vidt skulle den kappadokiske teologi måske ligefrem være en slet skjult homoiousianisme.<sup>44</sup> Sådan kan det da også lyde af og til, især når Basilios taler abstrakt om væsenet som det almene. Imidlertid må det abstrakte suppleres af det konkrete. Som supplement til Basilios' "abstrakte" forståelse af forholdet mellem væsen og hypostase, formulerer Gregor af Nyssa derfor en "konkret" forståelse af væsen som helheden af konkrete individer. Det sker ifølge Zachhuber allerede i det vigtige *Epistula* 38, der traditionelt tillægges Basilios, men formentlig er skrevet af Gregor af Nyssa.<sup>45</sup> Det konkrete individ er dog mere end bare en del af en masse, for helheden er jo netop, som vi har set, en helhed i kraft af relationerne mellem individerne.

Det har betydning for menneskesynet. Maspero nævner indledningsvist, at Gregor af Nyssas skarpe kritik af slaveri, som han er så kendt for, næppe havde været mulig, hvis Zachhuber har ret i, at det individuelle og personlige ikke spiller nogen særlig ny rolle i kappadokisk teologi.<sup>46</sup> Når Gregor påpeger det absurde i at opdele menneskeheden i herre og slave, er det på sin vis en radikalisering af "det almenes" betydning.<sup>47</sup> For så vidt kan Zachhuber jo nok have ret i sin bestemmelse af den kappadokiske teologis metafysik som i høj grad "klassisk". Imidlertid insisterer Gregor samtidig på det almenes konkrete virkelighed, som betyder at det almene kun findes i og med de enkeltindivider, der netop udgør det almene. Det almene er netop fuldt ud til stede i det partikulære. Ligesom hele Gud er til stede i hver enkel af de guddommelige personer, er hele menneskeheden til stede i hvert enkelt menneske. Det er det, der muliggør de næsten kantiansk klingende argumenter i Gregor af Nyssas kritik af slaveri, hvor han også

<sup>44</sup> R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh: T&T Clark 1988, 696.

<sup>45</sup> Se Zachhuber, *The Rise of Christian Theology*, 52. Gregor af Nyssa, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*. Den "konkrete" forståelse af væsenet udfoldes yderligere i Gregors *De opificio homini* og *Ad Ablabium*. Se Zachhuber, *The Rise of Christian Theology*, 52.

<sup>46</sup> Maspero, *The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, 14.

<sup>47</sup> Se Gregor af Nyssa, *In Ecclesiasten* 336.

påpeger, at det er hele menneskeheden, der sættes til salg, når ét menneske sælges som slave.

Menneskehedens enhed bliver ikke mindst klar i det, der nogle gange kaldes den sociale analogi, som udfoldes i Gregor af Nyssas *Ad Ablabium*. Ligesom menneskeheden udgør en udelelig enhed af menneskelige individer, er Gud en udelelig enhed af guddommelige personer.<sup>48</sup> Lewis Ayres og John Behr med flere har godt nok påpeget, at vi ikke skal lægge for meget i den sociale analogi.<sup>49</sup> Den kappadokiske teologi tænker ikke de guddommelige personer ud fra Guds ene væsen, men treenigheden tænkes som i den nikænske teologi ud fra Faderen som den ene Gud, der af sit væsen føder Sønnen, der derfor også er Gud. Deraf kommer enheden mellem de guddommelige personer, der ikke uden videre kan sammenlignes med enheden mellem mennesker.

Den "monarkianske" treenighedsteologi udelukker dog på ingen måde et radikalt egalitært gudsbillede og et tilsvarende egalitært menneskesyn. At Gud Faderen er årsag til resten af treenigheden, som har sit væsen *fra* Faderen, betyder ikke, at der accepteres "en grad af subordinationisme", som Zizioulas, og vist i øvrigt også Harnack, hævdede.<sup>50</sup> Det er i hvert fald en temmelig upræcis formulering. Man kunne måske tale om en "ætiologisk" subordinationisme, men det kombineres altså med en klar ontologisk og aksiologisk egalitarisme.<sup>51</sup> For menneskesynet gælder det tilsvarende, at Zachhuber nok har ret i, at det enkelte menneske i kappadokisk teologi forstås som repræsentant for "helheden", men det sker netop på en sådan måde, at den konkrete person ikke så at sige totalitært underordnes helheden. Det unikke ved den konkrete person understøttes tværtimod af den almene væsensforståelse, hvilket igen er muligt, da det væsentlige forstås apofatisk. For at være mere præcis er det Guds væsentlige frihed, enhed og relationalitet, der afspejles i menneskeheden på en måde så hvert enkelt konkret menneske må forstås som både frit og relateret.

### Afsluttende bemærkninger

Skal vi alligevel sige noget om, hvem der har "ret", kan vi bemærke, at Zizioulas nok havde ret i, at det personlige er centralt og principielt, men

<sup>48</sup> Gregor af Nyssa, *Ad Ablabium* 3,1,39–41.

<sup>49</sup> Ayres, *Nicea and its Legacy*, 344–359; John Behr, *The Nicene Faith: The Formation of Christian Theology*, vol. 2 (pt. 1 & 2), Cassell, Crestwood, N.Y., London: St. Vladimir's Seminary Press 2004, 428.

<sup>50</sup> Zizioulas, *Being as Communion*, 89.

<sup>51</sup> Se Mark Edwards, "Is Subordinationism a Heresy?", *TheoLogica* (2020), 69–86.

ligefrem at erstatte væsen med relation eller fællesskab, er nok at gå for langt. Det er rigtigt, at vi kun kan tale om Gud som relateret, men det er jo en epistemologisk og sproglig pointe, snarere end en ontologisk. Det er, som Maspero også bemærker, noget Zizioulas overser – vi kan ikke slutte af en negativ teologi, der ikke vil tale begrebsligt om Guds væsen, til at Gud så slet ikke har noget væsen. De kappadokiske teologer taler frimodigt om Guds væsen og natur, som trods en apofatisk modstand mod definitioner, ikke bare kan reduceres til fællesskab eller relationer. Kunne det det, ville der vel netop ikke være noget apofatisk, der undveg sig definitionen.

Zachhuber har derfor i hvert fald ret så langt, at Guds væsen ikke kan reduceres til en relationel ontologi. Det betyder omvendt ikke, at det almene prioriteres på bekostning af det individuelle. Maspero har givetvis ret i, at det relationelle er centralt i den kappadokiske tænkning, men spørgsmålet er om det er så radikalt nyt, som det gøres til. Man kunne nok hævde, at det relationelle spiller en principiel rolle i alle teologier, der insisterer på at talen om Gud som Fader altid implicerer en forståelse af Gud som Søn. Selvom nikænsk teologi i skikkelse af fx Alexander og Athanasius ikke havde begrebsapparatet til at tale om en relationel ontologi, er det klart at det relationelle er afgørende i deres teologi. Det, der dog også er klart, er, at en apofatisk tilgang i kappadokisk teologi er med til at muliggøre en relationel ontologi gennem en forståelse af guddommelig enhed, som noget, der ikke udelukker, men tværtimod kan rumme mangfoldighed.

Hvad så, kunne man spørge, med den gamle dikotomi mellem en ”østlig” treenighedsteologi som funderet i Guds personer, i modsætning til en ”vestlig”, der tager udgangspunkt i Guds væsen? Hvis det er den apofatiske forståelse af Guds væsen og enhed, der muliggør den relationelle forståelse af Gud, kan vi vel ikke påstå, at den relationelle eller, om man vil, den ”personalistiske” tilgang ligefrem har forrang. Tværtimod forudsætter det ene det andet på en sådan måde, at forståelsen af forholdet mellem Guds personer og Guds væsen må justeres afhængigt af den polemiske sammenhæng, hvori argumentet udfolder sig.

Det siger noget om, at trosbekendelser som den nikænske ikke i sig selv er nok – de er ikke en samling færdige dogmer, men rammerne om en diskussion, som ikke endegyldigt kan afsluttes, og som derfor stadig er aktuel.