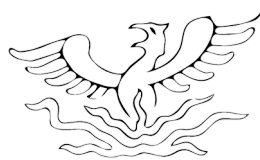


TIDSSKRIFTET FØNIX

*At tage del i Gud: Participationstanken i
oldkirkelig teologi og dens aktuelle nødvendighed*

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

FØNIX ÅRG. 2021, s. 201-223



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

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

At tage del i Gud

Participationstanken i oldkirkelig teologi og dens aktuelle nødvendighed¹

Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν ("For i ham lever vi, ånder vi og er vi") – Paulus iflg. ApG 17,28

"Det, der er til, er afhængigt af ham, der er til, og intet kan være til, som ikke har sin væren i ham, der er til (τοῦ γὰρ ὄντος ἐξῆπται τὰ ὄντα, καὶ οὐκ ἔνεστιν εἶναί τι μὴ ἐν τῷ ὄντι τὸ εἶναι ἔχον). Når altså alt er i ham, og han er i alt, hvorfor skal vi da føle skam ved mysteriets frelsesplan, der lærer os, at Gud blev menneske og, som vi tror, heller ikke nu er fjernt fra mennesket?" (Gregor af Nyssa, Or. Cat. 25)

Divergerende sandhedsbegreber, religiøs pluralisme, nihilisme, identitetspolitik og kultursammenstød. Det hævdes jævnligt, at det post-moderne samfund har ligheder med senantikken.² Vi befinder os i en situation, hvor kristendommen som før "den konstantinske vending" efterhånden har status af én obskur subkultur blandt andre. Den indlysende forskel er, at hvor kirken før middelalderen endnu havde opkomsten af en kristen enhedskultur foran sig, har vi nu denne enhedskultur bag os, som et vilkår, vi i stigende grad må tage afsked med. Det er ikke mærkeligt, hvis en oplevelse af integritetstab følger, når kirken og teologien – trods prægnante ord om Gud som verdens skaber og frelser – må lade sig underordne en sekulær opdeling af menneskelivet og samfundet i sfærer, der hævdes at kunne forstås uden den kristne teologi og kirke.³

Blandt de teologiske bevægelser, som har adresseret den fragmentering, der kendetegner det post-moderne verdensbillede, er såkaldt Radical Orthodoxy, repræsenteret ved anglikanske teologer som John Milbank og Cat-

1 Nærværende artikel er skrevet på baggrund af oplæg i forbindelse med kurset "Hvad tror du på, præst?" afholdt af Folkekirkens Uddannelses- og Videncenter april 2021. Tak til kursisterne og kursusleder Lars Sandbeck for gode kommentarer. Tak til Sasja Emilie Stopa og Søren Frank Jensen for kommentarer til artiklen.

2 John Howard Yoder, "Is There Such a Thing as Being Ready for Another Millennium?" i Miroslav Volf, Carmen Krieg, Thomas Kucharz (red.), *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann* (Grand Rapids: Eerdmanns 1996), s. 65.

3 Jeg anvender her og i det følgende begreberne "teologi" og "kirke" i bred forstand, som udtryk for henholdsvis den teori og praksis, hvori en klassisk teologisk participationstanke kan udfolde sig.

herine Pickstock:⁴ Post-moderne tænkning afviser typisk traditionel metafysik som en skjult magtdiskurs, men formår ikke at sætte noget positivt i stedet. Det er, hævder Milbank, kun klassisk teologi, der kan overvinde metafysisk reduktionisme uden at det ender i nihilisme.⁵ Som Pickstock har formuleret det, må vi med post-modernismen nok acceptere, at vores erfaringer af os selv og verden er underkastet ustabilitet og foranderlighed. Men snarere end at være et tegn på tomhed og meningsløshed, er den ubestemt, der kendetegner vores erkendelse, et tegn på vores afhængighed af en transcendent kilde, som giver virkeligheden karakter af mysterium.⁶ Intet i skaberværket besidder mening, væren og værdi i sig selv, men må modtage det fra Gud. Intet kan derfor forstås adækvat uden en teologisk forankring.

Noget tilsvarende er bagtanken med det følgende, som skal handle om den del af oldkirkelig teologi, som angår menneskets participation i Gud. I dag gør en revitalisering af participationstanken det muligt at adressere aktuelle tendenser til nihilisme og relativisme, men også identitetspolitiske problematikker, som berører kirken og teologien. Det kommer vi til, men først skal vi se på nogle af de idéhistoriske udviklinger, som har fortrængt participationstanken på vej til moderniteten, men derved også nødvendiggjort en aktuel genopdagelse af elementer fra klassisk teologi, herunder ikke mindst tanken om menneskets participation i Gud.

Participationstanken i ”klassisk” teologi

Den klassiske participationstanke udfoldes i begreber som *methexis*, *metousia* og *koinonia*, der alle kan oversættes med ”fællesskab”, ”deltagelse” eller ”participation”. Begreberne bruges i oldkirkelig teologi ofte synonymt om menneskers participation i det guddommelige Logos, Guds rige, visdom, retfærdighed, kærlighed, udødelighed og så videre.⁷ Tanken har rødder i platonsk filosofi, hvor den angår konkrete fænomeners delagtighed i evige idéer, som giver form til en ellers formløs materie, men den videreudvikles og radikaliseres i tidlig kristen teologi: Alt, der ”er”, tager i princippet del i Guds væren, og fordi alt er skabt ud af intet, *ex nihilo*, findes der ingen sfære af virkeligheden eller menneskelivet, ingen

4 For en introduktion, se Anna Marie Aagard, ”Radical Orthodoxy. En præsentation” i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 65/3 (2002), s. 196-217.

5 John Milbank, ”Only Theology Overcomes Metaphysics” i *New Blackfriars*, Vol. 76, No. 895 (1995), s. 325-343.

6 Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers 1998), s. xii.

7 Se fx Klemens af Alexandria, *Str.* 5,10,63,8.

”rest”, som kan forstås uafhængigt af skaberværkets participation i Gud. En sådan tilgang er ifølge John Milbank det eneste meningsfulde alternativ til den nihilisme, som uvægerligt præger en post-modernitet kendetegnet af fluktuerende sandhedsbegreber og fravær af dybere mening – også selvom det teologiske metanarrativ ikke i sig selv kan begrundes *in abstractum*.

Enhver, der har studeret oldkirkelig teologi, vil vide at vi, alene på grund af den mangfoldighed af teologier, der findes allerede fra de første århundreder, ikke uden videre kan tale om ”ortodoksi” eller ”klassisk kristendom” uafhængigt af senere dogmedannelse. Dog findes der en række grundmotiver, der er så gennemgående, at vi som tematikker kan tale om dem som kendetegn ved ”klassisk” teologi i bred forstand – uden nødvendigvis at kræve enighed om, hvordan de nærmere skal forstås.⁸ I klassisk teologi, således forstået, er tanken om participation et drivende princip, som binder ellers tilsyneladende forskellige temaer sammen: Forsoningslære, soteriologi, treenighedslære, skabelsteologi, negativ teologi, forståelsen af det onde som privation, antropologi, apokatastasis-læren, og så videre. Måske mest prægnant sammenfattes participationstanken i det velkendte slogan om, at ”Gud blev menneske, for at mennesket kan blive Gud”. Frelse blev i de første århundreder tænkt som kristus-participation, mens forestillingen om hele skaberværkets participation i Gud blev væsentlig i forsvaret for skabergudens godhed og skaberværkets ditto.

I den klassiske participationstanke ligger en forestilling om, at alt på en måde rummes af Gud – uden at skaberværket derved er guddommeligt i sig selv. I Det nye Testamente hedder det fx i Paulus’ tale på Areopagos i Athen, at Gud ”ikke er langt borte fra en eneste af os”, for ”i ham lever vi, ånder vi og er vi” (ApG 17,27-28). Det gentages i tidlig kristen teologi, hos fx Hermas Hyrden, der forklarer, at Gud ”rummer alting” (πάντα χωρῶν), som den ene, der ikke rummes af noget (μόνος δὲ ἀχώρητος).⁹ Irenæus kan samstemmende tale om, hvordan alt skabt rummes af Gud.¹⁰ Det kan diskuteres, om vi derved har at gøre med noget, der kan kaldes ”pan-en-teisme”¹¹. I hvert fald er Gud andet og mere end et ”noget”, som mennesket

8 At participationstanken således går på tværs af ”doctrines and authors” slås fast af Andrew Davison, *Participation in God: A Study in Christian Doctrine and Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press 2019), s. 8.

9 *Herm.*, 2.1.1.

10 Irenæus, *Adv. haer.* 4,20.

11 Begrebet stammer vist fra Schelling, der mod panteismen hævdede, at Gud skaber verden ud af det i sig selv, som er forskelligt fra Gud selv. Altså i modsætning til en pan-teisme, hvor altet og Gud er identiske, men også i modsætning til en moderne deisme, hvor Gud kun befinder sig uden for verden. Skal begrebet anvendes om oldkirkelig teologi bør det nok forstås i en noget anden forstand end i de moderne teologier, hvor verden fx hævdes at være skåret ud af det uendelige (Schleiermacher), Guds krop, den foranderlige side af Gud (process-teologi), eller lignende. Gud er i klassisk teologi radikalt forskellig fra verden, men kan netop derfor også rumme

kan forholde sig distanceret og objektivt til, for Gud er snarere det livs-element, om man vil, som vi har vores liv og væren i, og dermed forudsætningen for, at vi overhovedet kan forholde os til verden og os selv i det hele taget.

Helt central i den tankegang bliver historien om Moses, der fra tornebusken hører Gud beskrive sig selv som ”den, der er” eller ”den værende” (ὁ ὢν), som det hedder i Septuagintas oversættelse (2 Mos 3,14). Allerede den jødiske filosof Filon af Alexandria (ca. 25 f.Kr.-50 e.Kr.) forstod Guds ord til Moses ud fra en platonisk-inspireret ontologi, hvor Gud er selvberørende ”væren” (τὸ ὄν), der giver væren til alt, der er til.¹² I forlængelse af Filon kunne kristne teologer forklare, at alt, der er til, deltagende i ”den, der er”. Det er ifølge Origenes den pointe, der går igen, når Paulus i romerbrevet siger, at ”Ordet er dig nær, på dine læber og i dit hjerte” (Rom 10,8).¹³ Dermed siger Paulus, at Kristus er i menneskers hjerter, for så vidt de tager del i det guddommelige Logos. Vi har en relation til Gud fordi vi som levende og tænkende væsner tager del i Guds Logos, der er livet selv.

Ligesom Filon slog kristne teologer samtidig fast, at hvad Gud er i sig selv, kan vi ikke begribe. Som den fundamentale virkelighed, der giver liv og væren til alt andet, kan Gud ikke i sig selv gøres til genstand for rationelle beskrivelser. Vi kan dog sige noget indirekte om Gud, fordi skaberværket på grund af sin participation i Gud vidner om Guds visdom, væren, godhed, og så videre, som det tager del i. Fordi alt har sin værdi og væren til låns fra Gud, består der, som Thomas Aquinas (1225-1274) senere forklarede det, et analogisk forhold mellem skaberværket og skaberen.¹⁴ Det sprog, som vi bruger til at beskrive skaberværket, kan kun bruges om Gud i overført betydning, men uden at det af den grund mister sin mening i tvetydighed. Verden er meningsfuld, fordi den ikke har sin mening i sig selv, men i og fra den Gud, som har skabt og opretholder den.

Teologisk forfaldshistorie

Den nihilisme, som ifølge radikalortodoksien til gengæld kendetegner det post-moderne samfund, følger ikke bare af et sekulært verdensbillede. Det sekulære verdensbillede er nemlig selv et produkt af teologiske udviklinger, som påbegyndes allerede i senmiddelalderen. Hvor verden før kun

verden, fordi Gud som skaber ikke står overfor verden som et ”noget” på samme plan som det skabte. Se også Niels Henrik Gregersen, *Ind i fællesskabet: En samtidsteologi om gudsriget og det evige liv* (København: Eksistensen 2021), s. 43; s. 71.

12 Filon, *De Vit. Mo.* 1,75; Filon, *De Mut. Nom.* 7,10.

13 Origenes, *De princ.* 1,3,6

14 Fx Thomas Aquinas, *STI*,13,5.

kunne forstås i relation til Gud, forsøges naturen og mennesket i stigende grad forstået i egen ret.¹⁵ Blandt hovedskurkene nævnes ofte franciskanermunken Duns Scotus (ca. 1265-1308), der afviste thomismens analogiske værensbegreb til fordel for et ”univokt” værensbegreb og den teologiske voluntarisme, som fulgte deraf. Grundtanken hos Scotus er, at Gud kan siges at være til på samme måde som alt andet, der er til, fordi værensbegrebet er entydigt, univokt. Deraf følger, at Gud nu ikke længere kan forstås som den væren, hvori alt andet parteciperer, men bliver et værende på linje med andre. Verden står nu ikke længere i relation til Gud i kraft af participation, men det, der forbinder Gud med skaberværket er alene Guds almægtige vilje. Hvor Guds almægt – eller mere præcist hans *pantokrati* eller alherredømme – traditionelt kunne forstås som det, at Gud opretholder verden i kraft af skaberværkets participation i Gud, bliver Guds almægt nu til en arbitrær, ubunden og uudgrundelig vilje.¹⁶

En sådan teologisk voluntarisme videreudvikles hos William af Ockham (1287-1347), der med sin berømte ragekniv bortskar al angiveligt overflødig metafysisk spekulation.¹⁷ Noget af det, der måtte lade livet, var klassisk participationsontologi. Tingene har ikke deres egenskaber ved participation i evige, guddommelige idéer. Almenbegreber er derfor blot benævnelser, som vi bruger til at kategorisere ting, der ellers er uden indbyrdes relation. Ganske interessant er i den forbindelse Ockhams argument mod ”menneskeheden” som ontologisk virkelighed. Ockham hævder, at da Gud kun frelser nogle få mennesker, kan der heller ikke findes en fælles ”menneskehed”, for gjorde der det, måtte Gud enten frelse alle eller ingen.¹⁸ Hvis alle mennesker har del i et fælles væsen ville Gud ikke kunne tilintetgøre ét menneske uden at tilintetgøre alle. Hos en tidlig teolog som Gregor af Nyssa (335-395), fandtes ellers den opfattelse, at netop fordi alle mennesker parteciperer i en fælles menneskehed, må alle mennesker også blive genstand for Guds frelse, når Gud, som Paulus udtrykker det, til sidst bliver ”alt i alle” (1 Kor 15,28). Men ifølge Ockham kan Kristus ikke tage del i en fælles menneskehed, for så ville han også tage del i de fordømtes menneskelighed, hvilket ifølge Ockham ville være absurd. Læren om en dobbelt

15 Blandt andet peger radikalortodoksien i forlængelse af Henri du Lubac og *nouvelle theologie* på, hvordan disputer om nadverteologi i middelalderen samt en gradvis sekularisering af kirkens indre liv medførte teologiske forandringer, som kom til at række langt videre og indvarsle moderniteten med de dualismer og dikotomier, som den indebærer. Se Hans Boersma, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry* (Grand Rapids: Eerdmans Pub. 2011), s. 52ff.

16 Se Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers 1998), s. 121ff.

17 Se Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge: MIT Press 1985), s. 153.

18 Ockham, *Op. Phil.* 1,15.

udgang, og den bagvedliggende augustinske prædestinationslære, bliver med andre ord en direkte begrundelse for at afvise klassisk participations-ontologi.¹⁹

Fra et semiotisk perspektiv sker der med nominalismen en adskillelse af tegn og betegnet. Participation betyder semiotisk set, at tegnet tager del i det betegnede, som derfor er nærværende i tegnet. Derfor ryger participationen også, når tegn forstås som arbitrære symboler, der kun per konvention refererer til en virkelighed forskellig fra tegnet. Ontologisk set fører nominalismen til en form for metafysisk individualisme. Som det ofte bemærkes bliver den yderste konsekvens en afsakralisering af verden, fordi skaberværket nu ikke længere kan siges at have sin væren ved participation i Gud, men må være til i egen ret.²⁰ Stadigt skarpere skel mellem Gud og verden, tro og viden, overnaturligt og naturligt, betyder, at fornuften henvises til sit eget domæne, mens naturen også efterhånden forstås uafhængigt af teologien. Det hævdes ofte, at den moderne rovdrift på naturen har rødder i kristendommen og det bibelske verdensbillede, hvor mennesket skabes til at herske over naturen. Meget tyder dog på, at historien om menneskets herredømmeforhold til naturen er mere kompliceret end som så: Det er først når skaberværket ikke længere forstås ud fra sin participation i Gud, at det efterhånden selvstændiggøres og dermed bliver genstand for tingsliggørelse og nyttetænkning.²¹

Participationstankens genkomst

Protestantismen tillægges ofte æren såvel som skylden for mange af de træk, der kendetegner det moderne verdensbillede, men en række forandringer havde altså allerede fundet sted i senmiddelalderens teologi og filosofi, som lagde grunden for de i moderniteten skarpe dikotomier mellem tro og viden, åndeligt og sekulært, naturligt og overnaturligt. Det er nu ikke fordi participationstanken helt forsvinder med reformationen. Tværti-

19 Moderne individualisme har for så vidt rødder helt tilbage til augustinsk prædestinations- og udvælgelseslære, hvor frelse kan forstås som den enkeltes udfrielse af den fordømte menneskemasse, *massa damnata*.

20 Se Hans Boersma, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry* (Grand Rapids: Eerdmans Pub. 2011), s. 79ff.

21 Se Ole Jensen, "Speciesistisk kristendom" i *Tidsskriftet Fønix*, årg. 2019, s. 267-286. Fx kunne Klemens af Alexandria i det andet århundrede tale malende om, hvordan den bløde blomstereng med sine skønne farver og dufte hylder Gud, men af samme grund afvise, at man skulle plukke blomsterne for at bruge dem til noget fordi de derved mister den mening, de allerede har. Klemens, *Paed.* 1.8.. Gregor af Nyssa bemærkede det absurde i at grave efter guld, som jo nok var lagt i jorden for at det skulle ligge netop der. Mennesket har med andre ord kun ret til at gøre brug af naturressourcer i den grad det faktisk har brug for det. Se Gregor, *In Ecc.* 4.

mod dukker den op i nye former.²² Fx kan nævnes pietismens noget særprægede ikonografi, hvor hele dagliglivet ligesom kan tage ophold i Kristi sidesår, ligesom også filosofiske tendenser til panenteisme og fx personalisme fra romantikken og frem kan forstås som nye former for participationstænkning.²³ En række bevægelser også i romersk-katolsk og østortodoks teologi har i det tyvende århundrede ligeledes genbrugt klassisk participationstænkning som led i et mere omfattende *ressourcement* af klassisk teologi.²⁴

Det ville derfor være for letkøbt at afvise moderniteten som en forfaldshistorie *en masse*, men det er afgørende, at når former for participationstænkning dukker op i moderniteten er det ofte som modreaktion og randfænomen. Pointen i blandt andet radikalortodoksiens modernitetskritik er, at der i moderniteten i det mindste må siges at være en stærk en tendens i retning væk fra en klassisk participationstanke mod stadig mere differentiering og fragmentering, der til sidst udelukker at konkrete fænomener i verden kan have en dybere mening og merværdi. I postmoderniteten kulminerer denne bevægelse i alskens former for relativisme, nihilisme, voldsontologi og negativisme.²⁵

Teologien er ikke uberørt af disse tendenser, for som nævnt har moderniteten rødder netop i teologiske udviklinger fra senmiddelalderen og frem. Elementer af nominalisme og teologisk voluntarisme går i teologien således igen i moderne anti-metafysiske gudsbegreber. Tænk blot på den dialektiske teologis skarpe skel mellem mennesker og Gud, som kun ken-

22 Luther erklærede sig for at være på "Ockhams hold" ("Sum occamice factionis"). Se Martin Luther, *Tischreden, Vol. VI* (Weimar: H. Boehlau 1912-1921), s. 195. Og dog er Guds allestedsnærvær et gennemgående tema hos Luther. Givetvis er der plads til en form for participationstanke i luthersk teologi i kraft af forestillingen om en udveksling af egenskaber (*communicatio idiomatum*) mellem den troende og Kristus. Se Sasja Emilie Mathiasen Stopa, *Soli Deo Honor et Gloria. Honour and Glory in the Theology of Martin Luther* (LIT Verlag 2021), s. 126ff. Det kan måske diskuteres hvorvidt forestillingen om udveksling af egenskaber kan forstås som en omformulering af participationstanken på delvist nominalistisk grund, hvor der ikke er nogen egentlig participation i klassisk ontologisk forstand, men dog relation. At vi har vores væren i Gud er også en tanke, der findes i Jean Calvin, *Inst.* I,1,1.

23 Personalismen, som den findes hos fx Martensen og Berdjajev, lægger vægten på det personlige, som imidlertid i modsætning til individualismen forstås i højere grad relationelt og participatorisk.

24 Fx kan nævnes, som ovenfor, franske Henri du Lubac (1896-1991) og dele af *nouvelle theologie*. Den russiske teolog Sergei Bulgakovs (1871-1944) sofiologiske spekulationer er også et godt eksempel. Se Sergeri Bulgakov, *The Lamb of God* (Grand Rapids: Eerdmanns 2002).

25 Det er en af hovedpointerne hos John Milbank, at vold og negation i moderne tid forstås som en ontologisk forudsætning for orden, positivet og kreativitet, i modsætning til en klassisk kristen ontologi, der hviler på fred, etc. Se John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell 1991). Se også Johannes Aakjær Steenbuch, "På sporet af 'intet': Negativ teologi og negativismens genealogi" i *Tidsskriftet Fønix*, årg. 2020, s. 123-142.

des gennem det negative aftryk, som åbenbaringen efterlader.²⁶ Tænk også på danske K. Olesen Larsens udtryk, at "Gud er, at der er ansvar", som på sin vis fører voluntarismen ud i sin yderste konsekvens ved at reducere gudsbegrebet til abstrakt moral. Gud er her ikke verdens ophav eller grund, men simpelthen en fordring til mennesket om at tage ansvaret på sig.²⁷ At verden er skabt betyder i denne teologi simpelthen, at verden er gudløs. Gud er kun negativt til stede, som fraværende i verden.

Bag den modernistiske teologis minimalistiske reduktion af evangeliet til ren metafysisk "tiltale", der kræver eksistentiel afgørelse, lurer Rudolf Bultmanns indflydelsesrige eksistensteologi: Det "mystiske" sprog hos Paulus er mytologisk og skal afmytologiseres, for når Paulus taler om, hvordan mennesket i Kristus er en "ny skabning", er der ikke dermed tale om en magisk eller mystisk transformation af mennesket, men om at mennesket får en ny forståelse af sig selv. At de troende ifølge Paulus forenes i Kristus skyldes ikke deres ontologiske delagtighed i en fælles natur, men simpelthen at forkyndelsen af Kristi død og opstandelse af troen gribes som ny eksistensmulighed.²⁸ Det er klart, at sådan et kristendomssyn ikke levner meget plads for metafysisk refleksion, hvorfor en revitalisering af den klassiske participationstanke forudsætter, at der kan formuleres et alternativ til de nominalistiske præmisser, som store dele af det moderne verdensbillede hviler på.

At det ikke uden videre kan lade sig gøre at forstå participationstanken uafhængigt af klassisk ontologi, kan der findes gode eksempler på. Da det såkaldte "nye perspektiv" på Paulus i første omgang blev fremført med E.P. Sanders' skelsættende bog om Paulus og jødedommen, var det netop eksistensteologiens afmytologisering af participationstanken, der stod for skud. Sanders bemærkede den øjensynlige diskrepans mellem den juridiske sprogbrug hos Paulus, hvor Kristus er død for os (Rom 5,8), og så den mere participatoriske sprogbrug hos Paulus, hvor den troende siges at være død sammen med Kristus (fx Rom 6,8).²⁹ Når Paulus fx kan tale om, at de troende er døde "med" Kristus, og at dem, der er "i Kristus" er "nye skabninger", kan det ikke bare afvises som mytologisk sprog, som skal afmytologiseres. Det må i stedet forstås sådan, at kristne gennem troen på en eller anden måde tager del i Kristus.

26 Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) (Theologischer Verlag Zürich 1922). Det hører dog med til historien at kristusparticipation bliver central for Barth. Se Adam Neder, *Participation in Christ: An Entry into Karl Barth's Church Dogmatics* (Westminster John Knox Press 2009).

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

28 Bultmann, *Theology of the New Testament, vol. I* (K. Grobel: New York 1952), p. 302.

29 E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM Press Ltd 1977), s. 519ff.

Sanders trak til dels på Albert Schweizer, der havde talt om Paulus' teologi som en "kristusmystik", hvor omdrejningspunktet er det fællesskab, *koinonia*, med Kristus, som de troende har gennem Ånden. Imidlertid kom Sanders ved den lejlighed ikke meget nærmere en forståelse af, hvad participation egentlig er. Sanders beklagede således manglen på et sprog, der kan beskrive participationen i Kristus uden, at det ender i enten kosmologisk og magisk spekulation, eller i et rent eksistentielt spørgsmål om ny selvforståelse på den anden.³⁰ Til klassisk participationsontologi hører ellers netop et analogisk sprog, der befinder sig et sted mellem det entydige og det rent symbolske – og det var, som radikalortodoksien utrætteligt påpeger, det sprog, der fra senmiddelalderen og frem røg med det univokke værensbegreb. Det er derfor oplagt igen at se nærmere på teologien efter Paulus, for her er participation i Kristus, netop det centrale.³¹

Frelse som participation

I en berømt passage i sit skrift mod kætterne forklarer Irenæus, hvordan Kristus kom for at frelse alle "gennem sig selv" og derfor gennemlevede alle menneskelivets faser, for på den måde at kunne helliggøre alle slags mennesker.³² Hos Irenæus er det overordnede perspektiv den rekapitulation eller *anakephalaisis* af alting i Kristus, som der tales om i Efeserbrevet. Her hedder det i første kapitel hedder, at "Guds viljes hemmelighed" var "den gode beslutning [...] at sammenfatte" alt i Kristus (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ) (Ef 1,9-10). Kristus frelser mennesker ved at forene sig med hele menneskeheden, som derved sammenfattes – altså "rekapituleres" – i Ham.

At frelsen således allerede er påbegyndt i og med inkarnationen indfanges i den senere formulering, at "det, der ikke er antaget, kan ikke frelses", som kendes fra blandt andre Gregor Nazianzen i det fjerde århundrede.³³ Sammenhængen er her polemikken mod de teologiske bevægelser, som

30 E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM Press Ltd 1977), s. 522. N.T. Wright har også peget på participation i gudsriget som evangeliets kerne, men Wrights anti-platonisme afskærer ham fra klassisk participationstænkning. Også Troels Engberg Pedersen afviser, at der skulle være tale om kristusmystisk i Paulus' teologi. Se Troels Engberg Pedersen, *Paulus om identitet* (København: Gyldendal 2020), s. 44.

31 Mit "take" her er inspireret af Ben C. Blackwell, "Two Early Perspectives on Participation in Paul: Irenaeus and Clement of Alexandria" i Kevin Vanhoozer, Michael Thate, Con Campbell (red.), *'In Christ' in Paul: Explorations in Paul's Theological Vision of Union and Participation* (Tübingen: Mohr Siebeck 2015).

32 Irenæus, *Adv. haer.* 2,22,4.

33 Gregor Nazianzen, *Ep.* 101.

hævdede, at Kristus nok havde et menneskeligt legeme, men dog et guddommeligt sind i stedet for en menneskelig sjæl. Men, pointerer Nazianzen, det er netop hele menneskets natur, som Gud forbinder sig med for at frelse hele mennesket. Det, der binder alle frelseshistoriens begivenheder sammen, er med andre ord foreningen af Guds og menneskets væsen i Kristus, hvormed mennesket får mulighed for at participere i Gud.

”Gud blev, hvad vi er, for at vi kan blive, hvad han er”,³⁴ forklarer Irenæus med en velkendt formulering. Gud blev med andre ord menneske, for at mennesket kan blive Gud – ikke i sig selv, forstås, men ved participation i Guds guddommelighed. Den tanke kendes også fra Athanasius af Alexandria, der i sin bog *Om inkarnationen* udfolder og radikaliserer den participatoriske sprogbrug fra Paulus. Forudsætningen for menneskets frelse er død og opstandelse med Kristus. Athanasius fremhæver således ræsonnementet fra Andet Korintherbrev, hvor Paulus forklarer, at ”når én er død for alle, er de alle døde” (2 Kor 5,14-15), som læses sammen med Hebræerbrevet, hvor det hedder at Kristus ”tog del” (μετέσχευ) i ”børnene” af ”kød og blod” for at befri dem fra dødens magt (Heb 2,14).³⁵ Kort sagt er tanken også for Athanasius, at Guds Ord, ved at blive menneske, har taget del i menneskets natur, for at mennesket kan komme til at tage del i Guds natur.

Det er velkendt siden blandt andre Gustaf Aulen, hvordan klassisk forsoningslære på væsentlige punkter adskiller sig fra senere former.³⁶ Vi kan tale om en rekapitulationslære, som hos Irenæus, men det egentligt væsentlige er participationen i Kristus. Forsoningen drejer sig kort sagt om menneskets participation i Kristi død og opstandelse. Athanasius udfolder tanken, når han skriver, at alles død (ὁ πάντων θάνατος) blev fuldendt (ἐπληροῦτο) i Herrens legeme (ἐν τῷ κυριακῷ σώματι).³⁷ Gregor af Nazianzen bygger videre på tanken, når han forklarer, at Jesus’ øjensynlige gudsforladthed på korset ikke skyldes et brud mellem Faderen og Sønnen, men at hele menneskeheden taler i Kristus på korset.³⁸ Forsoningen er på den måde mere end en forensisk transaktion, selv hvis et juridisk sprog i en snæver vending kan bruges metaforisk om den participation i Kristus,

34 Irenæus, *Adv. haer.*, 5.

35 Athanasius, *De in.* 10. Bemærk at det i den danske bibeloversættelse fra 1992 hedder, at ”[s]iden børnene alle er af kød og blod, måtte han også blive det ligesom de”, men herved utydeliggøres det, at Kristus ikke bare blev kød og blod ”ligesom” menneskene, men at han faktisk participerede eller tog del (μετέσχευ) i deres kødelighed.

36 Gustaf Aulen, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* (1931/Wipf & Stock 2003).

37 Athanasius, *De in.* 20,3-4.

38 Gregor, *Or.* 30,5.

som er forsoningens hovedsag. Forsoning må forstås som genforening (på engelsk ”at-one-ment”) af det brudte: at mennesket igen får mulighed for at tage del i Guds Ord, som det er skabt til.

Selvom det juridiske sprog allerede findes især hos latinske teologer som Tertullian, er det først efterhånden som participationstanken køres ud på et sidespor i senmiddelalderens skolastiske teologi, at en mere forensisk forståelse af forsoning og frelse vinder frem, godt hjulpet på vej af Anselms ”objektive” forsoningslære.³⁹ Forsoningen bliver nu enten en rent juridisk størrelse, et regnskab, der skal gå op, eller det bliver, som i former for spiritualisme og pietisme, en psykologisk oplevelse af en indre, åndelig død og opstandelse med Kristus – hvis man da ikke helt afviser at tale om forsoning, fx med henvisning til, at mennesket aldrig kan falde ud af Guds kærlighed.⁴⁰ Men her er tanken altså i ”klassisk” teologi, at mennesket forsones med Gud ved at blive bragt tilbage i det participationsforhold til Gud, som mennesket var skabt til i første omgang.

At korset drejer sig, ikke bare om Jesus’ død i vores sted, men om vores død med ham, er en tanke, som i nyere tid findes i Karl Barths sene teologi, som trods inspiration fra Athanasius dog vedbliver at kæmpe med et traditionelt skel mellem det ”objektive” og det ”subjektive”: Forsoningen er en objektiv realitet for alle mennesker, men skal dog alligevel blive en subjektiv realitet for det enkelte individ.⁴¹ Participationstanken gør det muligt at opbløde skellet mellem det objektive og det subjektive. Origenes er i sin kommentar til Paulus’ Romerbrev (den første egentlige af slagsen) opmærksom på den mulige dobbeltbetydning, når Paulus taler om menneskers troløshed og Guds trofasthed (Rom 3,1-4).⁴² Guds trofasthed kan betyde Guds tiltro til mennesker, men også den tro, hvormed mennesker tror på Gud. Selvom troløshed er en menneskelig mulighed, ændrer det ikke ved Guds trofasthed, og mennesker kan tro ved at tage del i Guds trofasthed. Noget lignede gælder, når Paulus taler om, hvordan ”Guds kærlighed er udgydt i vore hjerter ved Helligånden” (Rom 5,5). Origenes forstår det sådan, at vores kærlighed til Gud er den selvsamme kærlighed, som Gud elsker os med. Det subjektive og objektive er altså to sider af samme sag, for Guds kærlighed er den kærlighed, som vi participerer i, når vi tager del

39 Det kan dog diskuteres om ikke Anselms formuleringer i *Cur Deus Homo?* bør forstås metaforisk eller analogisk, snarere end som en rationel forklaring af forsoningen. Se David Bentley Hart, ”A Gift Exceeding Every Debt: An Eastern Orthodox Appreciation of Anselm’s *Cur Deus Homo*” i *Pro Ecclesia*, Vol. VII, no. 3 (1998), s. 333ff.

40 Se fx Lau Sander Esbensen, *Gud er kærlighed: Kristendommen mellem kærlighed og død* (Det femte forlag 2020). Problematikken diskuteres også i Johannes Værge, *Guddommeligt uorden* (København: Eksistensen 2016).

41 Karl Barth, *Church Dogmatics* VI.1, §58. s. 149.

42 Origenes, *In Rom.* 2,14,15.

i den guddommelige natur (jf. 2 Pet 1,4).⁴³ Retfærdiggørelse ”ved tro” må tilsvarende forstås som participation i Kristi retfærdighed i kraft af troen, som nok er en nådegave fra Gud, men som det samtidig er menneskets ansvar at forblive i.⁴⁴

Tanken om frelse som participation i Kristus sætter sig også spor i læsningen af Jesus’ lignelser. Fx blev lignelsen om den barmhjertige samaritaner af Klemens og Origenes ikke så meget læst som en primært moralsk belæring, men som en historie om Kristus, der som samaritaneren er den ”næste”, der kommer os til undsætning, når vi ligger i grøften sårede af synd og død. At elske vores næste betyder at elske Kristus, der har frelst os, men det er kun fordi vi allerede har fået del i Kristus, at vi kan tage del i hans gerning i verden ved at gå hen og ”gøre ligeså”.⁴⁵ Man kunne her lægge til, at Jesus’ moralske belæringer af samme grund ikke bør læses ud fra en forsimplet modsætning mellem ”lov” og ”evangelium”, men som godt nyt om, at det i kraft af ham er blevet muligt at tage del i gudsri- get og alt det, der hører til.

”Kun Gud er god”

Hvis frelse er at blive bragt tilbage i det participatoriske fællesskab med Gud, som mennesket i første omgang er skabt til, kaster den participatoriske læsning af evangeliet uundgåeligt lys over teologiens øvrige temaer. Når soteriologien er participatorisk, må fx skabelsteologien også blive det. Når Paulus kan sige om Gud, at ”fra ham og ved ham og til ham er alle ting” (Rom 11,36) er det ifølge Origenes hele skabelses- og frelseshistorien, der udtrykkes, for alt er fra Gud og alt opretholdes ved ham, mens alle, der frelses, er ”i” Gud.⁴⁶ Når Paulus taler om, at Gud ”kalder på det, der ikke er til, så det bliver til” (Rom 4,17), betyder det, at hedningerne, som før har manglet participation i ”den, der er”, nu får mulighed for at tage del i Gud.⁴⁷

Det kunne hævdes, at Origenes hermed læser filosofiske begreber ind i noget, der snarere bør forstås rent pagtsteologisk. Men det er umuligt at isolere og pille de filosofiske forudsætninger ud af sproget.⁴⁸ Opgaven er at

43 Origenes, *In Rom.* 4,9,10.

44 Origenes, *In Rom.* 4,5,3; 3,9,4. Se også Origenes, *In Rom.* 4,8,8.

45 Se Klemens, *Quis div.* 28.

46 Origenes, *In Rom.* 3,10,3.

47 Origenes, *In Rom.* 4,5,12.

48 Fx Justin Martyr og Klemens af Alexandria opfattede kristendommen som ”den sande filosofi”. Se George Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity* (Cambridge: Acumen Publishing 2014).

bruge det i ikke-kristen kultur og filosofi, som er anvendeligt i forsvaret for evangeliet. Origenes forklarede, at kætteriernes egentlig ikke skyldes filosofisk indflydelse, men tværtimod uviljen til at læse bibelen filosofisk. Det er nemlig kun, når Det gamle Testamente læses bogstaveligt, at skaberguden som i markionismen synes ond og utilregnelig. Mod den opfattelse, at skaberguden måske nok kan beskrives som streng og retfærdig, men i hvert fald ikke som god, blev det i Origenes' *De principiis* en afgørende pointe, at Guds retfærdighed og godhed ikke udelukker hinanden, men at de er to sider af samme sag. Vi erfarer kun Gud som streng og retfærdig, når vi undlader at tage del i det gode, som kommer fra Gud.

Et væsentligt argument for participationstanken er, at "[i]ngen er god undtagen én, nemlig Gud", som Jesus gør det klart for den rige mand (Mark 10,18). Hvis skaberværket besad væren og værdi i sig selv, ville det være guddommeligt på linje med Gud. Men hvis skaberværket omvendt slet ingen væren og værdi havde, ville der kun være Gud, og så ville vi stå tilbage med en form for panteisme, hvor Gud er identisk med altet. Skal vi på én gang fastholde et principielt skel mellem skaber og skaberværk samtidig med, at vi insisterer på, at kun Gud er god, må vi konkludere, at skaberværket kun har sin værdi til låns fra Gud. Der er ikke noget godt, som ikke kommer fra Gud, men alt, der kommer fra Gud, er derfor netop også godt.

Således gør Origenes det i sin apologi mod Celsus klart, at intet godt sker for mennesker uden Guds hjælp, hvilket fx også må gælde, når læger helbreder mennesker.⁴⁹ For så vidt er Gud allerede på spil overalt i verden. Gud står ikke bag det onde, for Gud er alene kilden til det, der er til, mens det onde må betragtes som privation, altså fravær af participation i væren, intet. Den tanke udfoldes i Origenes' kommentar til Johannes-evangeliet: "Alt blev til ved ham", som det hedder i Johannes-prologen (Joh 1,2), men når det tilmed hedder, at "uden ham blev intet til af det, som er", skal det forstås sådan, at fordi det onde er uden for væren, kan det ikke være skabt ved Guds Logos.⁵⁰ Gud står ikke bag det onde, for Gud er god. Guds almagt eller *pantokrati*, må af samme grund ikke forstås voluntaristisk, som en alt-determinerende, arbitrær suverænitæt, der ligesåvel kunne gøre ondt som godt.⁵¹ I stedet rummer og opretholder og sørger Gud som "pantokrator" for alting *per filium*, Sønnen, Guds Logos, som regerer ved sin visdom, snarere end med vold og nødvendighed.⁵²

49 Origenes, *Con. Cel.* 1,9.

50 Origenes, *In Joh.* 2,92-93.

51 Forståelsen af Guds almagt som en uudgrundelig, alt-determinerende vilje forbindes i høj grad med prædestinationslæren, som den udvikles fra den sene Augustin og frem.

52 Origenes, *De princ.* 1,2,10.

Gregor af Nyssa kan i sin kateketiske tale tilsvarende hævde, at netop fordi Gud ”kan alt” (πάντα δὲ δυναμένην), så kan Gud ikke vende sig mod det onde, som jo er fraværet af participation i Gud.⁵³ Almagt er netop magten til at rumme og opretholde og give liv til alt, der er til, mens det onde er bruddet, destruktionsen, ødelæggelsen af den sammenhæng og helhed, der findes i Gud.

Participation og negation

Det hører med til historien, at participationstanken skal afvejes af en negativ teologi. Fordi vi kun har del i Guds virkelighed ved participation og ikke af natur, er der på én gang et uendeligt nærvær og en uendelig afstand mellem Gud og menneske. En negativ eller apofatisk teologi er derfor et nødvendigt sidestykke til enhver participationsontologi, hvis tanken om skaberværkets delagtighed i Gud ikke skal kollapse i ren immanens eller panteisme. Især de kappadokiske teologer er kendt for skellet mellem Guds uendelige, uudsigelige væsen eller *ousia*, som vi kun kan beskrive indirekte gennem negationer, på den ene side, og Guds aktiviteter eller *energeia*, som vi kan tage del i og derfor også til dels begribe og beskrive, på den anden. Som det uendelige gode er Gud væsentlig set helt og aldeles forskellig fra mennesker, forklarede Gregor af Nyssa, men mennesket kan netop derfor også tage del i Gud, uden at Gud af den grund formindskes eller forstørres.⁵⁴

At alting parteciperer i Guds væren betyder naturligvis ikke, at Gud er sammensat af dele, selvom begrebet om participation eller delagtighed kan misforstås sådan, men at Gud som skaber er den bagvedliggende, udelelige og derfor uendelige virkelighed, hvorfra alt andet låner sin væren. Men det betyder af samme grund, at der må være en radikal forskel på Gud, og det skaberværk, som parteciperer i Gud. Der er en uoverstigelig afstand mellem Guds og menneskets væsen, for som skaber og skabt er Gud og mennesket af vidt forskellig natur.⁵⁵ Mennesket har ikke væren og værdi i sig selv, men kan kun modtage, hvad det har, fra Gud. Mennesket er i sit væsen et billede af den guddommelige natur, forklarer Gregor af Nyssa, men hvis billedet ikke udviste en forskel i forhold til det, som det er et bil-

53 Gregor, *Or Cat.* 1,8.

54 Gregor, *In Cant.* 8,246.

55 Gregor af Nyssa, *Con. Eun.* 2,69.

lede af, ville billedet være identisk med det, som det afbilleder.⁵⁶ Participation betyder ikke et sammenfald i identitet, men at noget har sin identitet i noget andet end sig selv.

Det er netop, fordi Gud er den virkelighed, hvori vi ånder, lever og er (ApG 17,28), at Gud ikke er én ting blandt andre, som vi kan forholde os objektivt og distanceret til. Fordi Gud er forudsætningen for vores eksistens, kan Gud kun beskrives i relation til sine aktiviteter i verden. At Gud er forudsætningen for vores tilværelse betyder, at vi ikke kan komme ”bag-om” Gud. At Gud er ”førsteprincippet” for alting betyder, som allerede Klemens af Alexandria pointerede, at Gud væsentlig set kun kan være genstand for tro, men ikke diskursiv fornuft.⁵⁷ Negativ teologi understreger det forhold ved at sætte en grænse for menneskets spekulation, hvilket altså ikke må forveksles med de tendenser i moderne teologi, der helt vil adskille Gud og verden. At Gud væsentlig set er uendelig og derfor ubegribelig, er også noget ganske andet end den senere forestilling om en ”skjult gud” eller en skjult side af Gud, der udvirker alt det onde i verden. Guds ubegribelighed skal tværtimod forstås sådan, at der altid er mere at sige om Gud, fordi der ingen grænser er for Guds godhed.⁵⁸

Fordi der altid består en uoverstigelig afstand mellem Gud og mennesket, selvom mennesket kan tage del i Gud, kan Klemens beskrive troen som en uendelig bevægelse ”i” Kristus.⁵⁹ Og fordi sprog og ontologi hænger sammen, fordi den menneskelige tænkning forudsætter en participation i Guds Logos ved hvilken verden også er skabt, må det også afspejle sig ved en bevægelse i det teologiske sprog. Nødvendigheden af metaforisk og analogisk sprog, når vi taler om Gud, følger netop af, at vi er spændt ud mellem en uendelig afstand og et nærvær til Gud. Den amerikanske, katolske teolog Robert Sokolowski har formuleret det sådan, at der på grund af den dobbelthed, som kendetegner den ”kristne distinktion mellem Gud og alt andet”, altid må løbe en negationslinje gennem alle vores positive udsagn om Gud.⁶⁰ Gregor af Nyssa forklarede det sådan, at der for de fleste begreber gælder en begrebsmæssig lighed mellem det menneskelige og det guddommelige, som imidlertid bag denne lighed samtidig åbenbarer vidt

56 Gregor, *Or Cat.* 21.

57 Klemens, *Str.* 4,25,156,1.

58 Se Giulio Maspero, Lucas F. Mateo-Seco & Giulio Maspero (red.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden: Brill 2009), s. 424.

59 Klemens, *Str.* 5,71,3. At der allerede for Klemens virkelig er tale om bevægelse, der aldrig når et endegyldigt mål af perfektion, understreges af Arkadi Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis* (Peter Lang Publishing 2002), s. 160.

60 Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Catholic University of America 1994), s. 198.

forskellige betydninger.⁶¹ Fordi participation i Gud aldrig bliver til et fuldstændigt sammenfald mellem det endelige og det uendelige, kan teologien heller aldrig blive færdig med at beskrive sin genstand.⁶²

Kristenlivet er med andre ord bevægelse snarere end stilstand. Det ligger i begrebet om *epektasis*, der ofte anvendes til at beskrive det forhold, at mennesket ved at gribe ud efter Gud til stadighed forandres i retning af det gode.⁶³ Det skel mellem Gud og mennesker, der følger af Guds uendelighed og skaberværkets endelighed, betød for Gregor af Nyssa, at mennesket aldrig bliver færdig med Gud – selv ikke i evigheden. Dannelse er et stadigt grundvilkår, netop fordi Gud er uendeligt forskellig fra mennesket. Dannelsestanken findes selvfølgelig også i en græsk sammenhæng, men for så vidt idealet her er en tilstand af uforanderlighed og ubevægelighed, må dannelsen være noget foreløbigt, der i princippet kan afsluttes i en endelig ”skuen” eller som alternativt ligger hinsides verdens foranderlighed som et uopnåeligt mål. Når oldkirkelige teologer derimod gjorde det klart, at foranderlighed er et uomgængeligt grundvilkår for det menneske, der til stadighed vil tage del i Gud, bliver dannelse også et mål i sig selv.

Enhed i mangfoldighed: Antropologi og identitet

Participationstanken er altså et drivende princip i klassisk teologi. Den kritiske protestant kunne med rette spørge, om det da ikke er Kristus, det hele skal drive på? Svaret er naturligvis ’jo’. Spørgsmålet er bare, hvordan vi forstår menneskets relation til Kristus. Er det et synergistisk forhold, hvor mennesket skal arbejde med på frelsen ved at tage del i Kristi gerning? Sådan kunne det måske godt formuleres, hvis det blot står klart, at der altså ikke er tale om slags arbejdsdeling mellem Gud og menneske, men tværtimod om, at alt godt, som mennesket gør, i grunden stammer fra Gud – uden at det af den grund så ikke er mennesket, der gør det. Catheri-

61 Gregor af Nyssa, *Con. Eun.* 1,205-208. Tilsvarende det senere begreb om ”*analogia entis*” og det Fjerde Laterankoncil (1215), der slog fast at der ikke kan findes ligheder mellem skaberen og skaberværket uden samtidig at finde en endnu stadig ulighed. Se Erich Przywara, *Analogia entis: Metaphysik* (1932). I engelsk oversættelse Erich Przywara, *Analogia Entis – Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm* (Eerdmanns 2014).

62 Teologien må, som H.L. Martensen udtrykte det i sin dogmatik, altid være en *theologia viatorum*, den vejfarendes teologi, fordi den aldrig adækvat kan beskrive sin genstand.

63 Jf. Paulus: ”Jeg glemmer, hvad der ligger bagude, og strækker mig frem (ἐπεκτεινόμενος) mod det, der ligger forude” (Fil 3,13). Se Jean Danielou, *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (St Vladimirs Seminary Press 1997).

ne Pickstock har forklaret det sådan, at da Kristus i sine to naturer er både fuldt aktiv og fuldt passiv, er participation i Kristus at tage del i denne dobbelthed af fuld passivitet og fuld aktivitet.⁶⁴ Eller med andre ord: Når livet hersker i mennesker er det, skrev Origenes, for at mennesker skal herske i livet gennem Jesus Kristus.⁶⁵ Det er altså ikke et enten-eller, hvad Gud og mennesket gør, men alle gode gerninger, som mennesker gør, gør de i kraft af Guds Logos.⁶⁶

Et moderne, nihilistisk alternativ til den klassiske participationstanke sættes på spidsen i udtrykket at "Gud er alt, jeg er intet og du er en idiot". Det er vist nok oprindeligt Kaj Munks karikatur af det tidehvervske syn på forholdet mellem Gud og mennesker, men trods karikaturen er det værd at bemærke som Nikolaj Berdjajev (1874-1948), at hvis Gud er "alt", og "jeg" er "intet", må resultatet være en slags teo-panisme, som gør Gud til alt og ikke levner nogen plads til skaberværket. Gud og mennesker opfattes i det moderne verdensbillede ofte som konkurrerende entiteter på samme ontologiske plan. Guds og menneskets frihed forstås som modsætninger, så hvis Gud er fri, må mennesket nødvendigvis være ufrit. Gud må i det guds-billede enten bemægtige sig individet eller trække sig tilbage for at give individet plads til menneskets selvudfoldelse. Nogen participation kan der ikke være tale om.⁶⁷ Metafysisk determinisme og libertarianisme er med andre ord to sider af samme sag. I klassiske teologier er mennesket derimod frit, når det tager del i Guds frihed, som altså ikke konkurrerer med, men tværtimod begrundes menneskets frihed.⁶⁸

At menneskers identitet er bestemt ved participation betyder, som antydet ovenfor, at identitet er foranderligt. Identitetens forudsætning er ikke selvets selvidentitet, men det at selvet har sin identitet i noget andet end sig selv. For en participationsontologisk betragtning gælder det, at mennesket altid er, hvad det er, i kraft af sin relation til noget andet end det selv, mens synden er, at mennesket vil have sin identitet i sig selv. Netop derfor er der ikke nogen iboende "fast kerne" i selvet.⁶⁹ På den anden side er det klart, at menneskets identitet ikke kan reduceres til overfladiske karakteristika. Alle mennesker har deres identitet ved en fælles participation i det

64 Pickstock anvender den grammatiske "middle voice", altså mediale verber, som udtryk for en handling, der på én gang er aktiv og passiv. Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers 1998), s. 157.

65 Origenes, *In Rom.* 5,3,2.

66 Origenes, *In Joh.* 2,92-93.

67 Heraf følger de trættende diskussioner om viljens frihed og prædestination, som især i anglo-amerikansk protestantisme i flere hundrede år har været låst fast i dikotomien mellem "arminianisme" og "calvinisme".

68 Se især Makrina i Gregor, *De An. et Res.* 82-85.

69 Gregor, *In Eccl.* 412,6-14.

guddommelige Logos. Ligesom vi må have en negativ eller apofatisk teologi, som anerkender Guds ubegribelighed, må vi derfor også have en apofatisk antropologi, for når mennesket er skabt i den ubegribelige Guds billede, må ethvert menneske også være uendeligt meget mere, end det umiddelbart ser ud til.⁷⁰

At mennesker som skabt i Guds billede deler en fælles menneskelighed er relevant i forhold til aktuelle diskussioner om identitetspolitik, hvor det påpeges, at konventionelle begreber om fælles identitet risikerer at udslette det partikulære og anderledes. Udfordringen er på én gang at anerkende det universelle og det partikulære, uden at det ene reduceres til det andet, altså at finde en tilgang til menneskers identitet, som både kan rumme det særlige og det almene. Selvom en teolog som Klemens af Alexandria af og til kan virke noget indskrænket i sit syn på kønsroller, kan han samtidig understrege det principielle ligeværd mellem kønnene: Fordi begge Gud og Herre er én, har de også en fælles dyd og kærlighed. Klemens kunne ligefrem rose de folkeslag, som brugte fælleskønnede ord for piger og drenge.⁷¹ Det betyder ikke, at oldkirkens teologer tilsluttede sig moderne begreber om flydende kønsidentitet, men tanken om kønsneutrale betegnelser er dog ikke helt ny. Alle mennesker er på lige fod skabt til at tage del i Guds universelle Logos, der er princippet for enhed i mangfoldighed, hvilket også betyder, at der ikke fx er særlige dyder, der knytter sig til det partikulære, men at menneskers værdi afhænger af deres fælles participation i Gud.

Når Gud på den måde opfattes som princippet for enhed er der dog en stadig risiko for en reduktionisme, der øver vold på det partikulære. Derfor er det væsentligt, at tanken om Gud som én i tidlig kristendom efterhånden suppleres af treenighedslæren om Gud som bestående af tre ligeværdige personer (*hypostasis*) i ét fælles væsen (*ousia*). Mens tanken om Guds Ord som princippet for enhed i mangfoldighed er fremherskende hos Klemens og Origenes, formes antropologien hos især Gregor af Nyssa i lige så høj grad af det ligeværdige forhold mellem de guddommelige personer. Der er ikke noget fornuftsstridigt i treenighedslæren, for ligesom Gud består af flere guddommelige personer med et fælles guddommeligt væsen, består også menneskeheden af en mangfoldighed af menneskelige personer, som tager del i ét fælles menneskeligt væsen, der afspejler fællesskabet i Gud.

70 Se fx Gregors afhandling *Om skabelsen af mennesket*. Gregor, *De op. hom.*

71 Klemens, *Paed.* 1,10,3–11,2.

Den sociale analogi betyder for Gregor, at menneskeheden er en ”helt igennem udelelig enhed”, som hænger sammen trods de konkrete enkeltindivider, der udgør den.⁷² Det er helt afgørende, at ”menneskeheden” ikke bare er et almenbegreb, som vi anvender som samlebetegnelse for individer, der ellers ikke har noget reelt til fælles, men den fælles virkelighed, der ligger til grund for konkrete menneskers menneskelighed. Menneskers ligeværd er af samme grund ikke et abstrakt ideal, som virkeligheden skal rettes ind efter, men den underliggende virkelighed, som vores moralske principper skal formes af.

Det er derfor, at Gregor i sit berømte angreb på slaveri som institution, kunne slå fast, at intet menneske har ret til at opdele menneskeheden i slave og hersker, fordi menneskeheden på den måde ville blive sin egen herre og slave, hvilket ville være absurd og i modstrid med naturen.⁷³ Gregor kan samtidig lægge til, at ikke engang Gud har ret til at gøre sig til herre over menneskeheden, for med sin død og opstandelse har Kristus én gang for alle sat menneskeheden fri. At Kristus én gang for alle har sat menneskeheden fri antyder, at det ikke er nok at forstå antropologien skabelsesteologisk, men at den også må forstås i relation til forsoningslæren og eskatologien.⁷⁴

At blive Guds barn: Guddommeliggørelse og altings genoprettelse

Forestillingen om menneskets participation i Gud kan også bidrage opklarende til diskussionen af, hvorvidt alle mennesker kan kaldes ”Guds børn”, eller om det kun er noget, vi bliver ved dåben. Den i dag i folkekirken udbredte opfattelse, at alle mennesker er Guds børn, hænger måske sammen med en optimistisk tro på, at alle altid allerede er omfattet af Guds kærlighed og derfor også vil blive frelst i sidste ende. Her er det dog væsentligt, at menneskets barneforhold til Gud ikke forstås intrinsisk, men participatorisk, fordi mennesket ikke i sig selv er guddommeligt. Som nævnt indebærer participationstanken et radikalt skel mellem Gud og mennesker, men også muligheden for et radikalt fællesskab mellem Gud og mennesker.

⁷² Gregor, *Ad Abl.*

⁷³ Gregor, *In Ecc.* 336.

⁷⁴ Se David Bentley Hart, ”The Whole of Humanity: Gregory of Nyssa’s Critique of Slavery in Light of His Eschatology” i *The Hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2017), s. 237-253.

Der findes en interessant asymmetri, når Klemens af Alexandria med Platon kan beskrive Gud som "alles fader", men samtidig gøre det klart, at kun kristne er Guds børn. Gud viser netop sin kærlighed til mennesker ved at drage omsorg for og adoptere det menneske, som er helt og aldeles væsensforskelligt fra Gud.⁷⁵ Gud har "ingen naturlig relation" til os, forklarer Klemens, men vi bliver ligedannet med Gud (ἐξομοιούμενοι τῷ θεῷ) ved participation (μετ'οἰκειότητος).⁷⁶ At mennesker bliver Guds børn ved adoption hænger altså sammen med en participatorisk grundtanke, som betyder, at mennesket ikke i sig selv er guddommeligt, men kan blive det ved at tage del i Kristus. Gud kan som skaber kaldes alles fader, for så vidt alt, der er til, har sin væren fra Gud, men kun ved adoption kan mennesker tage del i Kristi barneforhold til Gud Fader.

Når det i skabelsesberetningen hedder, at Gud skaber mennesket "i sit billede og i sin lighed" (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν) (1 Mos 2,26, LXX) skal det ifølge Klemens forstås sådan, at mennesket af natur er skabt i Guds billede, men at det samtidig er menneskets opgave at vokse op til Guds lighed.⁷⁷ Synd er ikke, at mennesker vil ligne Gud, men at mennesker vil være Gud lig ved egen kraft. I tanken om "guddommeliggørelse" (*theosis*) ligger, at målet for kristenlivet simpelthen er assimilation med Gud – hvilket altså ikke betyder, at mennesket bliver guddommeligt i sig selv, men at mennesket parteciperer i guddommelighed ved at tage del i Guds rige, retfærdighed, kærlighed og så videre. Mennesket er ikke af sig selv guddommeligt, men det er noget, det skal blive. Derfor følger det heller ikke med nødvendighed, at alle bliver frelst, blot fordi alle er skabt i Guds billede. Når det er sagt, må det dog understreges, at apokatastasis-tanken følger naturligt af participationsontologien, i hvert fald for teologer som Origenes og Gregor af Nyssa. Begrebet om "altings genoprettelse" (*apokatastasis pantôn*) kommer til at betyde en genetablering af alle tænkende væseners, hvis ikke ligefrem hele skaberværkets, participation i Gud med alles frelse som det endelige resultat. For hvis ikke alle til sidst tager del i Gud, findes der så ikke en evig realitet udenfor Gud, som Gud ikke formår at underlægge sig?⁷⁸

Skal det alligevel give mening at kalde alle mennesker for "Guds børn", må det forstås som et eskatologisk udsagn, snarere end et skabelsesteologisk. Målet for det enkelte menneske kan ikke adskilles fra det endemål, der gælder menneskeheden i det hele taget. Når moderne teologer med from ydmyghed hævder, at vi højst kan tillade os at håbe, at Gud vil frelse

75 Klemens, *Str.* 2,16,74,1.

76 Klemens, *Paed.* 1,12,99,1-2

77 Klemens, *Str.* 2,19,97.

78 Se fx Origenes, *In Rom.* 5,8,8.

alle, synes det derimod at være et udslag af et voluntaristisk gudsbegreb, som gør Guds almagt arbitrær og utilregnelig, men måske også en metafysisk individualisme, som anskuer frelsen som noget individuelt snarere end kollektivt.⁷⁹ Som bemærket er det sigende, at læren om den dobbelte udgang for Ockham var et argument mod klassisk participationsontologi, mens tanken om menneskevæsenets ubrydelighed for Gregor af Nyssa tværtimod betød, at genoprettelsen først er fuldendt, når Kristus har forenet hele menneskeheden i sit legeme og overgivet det til sin Fader.⁸⁰

Ligesom Klemens lægger Origenes vægt på Guds enhed, som gør menneskets guddommeliggørelse til et spørgsmål om at blive "ét" og usammen-sat. Det betyder logisk, at alle forskelle forsvinder, når Gud bliver "alt i alle" (1 Kor 15,28).⁸¹ Det kunne nemt misforstås sådan, at al mangfoldighed udslettes til forskel for en totalitær forskelsløshed, men Origenes forklarer, at når Gud bliver "alt i alle", skal det forstås sådan, at der ikke kan findes nogen fjendtlighed mere. At alle forskelle forsvinder, når alle kommer til at participere i Guds enhed, skal altså forstås som ophævelsen af forskelle i forstanden modsætninger. Genoprettelse betyder, at mangfoldighed ikke længere indebærer differens præget af negation og vold, men alene en positiv mangfoldighed i enhed, hvor hver enkelt del supplerer og harmonerer med helheden.

Selvom Origenes er kendt for talemåden, at "enden er som begyndelsen", indebærer altings genoprettelse mere end bare en tilbagevenden til en oprindelig tilstand, for også Origenes skelner mellem det at være skabt i Guds billede og det at vokse op i Guds lighed. Når Gregor af Nyssa tilmed kan tale om en uendelig vækst i det gode, som muliggøres af Guds uendelighed, betyder det også, at genoprettelsen må være mere end bare en tilbagevenden til en oprindelig tilstand.⁸² Af nåde får vi lov at tage del i Gud, men vi kommer aldrig af den grund Gud nærmere, for Gud vedbliver at være den uendelige virkelighed, som vi altid må modtage alting fra. At genoprettelsen sker gradvist betyder, at vores virkelighed kan siges at tage mere eller mindre del i Guds rige, men aldrig at denne verdens orden kan falde sammen med Guds rige.

79 Selvom Karl Barth er kendt for sin nytolkning af den dobbelte prædestinationslære, hvor alle mennesker kan siges at være udvalgte i Kristus, afviste han apokatastasislæren ud fra den opfattelse, at frelsen altid kun kan modtages som gave. Se fx Karl Barth, *KD IV*,3,1.

80 Gregor, *In Illud*, 21.

81 Origenes, *De princ.* 3,6,4-5.

82 Se især Gregor, *De Vit. Mo.* 1,10.

Kirkelig og teologisk integritet

Det er ikke uden grund, at John Milbank ved udgivelsen af David Bentley Harts bog om alles frelse, *That All Shall be Saved*, for nogle år siden, erklærede, at den udkom i måske ”sidste øjeblik”. Revitaliseringen af klassisk participationsontologi med læren om altings genoprettelse som det endelige perspektiv er i dag måske ligefrem nødvendig for at redde kirkens integritet. De mange absurde konspirationsteorier, som flourer i populærkulturen, og som til dels har grobund i evangelikalismens paranoide eskatologier, er ikke længere bare eksotiske randfænomener, men påvirker kirkens vidnesbyrd globalt, fordi de trods deres kirkelige marginalitet er med til at danne de billeder, der populært gør sig gældende af kirke og kristendom. For at skære igennem den splittelse, fragmentering og polarisering, der kendetegner tiden, er det nødvendigt at formulere et teologisk perspektiv, der kan favne virkeligheden i al dens rodede mangfoldighed.

Evangeliet er kort sagt, at Guds rige er nær (Mark 1,15), at det er blevet muligt at tage del i Guds rige med alt, hvad det indebærer. Der er sagt en del om betydningen af praksis, performativitet og liturgi i de senere år, men det må funderes teologisk snarere end blot religionssociologisk – og det muliggør netop participationstanken.⁸³ Som Paulus udtrykker det, består Guds rige ikke i ord, men i kraft (1 Kor 4,20). Der er med andre ord brug for, hvad hollandske Hans Boersma har kaldt en ”sakramental ontologi”, der forstår virkeligheden og kirkens praksis som participation i Gud.⁸⁴ Det har betydning for, hvordan vi anskuer kirkens væsen, liturgi, dåb og nadver. Fx må dåben ”ind i” (*eis*) Guds navn forstås som participation i Guds navn, der – kontra nominalismen – er mere end blot et nominelt tilhørsforhold, men en reel participation i Kristus. Tilsvarende må nadveren forstås som deltagelse i den virkelighed, som nadveren som tegn parteciperer i. Pickstock går så langt som til at beskrive transsubstantiationen i nadveren som mulighedsbetingelsen for mening i det hele taget, fordi nadveren er det sted, hvor tegn og betegnet falder sammen.⁸⁵ Uden det sammenfald er mening altid udskudt (jf. Derridas begreb om *différance*) og derfor fraværende. Hvad det betyder for aktuelle diskussioner om liturgi og gudstjenesteformer er en anden sag, men det har givetvis betydning om

83 Se fx Kristoffer Garne, ”Den liturgiske vending. Et essay om radikal ortodoksi og ritualer” i *Tidsskriftet Fønix* årg. 2020, s. 96-119.

84 Hans Boersma, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry* (Grand Rapids: Eerdmans Pub. 2011), s. 23.

85 Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers 1998), s. 254ff; 265ff.

liturgien forstås som deltagelse i en guddommelig virkelighed, snarere end fx religiøst tingeltangel, der kun er til for at dække menneskers religiøse behov.⁸⁶

Hvad angår kirkens væsen og engagement i verden er det klart, at den er mere end blot en forening af mennesker med særlige religiøse interesser, for kirken tager som helhed del i Guds gerning i verden. Aktuelt formuleres det sådan, at liturgien i sit væsen er politisk, fordi den danner kirken som et alternativt samfund, der har til opgave at vidne om gudsrigets fred og forsoning.⁸⁷ Men målet må være at tale om evangeliets betydning for hele virkeligheden. Gudstjenesten drejer sig i sit væsen som participation om noget, der altid er ”mere” end det, der kan rummes i det begrænsede og håndgribelige, og derfor peger den også altid udover sig selv. Det peger måske i retning af et kirkesyn, hvor en højkirkelig eller økumenisk holdning til gudstjenesten ikke udelukker, men komplementeres af missionalt, diakonalt og socialt engagement i verden. Her er det væsentligt, at vidnesbyrdet om Guds rige ikke forstås som en byrde, den enkelte skal løfte, men som en beskrivelse af kirkens virke som kollektiv: ”I” er verdens lys (Matt 5,14). Kirken er, uanset vores fejl og mangler, verdens salt og lys, som den enkelte kan få del i og bidrage til ved simpelthen at være med. Vi har ikke i og af os selv noget at komme med, men kirken er, bredt forstået, der, hvor vi hver især får mulighed for at participere i Guds rige i verden.⁸⁸ Hvor mennesker får del i alt det, der kendetegner Guds rige – fred, forsoning, tro, håb og kærlighed – er der participation i Gud.

86 Det sidste er nok ikke en udbredt opfattelse i dag, hvor selv de mest hårdkogte eksistensteologer har lært at sætte pris på liturgien, men behovet for at formulere et alternativ er netop derfor så meget mere aktuelt.

87 Se fx William T. Cavanaugh, ”The City Beyond secular parodies” i John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (red.), *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge 2002), s. 182.

88 Det betyder ikke at den enkeltes gudsforhold går gennem kirken som institution eller snævert socialt fællesskab, men måske snarere, at overalt, hvor mennesker tager del i Gud, er der kirke: ”[F]or kærligheden er af Gud, og enhver, som elsker, er født af Gud og kender Gud.” (1 Joh 4,7).