

AT SKELNE MELLEM SKIDT OG KANEL I KRISTEN APOLOGETIK

Patristiske overvejelser



Ph.d.-stipendiat, cand.mag. Johannes Aakjær Steenbuch

RESUMÉ: Med apologetik menes trosforsvar. Men hvad vil det egentlig sige at forsvare tro? Kan og skal tro overhovedet forsvares? I anledning af det nye Center for Kristen Apologetik, diskuteres i artiklen apologetikkens muligheder og faldgruber ud fra eksempler fra tidlig kristen filosofi, heriblandt Diognetbrevet, Klemens af Alexandria og Gregor af Nyssa. Perspektivet er åbenbaringsteologisk: En apologetik som vil kalde sig kristen må hævde og fastholde et radikalt skel mellem Gud og mennesker, som kun Gud selv kan overkomme - hvad der også er blevet kaldt 'linjevogterteologi'.

Menighedsfakultetet i Aarhus kunne for nylig annoncere åbningen af det nye Center for Kristen Apologetik. Det har givet anledning til en række overvejelser. Jeg vil i det følgende diskutere apologetikkens muligheder og faldgruber ud fra eksempler fra tidlig, primært græsk, kristen filosofi. Mit perspektiv, som nok kan kaldes åbenbaringsteologisk, synes måske noget ensidigt. Der kan ud fra kirkefædrene argumenteres for et helt andet syn på apologetik end det, jeg vil fremlægge. Formålet er ikke at give et neutralt overblik over hvordan apologetik opfattedes i oldkirken, men at vise, at der i de eksempler, jeg har arbejdet med, var en udbredt skepsis overfor apologetikkens muligheder.

Med apologetik menes trosforsvar. Men

hvad vil det egentlig sige at forsvare tro? Kan og skal tro overhovedet forsvares? Har tro og viden noget med hinanden at gøre? Det synes at være en udbredt opfattelse blandt (post-)moderne og sekulariserede mennesker, som danskerne, at tro og viden er radikalt forskellige ting. I teologien skyldes dette ikke mindst traditionen fra Søren Kierkegaard, Karl Barth og eksistensteologien (Bultmann, Sløk m.fl.), som i større eller mindre grad hævdede troens radikale absurditet for den menneskelige fornuft. For denne tradition grænser forsøget på at bevise Guds eksistens til blasfemi.

At apologetik alligevel i stigende grad har interesse i visse kredse (typisk såkaldt evangelikale) kunne observeres, da den internationalt kendte apologet og filosof Wil-

liam Lane Craig sidste år gæstede København for at debattere med filosofen Klemens Kappel, lektor ved Københavns Universitet. Kappel havde gjort sig bemærket med en række blogindlæg på Politiken.dk, hvor han tog udgangspunkt i en (erkendelsesteoretisk set absurd) påstand om, at "vi ved, at Gud ikke eksisterer". Mod Kappel fremførte Craig tre typer argumenter, som synes at gå igen i moderne apologetik: Det drejede sig om de klassiske filosofiske gudsbeviser, et moralsk argument, hvormed der hævdes, at Gud er nødvendig, for at der kan være objektiv moral, og et historisk argument, hvormed der hævdes, at den mest sandsynlige forklaring på kristendommens opståen er, at Jesus faktisk genopstod fra de døde. Det er ikke underligt, at Kappel var noget forundret over Craigs argumenter, for filosofi har som akademisk disciplin for længst bevæget sig væk fra en metafysiske tankegang, hvor der er plads til gudsbeviser.

Et radikalt skel mellem tro og viden er dog ikke en moderne opfindelse. Mest kendt er nok således Tertullians retoriske spørgsmål "Hvad har Athen at gøre med Jerusalem?", hvorved han pegede på forskellen på græsk filosofi og jødisk-kristen tænkning (De praes. 7). Når tidlige kristne tænkere var opmærksomme på, at kristendommen ikke uden videre kunne forsvares rationelt, skyldtes det ofte en besindelse på kristendommens radikale distinktion mellem Gud og mennesker. I stedet for en indgående diskussion af den moderne apologetiks metoder og argumenter vil jeg i det følgende således fremlægge en række eksempler fra græske kirkefædre på, hvordan tidlig kristen tænkning ofte var særdeles skeptisk over for menneskets intellektuelle evne til at sige noget om Gud. Med disse eksempler som omdrejningspunkter diskuterer jeg nogle af apologetikkens grundtemaer. I det

sidste afsnit fremlægger jeg med udgangspunkt heri et bud på, hvordan vi kan skelne mellem kristen og ikkekristen apologetik.

Apologetik og 'negativ teologi' i tidlig kristen filosofi

Et gennemgående tema for tidlig kristen tænkning var en understregning af Guds ubegribelighed, usynlighed og den 'andet-hed', som udspringer af den radikale forskel mellem Gud og mennesker, som den romersk-katolske teolog Robert Sokolowski har kaldt 'den kristne distinktion' mellem Gud og alt andet. Denne distinktion "definerer hvordan vi skal forstå Gud, hvordan vi skal forstå verden, og hvordan vi skal forstå forholdet mellem verden og Gud. (m.o., Sokolowski 1995, xiii). Sokolowskis begreb, 'den kristne distinktion', er egentlig lidt misvisende, for skellet mellem Skaber og skabning findes tydeligvis også i den jødiske tænkning før kristendommen. Således Prædikerens Bog 5,1-2: "Lad ikke din mund løbe og dit hjerte forhaste sig med at fremføre dine ord for Gud, for Gud er i himlen, og du er på jorden! Derfor skal dine ord være få" (Præd. 5,1-2). Den jødiske filosof Filon (20 f.Kr.-50 e.Kr.) understregede, med udgangspunkt i Ex. 3,13, ligeledes Guds andethed og deraf følgende uudsigelighed (De Vita Mosis 1.75). Gud er *arretos* (uudsigelig), skriver Filon jævnligt (ifølge Wolfson 1957, 156, var Filon den første til at beskrive Gud sådan i en filosofisk sammenhæng). Denne tankegang blev videreført i den tidlige kristne tænkning. Justin Martyr (c. 100-165 e.Kr.), som ellers er kendt for sit forsøg på af apologetiske grunde at fusionere græsk filosofi med kristendom, bemærker således, at Gud er uudsigelig, og at selve begrebet 'Gud' blot er et ord, som vi påhæfter noget, vi knap nok forstår (Justin Martyr, Ap. II.6). Gud har ikke noget navn, skriver Aristides af Athen (d. 2. årh.

e.Kr.) samstemmende, "for alt hvad der har et navn er beslægtet med det skabte" (Aristides, Ap. 1). Det er skaberværkets skabthed, der for tidlig kristen tænkning gør det radikalt forskelligt fra Gud (Karamanolis 2013).

Det er ikke mindst Gregor af Nyssa (c. 335-395 e.Kr.), der gør det radikale skel mellem Gud og alt andet til et gennemgribende princip for den teologiske tænkning. Mellem uskabt og skabt natur er der et vidt og uovervindeligt gab (*diastêma*) (Con. Eun. II. 69). Som Hans Uhrs von Balthasar argumenterer for, er den primære egen-skab ved skaberværket derfor for Gregor den negative, at skaberværket ikke er Gud (Balthasar 1988, 27). For Gregor, som for mange andre, betød det radikale skel mellem Gud og alt andet, at Gud i sit væsen (*ousia*) eller natur (*physis*) er helt og aldeles ubegribelig. Gud kan vi væsentlig set ikke vide noget om, kun tro på. Vi må derfor stille os tilfredse med enten på den ene side at beskrive Gud, som han viser sig for os historisk, i sine aktiviteter (*energeia*) og åbenbaring, eller på den anden side en rent negativ teologi. Med negativ teologi skal her forstås dette, at Gud, som han er i sit transcendent, ahistoriske væsen, kun kan beskrives i negative definitioner, altså at fx Guds udødelighed og uforkrænkelighed ikke er egentlige egenskaber ved Gud, men beskriver Guds mangel på dødelighed og forkrænkelighed (Con. Eun. II 477). Når vi kalder Gud god og barmhjertig, refererer vi ikke derved til abstrakte egenskaber ved Guds væsen, men til det konkrete historiske forhold, at Kristus blev menneske for at frelse syndere (Con. Eun. II 151-152). Hvis et begreb som 'retfærdig' skal referere til Guds væsen, må det simpelthen forstås som synonymt med ikke-uretfærdig (Con. Eun. II 132). Vi ved med andre ord, at Gud ikke er uretfærdig, men hvad det vil sige,

at han er retfærdig, forstår vi kun, når han har åbenbaret sig, for Guds retfærdighed er radikalt forskellig fra den retfærdighed, vi er bekendt med. Hvad Gud er, ved vi ikke, men vi ved, at Han ikke er som de ting, vi kender. Gregor skriver således om de hellige skrifter, at: "Hvem der end gennemsøger hele åbenbaringen, finder deri ingen doktrin om den guddommelige natur, ej heller om noget andet, der har væsentlig eksistens, og således fører vi vores liv i uvidenhed om meget, idet vi er uvidende først og fremmest om os selv, som mennesker, og derudover alt andet. For hvem findes der, som har nået en forståelse af sin egen sjæl?" (m.o. Con. Eun. II 106).

Gregors negative teologi er ikke et blot filosofisk forehavende. Den havde også en særdeles praktisk funktion, idet den blev udviklet som et argument mod en af 300-tallets store kætterbevægelser, neo-arianismen. Neo-arianerne, herunder Eunomius, som afviste den nikænske treenighedslære, baserede deres argumenter på en rationalistisk sprogfilosofi, som hævdede, at vores begreber om Gud refererer direkte til Guds væsen (Eunomius, Apologia 30.841). Denne tankegang var hentet fra platonisk filosofi (se Mortley 1986). Gregor og hans bror Basileios (der tilsammen med Gregor af Nazians kendes som de kappadokiske fædre) måtte derfor udvikle en alternativ forståelse for at kunne drive neo-arianismen. Vi kan ikke sige noget fyldestgørende om Guds væsen, for Gud er uendelig og radikalt forskellig fra mennesket. Men mennesker har ret, ja ligefrem pligt, til at opfinde begreber, som refererer til Gud ved hjælp af negative definitioner (Con. Eun. II. 148). Forsvaret for treenighedslæren bestod således ikke så meget i et rationelt filosofisk argument som et angreb på neo-arianismens forsøg på at gøre teologien rationel.

Denne tænkning var af væsentlig betydning for stadfæstelsen af nikænsk ortodoksi i koncilet i Konstantinopel i 381. Men de kappadokiske fædre adskilte sig ikke synderligt fra tidligere kirkefædre, for hvem den negative teologi som oftest var et redskab mod kætterier, som forsøgte at sætte positivt begreb på Guds væsen ved hjælp af filosofiske teorier. Fx kan således også nævnes Irenæus (d. c. 202 e.Kr.) og Klemens af Alexandrias kritik af gnosticismen (Irenaeus, Adv. Haer. 4.19.2). Den negative teologi havde altså en apologetisk funktion, for så vidt den kunne bruges til at gendrive de bevægelser, som hævdede at være mere rationelle eller fornuftige end kristendommen. Men denne funktion var som oftest rent negativ og bør derfor snarere kaldes polemisk end apologetisk.

Det er vigtigt at have det radikale skel mellem Gud og skabning, som kommer til udtryk i den negative teologi, for øje, når vi beskæftiger os med patristisk teologi. Hvor negativ teologi ofte senere bliver forbundet med en spekulativ metode (fx Pseudo-Dionysius' *via negativa*), er den i første omgang et udtryk for en skepsis over for menneskets evne til at nå en rationel forståelse af kristendommens indhold. Som David Palmer bemærker, har moderne forskere ofte været for hurtige til at ville forstå de apologetiske fædres negative teologi ud fra en systematisk-filosofisk tilgang (Palmer 1983, 236). Resultatet har enten været en forceret læsning, eller at den negative teologi hos disse simpelthen er blevet overset.

Men snarere end at være en spekulativ metode skal den negative teologi forstås som udtryk for en general skepsis over for menneskets evner (jf. ovenstående citat) – en skepsis, som udspringer af kristendommens radikale skelnen mellem Gud og alt andet. Denne skepsis kommer også til udtryk i forhold til en række andre grun-

delementer i kristendommen, så som skabelse, inkarnation og opstandelse. Gregor af Nyssa er et godt eksempel herpå. I sin store kateketiske tale skriver Gregor: "På grund af de undere, der berettes om, tvivler vi ikke på, at Gud blev født i et menneskes natur, men vi opgiver at spørge om hvordan, da det ligger ud over den menneskelige evne til at tænke og argumentere. Vi tror jo også, at al den legemlige og fornuftige skabning er den ulegemlige og uskabte naturs værk, uden at vor tro er knyttet til spørgsmålet om, hvorfor og hvordan det skete. Vi antager simpelthen, at der fandt en skabelse sted, og bekymrer os ikke om, hvordan universet blev samlet, fordi det her drejer sig om noget uudsigeligt og uforklarligt" (Gregor af Nyssa 2007, 186). Den kateketiske tale er udformet som introduktion til kristendommens grundbestanddele (en katekismus). Gregor gennemgår emner som Guds treenighed, menneskets natur, det ondes oprindelse, frelseshistorien og så videre, idet han forsøger at anskueliggøre disse ting. Men den kateketiske tale er ikke et forsøg på at argumentere for disses sandhed, men langt snarere at pege på det mirakuløse i kristendommen. Om Kristi inkarnation og død skriver Gregor: "Du tror ikke på dette under? Jeg glæder mig over din vantro! For når du mener, at det, der bliver sagt, overhovedet ikke står til troende, indrømmer du, at underne ligger ud over naturen. Selve dette, at vor forkyndelse ikke svarer til naturens sædvanlige forløb, skal for dig være et bevis på det guddommelige hos ham, der har åbenbaret sig" (Gregor af Nyssa 2007, 188).

Kristendommens troværdighed kommer altså for Gregor ikke af, at opstandelsen og inkarnationen er 'plausible', men at de er mirakuløse, og derfor helt igennem uplausible. Skabelsen er ikke den mest sandsynlige forklaring på videnskabelige

problemer, men noget, vi kun kan tro på, fordi det overgår al forstand. Det burde være åbenlyst, at denne tankegang er radikalt inkompatibel med påstanden om, at opstandelsen er den mest rationelle forklaring på kristendommens opståen – et argument, som af og til fremføres af moderne apologeter, igen for eksempel William Lane Craig, som forstår opstandelsen som et verificerbart faktum (trods de manglende øjenvidner) (Craig 2014b). Så meget for det såkaldt historiske bevis for kristendommens troværdighed. Mere principielt for apologetikken er dog de filosofiske argumenter for Guds eksistens, som jeg vil behandle nedenfor.

Kan Guds eksistens bevises?

Det er udbredt at læse Paulus' ord i Rom 1,20 som en påstand om, at Guds eksistens og væsen kan bevises og begribes gennem såkaldt naturlig teologi, altså at en filosofisk refleksion over naturens orden vil føre til erkendelsen af Guds eksistens og væsen. En sådan udlægning er dog problematisk. Vi må være opmærksomme på, at når der i den danske bibeloversættelse står "hans usynlige væsen, både hans evige kraft og hans guddommelighed, har kunnet ses siden verdens skabelse og kendes på hans gerninger" (Rom 1,20), skriver Paulus faktisk bare "for hans usynlige ting" (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ), ikke væsen (væsen hedder på græsk *ousia* eller *physis*). Gregor af Nyssa læser Rom 1,20 som en påstand om, at frelsesøkonomien (Guds usynlige ting) har kunnet erkendes siden kirkens grundlæggelse (ikke ved en naturlig teologi), idet ordet *kosmos* (orden) ikke behøver at betyde *verden*, men også kan betyde det kristne samfund (Cant. 384-385). Kirken, ikke naturen, er altså medium for erkendelsen af Guds usynlige ting, omend Guds eksistens (men ikke hans usynlige ting) dog kan er-

kendes gennem hans skabende og opretholdende virke (hans *energeia*), som viser sig i naturen og i vores liv.

At naturen viser Guds eksistens var en særdeles udbredt forestilling blandt senantikke kristne tænkere. Det er ikke underligt, for en lignende tanke var også et kerneelement i platonismen og andre filosofier. Det betyder dog ikke, at kirkefædrene uden videre accepterede, at der skulle kunne gives en filosofisk gudserkendelse. I det på mange måder paulinske Brevet til Diognetus (ukendt forfatter, 2. årh.), som ofte omtales som et af de måske tidligste eksempler på kristen apologetik, hører vi, at "intet menneske har nogensinde set eller erkendt (ἐγνώρισεν) ham, men han åbenbarede sig selv. Og han åbenbarede sig gennem tro (διὰ πίστεως), det eneste ved hvilket det er gjort muligt at se Gud." (m.o. Ad Diog. 8.5-6). Kristendom består ikke i menneskelige læresætninger (Ad Diog. 5.3), og derfor er de kristne ikke til at skelne fra andre. Brevet fastholder løbende et klart skel mellem menneskelige doktriner og åbenbart sandhed. Filosofiske idéer og religiøse regelsæt, som jødernes og hedningernes, er geskæftige menneskers påfund, som ikke fører nogen vegne (Ad Diog. 5.3).

At brevet grupperes blandt de apologetiske fædre giver selvfølgelig god mening, for så vidt det er adresseret til en hedning, som ikke kender til kristendommen. Der er dog ikke tale om apologetik i gængs forstand, med filosofiske argumenter for Guds eksistens, sjælens udødelighed, det fornuftige i 'kristen' moral og så videre. Hvis der findes noget sådant i Brevet til Diognetus, er det kun i sparsomt omfang. Langt snarere er brevet et frontalangreb på alt, hvad der tillægges værdi i denne verden: Religion, filosofi, politisk magt og rigdom. Ved ydermere at påpege det absurde i at forfølge en gruppe troende, hvis tro er et mysterium,

og som derfor ingen forstår, afsløres heden-skabets vanvid, uden at der derved gives et rationelt forsvar for kristendommen.

Mens tidlig kristendom forholdt sig skeptisk over for hedensk kultur og filosofi, ændrede dette sig, efterhånden som kristendommen udbredtes. Således kan nævnes Klemens af Alexandria (d. ca. 215), der er kendt som den måske første kristne tænker, der systematisk forsøgte at kombinere kristen tænkning med græsk kultur og filosofi. Dette betyder imidlertid ikke, at Klemens forsøger at bruge den græske filosofi til at bevise Guds eksistens. Tværtimod. Pøbelen kræver beviser for sandheden, beklager Klemens (Str. 5.3.18). De der beder om beviser for forsynets (Guds) eksistens burde straffes (Str. 5.1.6). Med udgangspunkt i epikuræisk og stoisk erkendelsesteori forsøger Klemens at vise det absurde i at argumentere for Guds eksistens. Ifølge Klemens hviler alt, hvad der kan påvises demonstrativt (gennem syllogismer med præmisser og konklusion), på præmisser, som enten er udledt af andre ting eller simpelthen må tages for givet. Ethvert argument forudsætter derfor tro. Tro er den frivillige antagelse og forudgribelse (*prolēpsis*) af begribelse (*katalēpsis*) (Str. 2.6.27.4) (sml. Rom 8,24; Heb 11,1). Der er derfor ingen viden uden tro. Tro er kriteriet for viden, snarere end omvendt (Str. 2.4.15.5). Da Gud er det første princip, altings udgangspunkt, kan troen på Gud ikke hvile på noget andet, men Guds virkelighed må simpelthen antages, selvom han ikke kan ses. Vi bør i stedet have tiltro til Gud, som er i stand til at frelse "uden bevis, ved ren tro" (Str. 5.1.9.2). På den anden side er Klemens ikke i tvivl om, at forsynets eksistens kan ses tydeligt ved synet af alle dets velordnede værker (naturen) (Str. 5.1.6.2) (jf. Rom 1,20). Det synes imidlertid ligeså klart, at denne indsigt kun kan være

rent intuitiv. Det er derfor under alle omstændigheder meningsløst at argumentere for Guds eksistens.

Det er afgørende at skelne mellem erkendelse af Guds eksistens (at Gud er) og erkendelse af Guds væsen (hvad Gud er) – et skel som var ukendt for megen græsk tænkning, hvor det at vide at noget eksisterer som oftest går hånd i hånd med at vide, hvad det er. Skellet kommer til udtryk i Gregor af Nyssas påstand om, at selvom Guds eksistens kan erkendes gennem hans virke i skaberværket, kan hans "usynlige ting" kun erkendes, når de åbenbares i kirken. På samme måde bemærker en anden af de kappadokiske fædre, Gregor af Nazians (c. 329-390), efter i en af sine teologiske taler at have argumenteret for Guds udsigeligthed: "Tag ikke vores ærlighed som undskyldning for ateistisk brok og for at hæve jer over os fordi vi vedkender os vores uvidenhed. Overbevisning, ser I, om en tings eksistens er ganske forskellig fra viden om hvad den er" (De Theol. 28.5).

Guds eksistens kan udledes af skaberværkets orden. Dette sker imidlertid ved instinktiv lov (De Theol. 28.6), som hos Klemens en slags intuitiv erkendelse. Forlader man sig derimod på den deduktive logiks metoder (argumenter), opnår man imidlertid aldrig et tilfredsstillende begreb om Gud, skriver Gregor. Den mindste indvendning bryder vores tankerække og Prædikerens var netop derfor vis, da han havde indset, hvor afsporet hans såkaldte visdom var (De Theol. 28.6).

En ting er altså, at Guds eksistens kan erkendes intuitivt ved observation af skaberværket. Noget helt andet er at argumentere filosofisk for Guds eksistens, for slet ikke at tale om at erkende, hvad eller hvem Gud er. Læser vi Rom 1,20 i lyset af dette skel, står det klart, at "Guds usynlige ting" ikke kan være andet end det, at hans

gerninger viser ham som skaber, men at han, fordi han er skaber, er usynlig og ubegribelig for mennesket, da skaberen jo er utilgængelig for den skabte natur. Paulus' pointe er vel netop, at alle mennesker uden undtagelse ved dette intuitivt og derfor ingen undskyldning har for afgudsdyrkelse (Rom 1,20) – ikke, at Guds eksistens eller væsen kan gøres til genstand for rationelle argumenter og spekulationer. Det giver derfor ingen mening at argumentere for Guds eksistens.

Hvad bliver der af moral og etik?

Moderne apologeter anfører ofte det såkaldte moralske argument for Guds eksistens. Det går kort sagt ud på, at Gud er nødvendig, for at almindelige moralske intuitioner kan være udtryk for en objektiv, positiv morallov (se fx Craig 2014a). Denne tankegang synes hentet fra Immanuel Kant, for hvem Gud ikke var en metafysisk nødvendighed, men et postulat, som var nødvendig for moralen. Ofte henvises til, at Paulus i Romerbrevet nævner, at når hedningerne "af naturen gør, hvad loven siger [...] har [de] den gerning, som loven kræver, skrevet i deres hjerte" (Rom 2,14-15). Paulus' ord skal dog næppe forstås sådan, at det er muligt at få positiv indsigt i Guds vilje uden åbenbaring: Den erkendelse, som alle kan gøre sig, har intet at gøre med almindelig moral, men drejer sig udelukkende om det forkerte i afgudsdyrkelse. Hvad vi kan erkende uden åbenbaring er, at intet af det, vi kan se og begribe, er guddommeligt: At alt under solen er tomhed, som det hedder hos Prædikeren. Synd er at tillægge disse ting en værdi, de ikke har, at dyrke skaberværket i stedet for Gud (Rom 1,23). Det, vi normalt taler om som individuelle synder, er syndens resultater, som Gud overgiver mennesker til, snarere end synden selv (Rom 1,26). Det er den rent negative lover-

kendelse, som også hedningerne kan gøre sig, om nogen. Men som det også er klart hos Prædikeren, kan vi ikke deraf udlede nogen positiv morallov.

I Brevet til Diognetus udvikles dette ræsonnement: Hedningernes og jødernes afgudsdyrkelse er uforstandig, for Gud er usynlig og har ikke brug for noget offer (Ad Diog. 3.4). Gud har skjult sig, indtil han åbenbarede sig i Kristus, for at vi af os selv skulle komme til erkendelse af vores manglende evne til at frelse os selv og derved dømmes af vores egne gerninger (Ad Diog. 9.1-2). Gud lader derfor til at være vred, at bære nag og ikke at bekymre sig om os (Ad Diog. 8.10). Først idet Gud åbenbarer sig, viser dette sig ikke at være tilfældet, og det ses, at hans vilje er kærlighed (Ad Diog. 10.3-6). Det betyder også, at der ikke kan være nogen ubrudt sammenhæng mellem den moralske indsigt, mennesker kan gøre sig af sig selv, og den indsigt i Guds vilje, som følger af åbenbaringen.

Menneskets efterligning af Gud sker spontant, når hans kærlighed erfares (Ad Diog. 10.6). Det betyder, at det ikke giver mening at forsøge at overbevise ikke-troende om den kristne morals overlegenhed. Guds vilje kan jo alligevel ikke begribes uden åbenbaring. På samme måde har talen om Guds usynlighed i de nytestamentlige skrifter ofte en praktisk betydning, fx i 1 Joh: "Ingen har nogensinde set Gud, men hvis vi elsker hinanden, bliver Gud i os, og hans kærlighed er fuldendt i os" (1 Joh 4,12). Pointen synes at være, at intellektuel spekulation ikke bringer os særlig langt. Kærlighed kan ikke sættes på begreb, men må leves. Indsigt (*gnôsis*) oppuster, men kærlighed opbygger, skriver Paulus (1 Kor 8).

Hvad angår Gud, er den bedste indsigt (*gnôsis*) at bekende vores uvidenhed, skriver Kyrillos af Jerusalem (c. 313-386 e.Kr.)

i sin katekismus, og konkluderer med en opfordring til netop derfor at hylde Herren (Kyrillos af Jerusalem, Cat. ad Ill. 6.2). Denne fornuftsskeptiske pragmatisme, som vi kan kalde det, findes også hos Gregor af Nyssa, for hvem Guds ubegribelighed betyder, at den eneste kristelige etik, der kan gives, er et krav om at efterfølge Kristus. I afhandlingen om Moses' liv behandles Moses' teofanier i en treleddet typologi, som kulminerer i en oplevelse, hvor Moses ikke får lov at se Guds ansigt, som han ellers havde bedt om, men kun Guds ryg, idet Gud passerer forbi (2 Mos 33,20-23). Pointen er, skriver Gregor, at menneskets begrænsede natur aldrig kan rumme Guds uendelige natur, og synet af Gud må derfor bestå i en stadig rækken-ud efter Gud (*epektasis*). Med reference til Matt 16,24-28 introducerer Gregor et begreb om efterfølgelse: "At følge Gud, hvor end han måtte føre hen, er at skue Gud" (De Vit. Mo. 2.252). Efterfølgelse (*akolouthia*) betyder for Gregor efterlignelse af Guds gerninger i historien, ikke mindst Jesu død og opstandelse. En sådan efterfølgelsesetik har ikke meget at gøre med en objektiv eller universal morallov, som kan erkendes uafhængigt af en faktisk relation til Kristus.

Som Gregor skriver i sin katekismus, kommer frelsen ikke så meget i stand ved undervisning og anvisninger, som ved at Kristus har realiseret et faktisk, levende fællesskab med os gennem sine gerninger (Cat. 35). Mennesket kan måske nok uden åbenbaring erkende, at intet i denne verden bør dyrkes som Gud. Men nogen positiv etik kan det ikke nå til erkendelse af. Guds retfærdighed er nemlig noget radikalt forskellig fra menneskets retfærdighed. Guds retfærdighed er intet andet end Kristus selv, skriver Gregor i sin fjerde prædiken over saligprisningerne (De Beat. 4). Verdslige begreber om retfærdighed har intet

med det kristne retfærdighedsbegreb at gøre (De Beat. 4). Det giver derfor ingen mening at pege på vores almindelige retfærdighedsfølelse som udtryk for en gudgiven moral. Sådant en retfærdighedsfølelse kan (måske) være brugbar i opretholdelsen af menneskelige fællesskaber, men den har intet med vores erkendelse af Gud at gøre.

Skal man tro fx Brevet til Diognetus og Gregor af Nyssa, er det kun ved at have en faktisk relation til Gud gennem Kristus, at vi kan erkende, at Guds vilje er kærlighed. Snarere end at forsvare kristendommens forenelighed med almindelige moralske intuitioner, må apologetikkens opgave derfor være at pege på, at kristendommen er radikalt forskellig fra verdslig etik.

Men hvad er så 'kristen apologetik'?

Apologetik kan ikke være et filosofisk forsvaret for Guds eksistens. Det kan heller ikke være et forsvar for kristendommens nødvendighed for moral og etik eller dens historiske plausibilitet. Sådanne former for apologetik gør alle Gud afhængige af noget andet (menneskelig fornuft, moral, historisk plausibilitet). Når mennesket vil bevise Guds eksistens, gør det i stedet for Gud sig selv til tænkningens udgangspunkt: Gudsbevisernes 'Gud' ligner et bugtaleri, hvor mennesket hører sin egen stemme, skriver H.L. Martensen i sin licentiatafhandling (Martensen 1841, §13). Gudsbeviserne indebærer en overskridelse af det radikale skel mellem Gud og mennesker og fører i sidste ende til panteisme, hvor Gud og verden sammenblandes.

Som hos Klemens af Alexandria må kristen tænkning tage udgangspunkt i tro på Gud, ikke i menneskets egen fornuft. Vi bør derfor på den ene side skelne mellem den slags apologetik, som vil udlede troen af menneskelig viden, og på den anden side den slags apologetik, hvis formål er at un-

derstreges troens nødvendighed, og som derfor kan kaldes genuint kristen. En sådan kristen apologetik respekterer, hævder og søger at opretholde det radikale skel mellem Gud og mennesker, som kun Gud selv kan overkomme i sin åbenbaring i Kristus. Som eksemplificeret ovenfor var dette ofte drivkraften bag senantik kristen tænkning.

Kristen apologetik kan være tre ting. *For det første* kan apologetik, som ordets etymologiske rødder antyder, være forsvar mod anklage, et spørgsmål om redelighed, om at korrigerer fejltagelser og svare igen, når nogen lyver kristendommen noget på. Det kan for eksempel indebære, at den kristne apologet forklarer, hvorfor kristnes adfærd gennem tiden ikke nødvendigvis udtrykker genuin kristendom, når fx korstog og kætterforfølgelser bruges som eksempler på kristendommens moralske korrupthed. Grundlaget er en sandhedssøgen og kritisk metode, som den kristne apologet må dele med sin modstander, så længe de begge gør krav på at være rationelle og videnskabelige.

For det andet kan apologetik være en redegørelse for det håb, der er i den kristne, jf. 1 Pet 3,5. Som hos Gregor af Nyssa er kirkens opgave at fremlægge vidnesbyrd om Guds gerninger i historien. Men dette må ske, vil jeg hævde, ved historiefortælling eller biografi. Biografi er, som William Stringfellow bemærker, en primær teologisk genre, da den i særlig grad anerkender bibelens form af narrativ og inkarnations historiske virkelighed (Stringfellow 2005, p. 20). Også Gregor af Nyssa lægger op til sådan en tilgang, fordi Gud jo netop kun kan erkendes, som han viser sig i historien, og “i vores liv (διὰ τῆν ζωῆς ἡμῶν)” (Cant. 334). Det er derfor ikke overraskende, at Gregors fremstillinger ofte tager form af biografi (fx *Moses’ Liv* eller *Makrinus’ Liv*). Apologetens opgave kan være at bringe dis-

se vidnesbyrd ud i de sammenhænge, hvor kirken står for skud, men der må altid tages højde for vidnesbyrdets konkrete kontekst, så det ikke ender i abstrakt filosofisk spekulation.

For det tredje kan apologetik være polemik. Angreb er, som bekendt, det bedste forsvar. En polemisk apologetik (hvis man kan kalde det det) handler om at hævde den radikale distinktion mellem Gud og mennesker. Ifølge Sokolowski var dette det egentlige anliggende for samtlige konciler til og med Kalkedon i 451 (Sokolowski 1995). Som i de kappadokiske fædres svar for nikænsk ortodoksi handler denne slags apologetik ikke om at forsvare kristendommens ‘rationalitet’, men om at påvise kætteriernes mangel på samme. I dag må polemisk apologetik blandt andet tage form af kritik af ikke-teologiske tankeformers forsøg på at bemægtige sig temaer, som ligger uden for deres sfære, fx når videnskaben forsøger at udtale sig om religiøse og moralske emner. Det betyder ikke, at for eksempel sekulær videnskab skal udsættes for totalnegation og erstattes af religiøs videnskab, men blot at der skal sættes grænser for dens rækkevidde. Et udmærket hjemligt eksempel fra det tyvende århundrede er K. Olesen Larsens artikel *Videnskaben og Mennesket*, som kritiserer det enhedssyn, der kom til udtryk især i den logiske positivismes forsøg på at underordne alting samme videnskabelige erkendelse. Enhedssynet er rigtignok den mest plausible arbejdshypotese for videnskaben, skriver Olesen Larsen, når mennesket betragtes som natur og biologi. Men taler vi om mennesket som ånd, må vi gøre et spring. “Naar man taler om aand, saa gør man et kvalitativt spring bort fra al naturvidenskabelig betragtning; saa ophæver man uden videre den hele videnskab – for at eksistere – samtidig med at man natur-

ligvis lader den blive staaende som teoretisk-videnskabelig betragtning af tilværelsen. Fornærmer vi dermed videnskaben? Nej, ikke, naar videnskaben vil nøjes med at give os et videnskabeligt system, men nok naar den vil give os et tilværelsens system eller lære os mennesker, hvordan vi skal leve” (Olesen Larsen 199).

Mod dette synspunkt indvendes ofte, at kristendommen ender med at foregå på et ‘andet plan’ eller i en ‘anden sfære’. I stedet peger man måske på, at kristendommen handler om livet i dets helhed. Men problemet med megen moderne apologetik er, at man derved nemt kommer til at acceptere enhedssynet som præmis. Man antager, at natur, religion og moral hænger sammen i en større helhed, så videnskaben, hvis bare den tænkte sig grundigt om, ville komme frem til, at Gud nok eksisterer (jf. fx intelligent design-teorien). Men derved ryger kristendommens radikale skel mellem skaber og skabning, og mennesket gør sig skyldig i at opfinde en ‘videnskabelig’ gud i sit eget billede. Forsøget på at gøre kristendommen spiseligt for det menneskelige intellekt med gudsbeviser hviler med andre ord på et misforstået helhedssyn.

Apologetik handler i høj grad om at

hævde og fastholde et radikalt skel mellem Gud og mennesker, som kun Gud selv kan overkomme – hvad der også af nogle er blevet kaldt ‘linjevogterteologi’. Med dette *in mente* burde Craig i ovennævnte debat med Kappel have gendrevet påstanden om, at vi “ved, at Gud ikke eksisterer”. Det burde være nemt nok. Sådant en påstand er jo et glanseksempel på, at en tankeform (filosofi) overskrider grænserne for sit område. Men i stedet forsøgte Craig at bevise Guds eksistens med (i øvrigt førmoderne) filosofiske argumenter, hvorved han endte med at tilkende den verdslige filosofi en autoritet, som den slet ikke burde tilkendes.

Af de nævnte kirkefædre kan vi lære, at apologetik fungerer bedst, når det er en radikal hævde af det for mennesket uoverkommelige skel mellem Gud og alt andet, og et deri grundet angreb på den verdslige (u)fornuft. Under alle omstændigheder må vi dog spørge, om ikke Gud kan forsvare sig selv. Lad os således slutte med et citat fra Karl Barths kommentar til Romerbrevet: “Anxiety concerning the victory of the Gospel – that is, Christian Apologetics – is meaningless, because the Gospel is the victory by which the world is overcome” (Barth 1933, 35).

LITTERATUR

- Aristides of Athens: *Apologia* (Fragmenta). *L'apologia di Aristide*, C. Vona, Rom: 1950.
- Balthasar, Hans Urs von: *Presence and Thought – An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. Mark Sebanc (tr.). Ignatius Press, San Francisco: 1988.
- Barth, Karl: *The Epistle to the Romans*. 6th Ed. Oxford: 1933.
- Brevet til Diognetus: *Epistola Ad Diognetum* (Ad. Diog.). H.-I. Marrou, A Diognète, 2nd edn. Sources Chrétiennes 33 bis. Paris: Éditions du Cerf, 1965.
- Craig, William Lane: “Moral Argument” på <http://www.reasonablefaith.org/moral-argument>, 27/2: 2014a.
- Craig, William Lane: <http://www.reasonablefaith.org/the-challenge-of-history-an-interview-with-william-lane-craig#ixzz2uWnpbWw5>, 27/2: 2014b.
- Filon af Alexandria (Judaeus): *De Vita Mosi*.
- Gregor af Nazians: *De Theologia* 28. *Die fünf theologischen Reden*, Düsseldorf: 1963.
- Gregor af Nyssa: *Contra Eunomium I-II* (Con. Eun., Con. Eun. II.). *Gregorii Nysseni Opera*, vols. 1.1 & 2.2.

- Gregor af Nyssa: *De Vita Moysis* (De Vit. Mo.). SC, 3rd ed., Danielou, J. (ed.).
- Gregor af Nyssa: *In Canticum Canticorum* (Cant.). Gregorii Nysseni Opera, Vol. 6, Brill, 1960, Langerbeck.
- Gregor af Nyssa: *Gregor af Nyssa*. Jørgen Ledet Christiansen (ov.). Anis: 2007.
- Justin Martyr: *Apologia Prima & Apologia Secunda*.
- Karamanolis, George: *The Philosophy of Early Christianity*. London/Berkeley: 2013.
- Klemens af Alexandria: *Stromata* (Str.), Früchtel, Stählin, Treu, Die griechischen christlichen Schriftsteller, Berlin: 1960, 1970.
- Kyryllos af Jerusalem: *Catecheses ad Illuminandos*.
- Larsen, Kristoffer Olesen: "Videnskaben og Mennesket" i *I Ansvar og i Tro*. C.A. Reitzels Forlag: 1999.
- Martensen, Hans Lassen: *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*. Paa Dansk udg. af L.B. Petersen: 1841.
- Mortley, Raoul: *From Word to Silence II – the way of negation, Christian and Greek*. Hanstein, Bonn: 1986.
- Palmer, D.W.: "Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century" i *Viligiae Christianae*, Vol. 37, No. 3, pp. 234-259: 1983.
- Sokolowski, Robert: *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*. Catholic University of America: 1995.
- Stringfellow, William: *A Simplicity of Faith*. Eugene: Wipf and Stock Publishers: 2005.
- Wolfson, Harry A.: "Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides" i *Harvard Theological Review* 50, vol. 2, pp. 145-156: 1957.

FORFATTER

Johannes Aakjær Steenbuch
Rahbeks Alle 9a, 2-2
1749 København V
+45 60 12 36 75
johannesas@gmail.com