

PATRISTIK 15 (2017)

Den politiske syge

Gregor af Nyssas magtkritik

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

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik.
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen, Jesper Hyldahl
og Holger Villadsen.

Seriens internetadresse: www.patristik.dk
Direkte adresse for nr. 15: www.patristik.dk/Patristik15.pdf
Alle rettigheder tilhører forfatteren
ISBN 978-87-992407-5-3

Publiceret oktober 2017

RESUMÉ

Gregor af Nyssa (ca. 335-395 e.Kr.) var en af de kristne tænkere, der i de første århundreder bidrog væsentligt til kirkens teologi. Bedst kendt er nok hans forsvar for treenighedslæren, men han har også forfattet en række vigtige moralfilosofiske værker. Der findes i Gregors tænkning en hel del eksempler på afvisning af vold, slaveri, politisk magt og magtudøvelse som sådan. Alt det afvises som overgreb på menneskeheden i modstrid med Kristi eksempel og lære, og som udtryk for et sygeligt begær efter magt – eller hvad vi med lånte ord mere mundret kan kalde "politisk syge". Gregors magtkritik er bredt funderet i væsentlige moralfilosofiske og teologisk grundprincipper, herunder hans dydsetik og hans apofatiske teologi, trinitarisk-teologiske antropologi samt forsoningslære med mere. Nærværende artikel giver et systematisk overblik over Gregors spredte bemærkninger om magt og vold.

ABSTRACT

Gregory of Nyssa (c. 335-395 AD) is perhaps best known for his defense of trinitarian orthodoxy and his concept of divine infinity, but he also wrote many important works on ethics. Throughout Gregory's many writings there are numerous examples of clear rejections of violence, slavery, political power and domination as such. Gregory sees these things as illegitimate violations of the inherent dignity of human beings. Gregory's criticism of political power is founded in central ethical and theological ideas, such as his virtue ethics, his apophatic theology, trinitarian theological anthropology and the ransom theory of the atonement.

INDHOLD

Indledning	3
Apofatisk-trinitarisk bagtæppe	5
Gregors teologiske antropologi	7
Frihedsetik og traditionskritik	9
Gregors magtkritik	11
Slaveriets absurditet	14
Det verdslige retfærdighedsbegreb	15
Kristocentrisk frihedsbegreb	16
Hvordan kurerer man magtbegær	18
Hvad vil det sige os?	20
Litteratur	23

Den politiske syge

Gregor af Nyssas magtkritik

PH.D., CAND.MAG. I FILOSOFI
JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH ¹

”Sådan er menneskelivet: Ambitioner er sand, magt er sand, velstand er sand, og sand er alle de nydelser, der nydes i kødet.”
(Gregor af Nyssa i prædiken over Prædikerens Bog)

Indledning

Gregor af Nyssa (ca. 335-395) var biskop i Kappadokien, midt i det nuværende Tyrkiet, og en af de tidlige kristne tænkere, der i det fjerde århundrede bidrog væsentligt til at udvikle kirkens teologi. Gregor er nok bedst kendt for sit forsvar for treenighedslæren, for sin negative teologi og sit uendelighedsbegreb, men han har altså også forfattet en række vigtige moralfilosofiske værker, hvoraf flere udtrykker en stærkt magtkritisk grundholdning.

Det kan måske lyde perifært i forhold til mere centrale spørgsmål om treenighedslære, kristologi og forsoningslære, men Gregors magtkritik bunder dog i væsentlige teologiske og overvejelser. Gregor bestemmer magtbegær som en sygdom, der som alle former for begær skal helbredes gennem sindsro og selvbesindelse, altså hvad jeg med Otto Møller lidt poppet har kaldt en ”politisk syge”. Dertil skal lægges, at han, i lyset af det man kan kalde en teologisk antropologi, bestemmer magtudøvelse og ulighed som i sig selv illegitimt. Det er det vi skal se nærmere på i det følgende.

Det hører med til historien, at mange af Gregors mest magtkritiske tekster formentlig er skrevet i årene umiddelbart efter hans eksil under kejser Valens. Gregor skriver på et tidspunkt, hvor kristendommen har fået en fremtrædende rolle i Romerrigets magtpolitiske spil. Kejser Konstantin I havde i år 324 tilladt kristendommen i Ro-

¹ Oprindeligt holdt som foredrag i Teologisk Forening i København, den 28. april 2017. Gregors første og fjerde prædiken over saligprisningerne (*De Beatitudinibus* I+IV) samt fjerde prædiken over prædikerens bog (*In Ecclesiasten* IV) findes i dansk oversættelse i Gregor af Nyssa, *Politisk syge – tre antipolitiske moralprædikener* (København: Forlaget Apophasis 2017). Hvis ingen anden forfatter angives, er referencer i det følgende til Gregors værker med latinsk titel. I litteraturlisten angives den nærmere reference til *Patrologiae cursus completus, Sources Chrétiennes* eller *Gregorii Nysseni Opera* samt oversættelser.

merriget, og med Theodosius I bliver nikænsk-trinitarisk kristendom i 380 statsreligion i Romerriget.

I mellemtiden havde stridigheder om treenighedslæren udspillet sig, og for en tid havde kristendommen igen været en forfulgt religion under Julian. Under den arianske kejser Valens måtte Gregor og andre tilhængere af ortodoks treenighedslære gå i eksil, men efter Valens' død i 378 kom han ind i varmen igen. Gregor deltog således i koncilet i Konstantinopel i 381, hvor nikænsk kristendom blev stadfæstet.

Gregor har altså befundet sig i en vis nærhed af den politiske magt – og i hvert fald har han som biskop jo også selv haft et embede, der placerede ham som del af et institutionelt hierarki. Så meget desto mere interessant er Gregors sporadiske, men dog temmelig skarpe udfald mod vold og magt. Gregor udvikler ikke nogen sammenhængende politisk filosofi, eller hvad vi nu skal kalde det, men der findes i hans tænkning en lang række eksempler på afvisning af vold, politisk magt og magtudøvelse.

Der synes måske ikke ved første øjekast at være noget særligt ved Gregors kritik af magt. Hans udfald mod hovmod, vold og magtmisbrug ligner dem, man kan finde hos mange andre asketer, filosoffer og religiøse vismænd. Der er heller ikke i første omgang noget særligt "kristent" i Gregors almenmenneskelige beskrivelser af menneskets forgængelighed og de krav om selvfornægtelse og selvbevidsthed som knytter sig dertil.¹ Men det for mig at se særligt interessante ved Gregors magtkritik er, at den viser sig at have et udpræget teologisk fundament.

Den russiske filosof Nikolaj Berdjajev beskrev Gregor af Nyssa som den tænker, der på sin tid kom nærmest en sand kristen antropologi, altså et menneskesyn, der i egentlig forstand udfolder, hvad det vil sige, at mennesket er skabt i den treenige Guds billede med uendelig værdi og ukrænkelighed. Det er for Gregor ikke kun magtens patologiske ophav, der er problematisk, men så sandelig også dens brud på den principielle lighed, der består mellem mennesker, der er skabt i den på én gang uendelige og treenige Guds billede.

Menneskets synd har godt nok gjort det til slave af dødens magt, men Gud har i frelseshistorien sat mennesker fri én gang for alle. Gregor gør det klart, at Guds rige slet ikke er et rige i den forstand, vi er vant til, og at den retfærdighed, der i virkeligheden intet andet

¹ Sammenlign fx Gregors prædiken om ydmyghed med den buddhistiske *Dhammapada* XI om alderdom.

er end Kristus selv, aldrig kan reduceres til et princip for den ene eller den anden samfundsorden.

Det afgørende er, at Gregors teologiske grundprincipper også har betydning i praksis. At der for Gregor næppe er tale om en rent teoretisk eller en kun principiell magtkritik synes blandt andet at være klart af det forhold, at mange af de skarpeste udfald mod magtudøvelse kan findes i hans prædikener. Gregors prædiken mod slaveri lød i et samfund, hvor slaveri stadig var en realitet, og man kan vel sagtens forestille sig, at der har været slaveejere blandt hans tilhørere.

Hvad det har betydet i praksis, og hvordan Gregors prædikener er blevet modtaget, er det dog svært at sige noget om. I det følgende vil jeg da også forsøge at holde mig fra spekulationens overdrev og i stedet blot forsøge at finde en grad af systematisk sammenhæng i Gregors tænkning, hvad angår magt, vold, ulighed og så videre.

Apofatisk-trinitarisk bagtæppe.

For at forstå, hvordan tingene hænger sammen, er vi først nødt til at have styr på nogle af de fundamentale teologiske principper, der ligger i Gregors tænkning. Et betydeligt grundtræk ved hans teologi er en skarp distinktion mellem Gud og alt andet. Imellem skaberen og skabningen er der for Gregor, som for mange andre tidlige kristne tænkere, et afgørende ontologisk skel, som i sidste ende får moralfilosofiske konsekvenser.

Det er ikke ualmindeligt, at senantik græsk filosofi, især nyplatonismen, får skylden for den radikale transcendentstænkning, der kom til at præge den kristne teologi og filosofi i tidlig middelalder. Men også før nyplatonismen tænkte en række kristne tænkere forholdet mellem skaber og skabning ud fra et radikalt transcendentbegreb, hvor Gud er uendelig, uudsigelig og ubegribelig og så videre. Af den tanke kommer det, som vi typisk kalder en "negativ" teologi.

I middel- og nyplatonismen var den negative teologi i høj grad en metode til at bortabstrahere forskelle mellem forskellige ontologiske niveauer for derved at skabe kontinuitet mellem mennesket og det Ene. Men for den kristne teologi, i hvert fald i de første århundreder, var negativ teologi snarere et spørgsmål om tværtimod at understrege forskellen mellem Gud og alt andet for derved at pege på åbenbaringen som den eneste kilde til teologisk erkendelse.¹

¹ Mortley 1986, 53. Tendensen kan allerede ses hos den jødiske filosof Filon, der især peger på Guds "uudsigelighed", og i en kristen sammenhæng udfoldes tanken hos blandt andre Justin Martyr og Aristides af Athen, der især anvender (Fodnoten fortsætter på næste side)

Formålet var i høj grad polemisk og apologetisk – det handlede om at etablere og fastholde skellet mellem skaber og skabning. Vi har med andre ord at gøre med en genuin "apofatisk" teologi, altså en teologi, der kun taler om Guds væsen for at sige noget om, hvad det ikke er – altså igennem negation eller benægtelse (*apofasis*) af, hvad vi ved om skabningen.¹

Gregor overtager denne skarpe distinktion mellem Gud og alt andet. Der er ifølge Gregor et "gab" eller en "afstand" (διάστημα) mellem skaberen og skabningen: "vidt og uoverkommeligt er den afstand", altså det *diastema*, "som skiller og afgrænser uskabt fra skabt natur", skriver Gregor.² Med Von Balthasars ord er skaberværkets primære egenskab for Gregor simpelthen den negative, at det ikke er Gud. Skaberværket er endeligt, begrænset og under konstant forandring, mens Gud ifølge Gregor er uendelig (ἄπειρον) og ubegrænset (ἄοριστος).³

At Gud er uendelig betyder, at han i modsætning til skabningen ikke er endelig. Men det gab, der derfor er mellem skaber og skabning, er i virkeligheden intet andet end skaberværket selv, skriver Gregor.⁴ Som en del af skaberværket er mennesket ude af stand til at overskride dette gab, ja, mennesket er selv "afstand", og det kan derfor aldrig overskride skellet mellem sig selv og Gud. Netop derfor er Guds væsen helt grundlæggende ubegribeligt for mennesket.

Men det er selvfølgelig kun én side af sagen – for den kristne Gud har jo på den anden side åbenbaret sig for mennesker i historien og endegyldigt i Jesus Kristus. Ved siden af den apofatiske teologi må der derfor (selvfølgelig) sættes en positiv treenighedslære. Men de to hænger sammen, for den negative teologi i sin apofatiske form kom

den negative teologi polemisk mod hedenskabet, og hos Tertullian, der bemærker, at Guds uendelighed og ubegribelighed betyder, at vi netop kender Gud som den vi ikke kender. Filon, *De Mutatione Nominum* 7.10; Justin Martyr, *Apologetica* II 6; Aristides Atheniensis, *Apologia* 1; Tertullian, *Apologeticus pro Christianis* 17.

¹ Udgangspunktet er altså i en til dels negativ forstand skabelsteologisk – og det er det, der adskiller den kristne teologi fra for eksempel nyplatonismen, der jo ikke på samme måde arbejder med en skabende Gud. Se Johannes Aakjær Steenbuch, "Observations on negative theology and ethics in early Christian thought" i *Danish Yearbook of Philosophy* Vol. 47 (2015); "At gøre det utænkelige: Mellem negativ teologi og etik hos Filon, Klemens af Alexandria og Gregor af Nyssa" i *Patristik* #13 (2015).

² *Contra Eunomium* II, 69.

³ *Contra Eunomium* II, 30,5. Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc (San Francisco: Ignatius Press 1988), 27.

⁴ *In Ecclesiasten* 7.1.729.

netop til at spille en væsentlig rolle i Gregors forsvar for treenigheds-læren.

Baggrunden for mange af datidens kætterbevægelser, altså modstandere af nikænsk ortodoksi, var vel sådan lidt groft sagt forskellige former for rationalisme, som havde det tilfælles, at de ville sætte Guds væsen på entydigt begreb. Især arianismen spillede en betydelig rolle, da Gregor omkring 380 gav sig til at skrive sine berømte skrifter mod neo-arianeren Eunomius af Cyzicus. Mod rationalismen hævdede forsvarere af trinitarisk ortodoksi, herunder Gregor, at Guds væsen er ubegribeligt for mennesker og derfor ikke kan sættes i rationelt system.

Gregor udviklede altså i første omgang ikke sin negative teologi som en spekulativ metode eller en asketisk teknik – det var den også, men den var først og fremmest et polemisk redskab i kampen for at sikre trinitarisk ortodoksi. Derfor ser vi også, at Gregors negative teologi udvikles gevaldigt i løbet af opgøret med Eunomius. Helt centralt er nemlig Gregors afvisning af Eunomius' teori om, at vores teologiske begreber siger noget essentielt om de guddommelige personer, som ifølge neo-arianismen derfor ikke kan have samme væsen. Vi ved ikke noget om Guds væsen – i det hele taget kender vi ikke noget til tings "essens", forklarer Gregor.¹ Men vi kender alligevel de guddommelige personer igennem deres aktiviteter (*ἐνέργεια*) og de relationer, de indgår i. Vores begreber om de guddommelige personer angår ikke deres væsen, men forholdet mellem dem.

Gregors teologiske antropologi.

Der følger af den her opfattelse en avanceret sprogfilosofi, som vi dog ikke skal opholde os ved. Det afgørende er, hvad Gregors teologiske grundprincipper betyder for hans menneskesyn. Og her skal vi altså være opmærksomme på, at både den apofatiske teologi såvel som trinitetsteologien får antropologiske konsekvenser. Begge dele spiller ind på menneskesynet, og begge dele har derfor også moralfilosofiske implikationer.

Den apofatiske teologi finder hos Gregor en parallel i, hvad vi kan kalde en apofatisk antropologi. Som Filon og Klemens af Alexandria før ham lægger Gregor vægt på menneskets gudbilledlighed med udgangspunkt i Genesis 1,27. Som skabt i Guds billede afspejler mennesket i sit væsen Guds væsen.

Men fordi Gud væsentlig set er ubegribelig, er også mennesket i bund og grund ubegribeligt. Gregor forklarer i sit skrift om skabel-

¹ Se *Contra Eunomium* II, 2,106.

sen af mennesket, at "vores sinds natur" har en "præcis lighed (ἀκριβῆ ὁμοιότητα) med den højere natur", netop fordi det "undflyr sig vores erkendelse (γνώσιν)", og derved "med sin egen uerkendbarhed (ἀγνώστῳ) afbilleder den ubegribelige natur."¹

Menneskets væsen afspejler altså i en vis forstand kun Guds væsen indirekte ved ikke at kunne sættes på endeligt begreb. Der følger deraf, tror jeg, at ligesom de guddommelige personer ikke kan forstås positivt ud fra deres essens, men kun relationelt, kan også mennesker derfor kun forstås relationelt. At der netop derfor samtidig også er en forbindelse mellem apofatisk teologi og trinitetslære på den ene side og så antropologi på den anden, ja det kommer især til udtryk i Gregors lille skrift til Ablabius (*Ad Ablabium*), hvor han til forsvar for en nikænsk ortodoksi udvikler det, vi typisk kalder den sociale analogi.

Der er intet underligt eller paradoksalt i, at Gud er tre personer med samme uskabte og derfor guddommelige væsen, forklarer Gregor. Noget lignende gør sig jo gældende for mennesker, der jo også er forskellige personer, men altså med samme skabte og menneskelige væsen. Ligesom Adam og Abel var to adskilte personer, men dog med det samme menneskelige væsen, kan Gud Fader og Gud Søn siges at være to guddommelige personer med samme guddommelige væsen.

Man kunne så indvende, at hvis det eneste der binder de guddommelige personer sammen er, at de, ligesom mennesker, tilhører samme kategori, er det svært at se, at vi ikke har at gøre med tre selvstændige guder. For at undgå, at den sociale analogi fører til en for skarp opdeling mellem de guddommelige personer, er Gregor derfor nødt til, tror jeg, at understrege væsensenheden mellem de personer, der deler fælles væsen. De guddommelige personers fælles væsen er ikke bare en abstrakt kategori, men en uendelig og ubegrænset enhed.

Den sociale analogi virker derved tilbage på menneskesynet. For hvis alle mennesker deler det samme menneskelige væsen, ligesom de guddommelige personer deler det samme guddommelige væsen, ja så er menneskeheden jo ét. Menneskets væsen er, skriver Gregor:

[...] en helt igennem udelelig enhed, som hverken kan forøges ved at lægge til eller formindskes ved at trække fra, men som i dets inderste væsen til stadighed er ét og uadskillelig – og selvom den

¹ *De Opificio Homini*, 156.

optræder i mangfoldighed, hænger den sammen, fuldstændigt og udelt, på trods af de individer, der udgør den.¹

Der er ikke med menneskets væsen eller natur her tale om et abstrakt begreb, men netop det, der er fælles for alle konkrete mennesker. Det er ikke menneskeheden som idé, der afspejler Guds væsen, men den fælles natur som binder alle konkrete mennesker sammen i en faktisk enhed. Menneskers enhed består ikke kun i en tom apofatisk kategori – det gør den også – men den består konkret i det forhold, at mennesker ligesom de guddommelige personer i kraft af deres slægtskab står i relation til hinanden.

At det hænger sådan sammen – altså at den faktiske menneskehed derfor afspejler Guds faktiske enhed – betyder, at adskilte enkeltindivider taget ud af deres konkrete sammenhæng ikke er meget mere end, hvad vi med et moderne begreb vil kalde en sproglig konstruktion. Det nærmer sig sprogligt misbrug, skriver Gregor, at tale om mennesker som individer. Det kan lyde lige lovlig kollektivistisk, men Gregor understreger samtidig vigtigheden af det enkelte menneskes selvbestemmelse og autonomi, som netop følger af den fælles gudbilledlighed.

Frihedsetik og traditionskritik.

Menneskelig frihed spiller en væsentlig rolle i Gregors moralfilosofi. På god platonisk manér lader Gregor sin søster Makrina i en dialog slå fast, at "frihed handler om at opnå en tilstand, hvor man ikke er underlagt nogen herre, og hvor man er selvbestemmende."² Moralsk dyd handler derfor først og fremmest om at opretholde den frihed, som mennesket er skabt med. Dyd betyder for Gregor, som for mange græske filosoffer, herunder ikke mindst de stoiske og platonske, at have selvkontrol og selvdisciplin, så vi ikke underkastes følelsernes tyranni.

Vi er skabt med eller til frihed (ἐλευθερία), og at finde den frihed indebærer at nå en tilstand, hvor man er uden hersker (ἀδέσποτον), og hvor man er selvbestemmende (αὐτοκρατὲς). Gregor forklarer, at Gud selv er kilden til frihed og selvbestemmelse eller selvstyre, som man også kan oversætte det. At blive forenet med Gud betyder ikke, at man giver afkald på sin frihed, men tværtimod,

¹ Gregor i *Ad Ablabium*.

² Makrina i Gregors *Dialogus de Anima et Resurrectione*, 101-105.

at man opnår en tilstand, hvor man ligesom Gud er selvbestemmede og uden hersker.¹

Da Gud som altings skaber er fri og selvbestemmende, er kærligheden til Gud vejen til menneskelig frihed og selvbestemmelse. Mennesket skal, som hos Platon, opnå lighed med Gud ved at efterligne Gud.² Problemet er imidlertid, at det på grund af afstanden eller gabet mellem Gud og mennesker faktisk er umuligt at efterligne Gud. Gregor bemærker således, at hvis det på den ene side gælder, at Gud alene er salig, og at delagtighed i salighed derfor hører til mennesker gennem deres lighed med Gud, men at det på den anden side slet ikke er muligt at efterligne og være som Gud, ja så må man jo konkludere, at salighed er uopnåeligt for mennesket.

Men mennesket er ifølge Gregor altid i en tilstand af tilblivelse, og det betyder, at nok kan mennesket ikke *være* som Gud, men mennesket kan dog løbende *blive* som Gud. Jeg tror måske pointen er, at mennesket som karakteriseret ved "afstand" aldrig er identisk med sig selv, men altid kun med det, som det rækker ud efter og identificerer sig *med* og derfor har "samvær" (μετουσία) med.³ Dyd og frihed er for Gregor ikke noget, vi kan besidde endeligt, men kun noget, vi hele tiden kan tilegne os ved at række ud efter Gud i en fortløbende negation af det vi kender.

Den her frihedsetik fører i flere tilfælde Gregor til, hvad vi kan kalde en slags traditionskritik. Begær efter velstand og magt gør os ude af stand til at tænke rationelt, og i stedet bliver vi styret af fordomme og meningsløse traditioner. Når vi slår hjernen fra og glemmer selvkontrol og selvdisciplin, er det traditionerne der tager over. I sin kommentar til Højsangen skriver Gregor:

De fleste mennesker dømmes ikke selv om, hvordan tingene naturligt er. I stedet hænger de fast i deres forfædres traditioner, fordi de lader dumme vaner være deres kriterium for, hvad der har værdi, i stedet for at tænke sig om. Og så sker der det, at de møver sig ind i magtpositioner og myndighedsembeder og gør meget ud af materielle ting og af at være noget i denne verden.⁴

¹ *Dialogus de Anima et Resurrectione*, 101-105.

² Det dydige livs mål er lighed med Gud, så vidt muligt (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). Se fx *De Beatitudinibus* 1.4; jf. Platon, *Theaetetos* 176B.

³ Se David Balas, *Metousia Theou: Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (Herder 1966).

⁴ Gregor, *In Canticum*, II. Se Richard A. Norris, *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs (Writings from the Greco-Roman World)*, 73.

At mennesker efterstræber magtfulde embeder, skyldes altså ifølge Gregor, at de er fanget i deres forsøg på at sikre sig selv ved hjælp af materiel velstand. Magtbegær er udtryk for manglende selvkontrol, og for at mennesker sætter deres lid til foranderlige og forgængelige ting. Som andre filosoffer modstiller Gregor det naturlige på den ene side med traditionen på den anden.¹ Der er forskel på natur og tradition, og hvis vi vil vide, hvad der er rigtigt for mennesker, må vi finde ud af, hvad der er naturligt for os.

Når Gregor forbinder tradition med magt, bliver traditionskritikken også til magtkritik – eller måske ideologikritik, for at bruge et moderne ord. Traditioner er, kan vi sige, ikke andet end ideologi, der skal dække over menneskers magtbegær og forsøg på at sikre sig selv gennem materiel rigdom og velstand. Den karakteristisk lyder måske lidt anakronistisk, men det er i hvert fald en væsentlig pointe hos Gregor, at magt og magtudøvelse sjældent er udtryk for andet end forsøg på at sikre sig materielt, og at de traditioner, der skal retfærdiggøre magtudøvelsen, sjældent er mere end forsøg på netop at legitimere magtudøvelse.

Gregors magtkritik.

Menneskers magtbegær er, som alle former for begær efter flygtige ting, et udtryk for manglende selvkontrol og dyd. Ja, magtbegær er måske ligefrem den fundamentale eller principielle synd, hvis vi skal tro Gregor. I sin store kateketiske tale forklarer han, at "magtbegærets sygdom" (τὴν φιλαρχίαν νοσήσας) er den "første og primære årsag til dårlige tilbøjeligheder og, så at sige, moderen til al den ondskab, som følger deraf".²

Djævelens synd og ondskab udspringer af begæret efter magt, og han bedrog de første mennesker netop for at få magt over dem. Man kan måske sige, at Gregor her formulerer en "syndsarkæologi", der sporer menneskets synd tilbage til en oprindelig, illegitim magtudøvelse. At magtbegær i en eller anden forstand ligger bag al anden synd, betyder dog ikke som sådan, at aktuel magtudøvelse i sig selv er ondt – magten og dens udøvelse kunne jo tænkes at udspringe af andet end magtbegær.

Der er dog for Gregor mere fundamentale problemer knyttet til magt og magtudøvelse som sådan, der gør magtudøvelse kritisabel i sig selv. I første omgang fordi menneskets selvophøjelse i magtudøvelsen kompromitterer skellet mellem skaber og skabning. Når en

¹ Jf. distinktionen mellem *nomos* og *physis*.

² *Oratio catechetica*, 23.

magthaver (ἄρχων) mener at have ret til at bestemme over liv og død, så gør vedkommende sig selv til en gud, skriver Gregor i sin første prædiken over saligprisningerne. "Men", spørger Gregor retorisk, "hvordan kan nogen være herre over et liv, der ikke tilhører ham, når hans eget liv ikke engang tilhører ham?". Pointen synes at være, at intet menneske kan være herre over andre mennesker uden at gøre sig selv til Gud. Det hænger sammen med, tror jeg, at alle mennesker jo ifølge Gregor er ligeværdige i kraft af at have del i samme menneskelighed, som er skabt og netop derfor ikke guddommelig.

Den pointe kommer i hvert fald klart til udtryk i sidebemærkninger i forbindelse med polemikken mod Eunomius. Selvom temaet er abstrakt trinitetsteologi og sprogfilosofi, er det, som om Gregor ikke kan dy sig for lige at lade nogle bemærkninger om magt falde. Med den sociale analogi i baghånden gør Gregor det klart, at det at hævde, at nogle mennesker er mere værd end andre, eller at nogle mennesker har ret til at herske over andre, svarer til at hævde, at Gud ikke er treenig. Menneskeheden afspejler jo Gud, så hvis nogen påstår, at menneskeheden ikke er ét – og det gør man ifølge Gregor implicit, hvis man tildeler nogen en magtposition over andre – så siger man også, at Gud ikke er ét.¹

Det her analogiargument, som man vel bedst kan kalde det, udfoldes nærmest *ad hoc* som et forsvar for Kristi guddommelighed. Hvis Kristus er en skabning, som Eunomius påstod, ja så betyder det, at hans status som Herre er illegitim. Selvom det vel ikke følger logisk, så synes Gregors ræsonnement at være, at det at gøre sig til herre over andre er en form for indirekte afvisning af treenigheden – og som sådan blasfemi. I hvert fald er magt, forklarer Gregor, imod naturens gudgivne orden, hvis den ikke er baseret på en faktisk væsensforskel mellem magthaver og undersåt:

Det ville være det rene tyranni, hvis autoritet, i stedet for at komme af en ontologisk forrang, kom af, at man opdelte den skabning, der af naturen har samme værdi, i slave og magthaver, den ene som hersker, den anden som undersåt.²

Uanset hvordan vi opdeler skaberværket i hersker og undersåt, er der med en sådan opdeling tale om en arbitrær fordeling af magt. Skaberværket kan i bund og grund ikke herske over sig selv – og hvad der gælder for skaberværket i almindelighed, gælder for men-

¹ *Contra Eunomium* I, 1.524.

² *Contra Eunomium* I, 1.526.

nesker i særdeleshed. Det er nemlig helt og aldeles imod naturens orden at udelukke nogen fra magten. Det har også betydning i praksis. Gregor skriver:

Menneskelige regeringer oplever jævnligt gentagne revolutioner netop af den grund, at det er praktisk umuligt, at de, der af naturen er ligeværdige (ὁμοτίμων), ikke skulle have en ligelig del i magten – men alle har af naturen i sig en instinktiv tendens til at ville gøre sig lige med den, der har magt, da alle jo er af samme blod.¹

Det lyder næsten som moderne argumenter for demokrati, lighed og frihed. I flere ældre oversættelser lyder det da også, som om Gregor taler om naturgivne menneskerettigheder. I Schaffs udgave fra 1892 hedder det ligefrem, at naturen har givet mennesket "equal rights" – men der er altså mere præcist tale om ligeværd (ὁμοτίμων), og altså ikke politiske rettigheder som sådan.

Det er det samme "ligeværd" Gregor taler om, når han i sin prædiken om ydmyghed siger om en hypotetisk embedsmand, at han ved at betragte Kristus, bør lære at behandle mennesker ligeværdigt i stedet for at betragte sig som herre over liv, der ikke tilhører ham.

Hvordan kan nogen være herre over fremmed liv (ἀλλοτρίας ζωῆς κύριος), når hans eget liv er ham fremmed? Hvis han derimod er fattig i ånden og ser hen til ham, som frivilligt blev fattig for vores skyld, og ser med respekt på den, som af naturen er hans ligeværdige (τὸ τῆς φύσεως ὁμότιμον) – ja i så fald vil magtbedragets tragedie ikke få ham til at bryde ud i vold mod sin artsfælle; han er tværtimod i sandhed salig, når han får Himmeriget i bytte for ydmyghed her og nu.²

Påstanden om alle menneskers ligeværd er vel ikke som sådan politisk, men baseret på en teologisk grundtanke. Modgiften mod magtbegær er heller ikke politisk, men består i dyd og ydmyghed. Dog er pointen klar, nemlig at mennesker på grund af naturens gudgivne

¹ *Contra Eunomium* I, 1.527–528.

² *De Beatitudinibus* I, 88. Se H.R. Drobner & A. Viciano (ed.), Gregory of Nyssa, *Homilies on the Beatitudes: an English version with commentary and supporting studies: proceedings of the eighth international colloquium on Gregory of Nyssa, Paderborn, 14 – 18 September 1998. Supplements to Vigiliae Christianae*, 52 (Leiden: Brill 2000), 30.

ligeværd i bund og grund ingen egentlig ret har til at udøve magt over hinanden.

Slaveriets absurditet.

Mennesker har altså ikke ret til at herske over hinanden – det må som nævnt betragtes som det rene tyranni at opdele skaberværket i hersker og undersåt. Et lignende argument kommer på banen, da Gregor i prædikenerne over Prædikerens Bog forsøger at finde ud af, hvad han skal stille op, når prædikerens fortæller, hvordan han anskaffede sig slavepiger og slavedrenge. Prædikerens skulle ellers forestille at være en klog mand, men det var dog lige groft nok, mener Gregor, at prædikerens har anskaffet sig slaver. Gregor citerer Prædikerens for at indrømme sin synd, og begiver sig så ud i en principiel kritik af slaveri.

‘Jeg skaffede mig slaver og slavinder.’ Hvad siger du!? Du dømmer mennesket, et frit og selvbestemmende væsen (ἐλευθέρα ἡ φύσις καὶ αὐτεξούσιος), til slaveri – og du lovgiver imod Gud, når du tilsidesætter hans lov for naturen. For det menneske, der blev skabt til at være herre over jorden og af skaberen blev indsat som hersker (ἀρχὴν) – det menneske fører du til slaveriets åg, i trods mod Gud og i strid med hans forordninger. [...] ved at opdele naturen i slaveri og herredømme har du gjort den til sin egen slave og sin egen herre. For ‘jeg skaffede mig slaver og slavinder,’ siger du jo. [...] Gud sagde: ‘Lad os skabe mennesket i vort billede og til vor lighed.’ (Gen 1,26). Da mennesket er skabt i Guds lighed, og da det hersker over hele jorden og af Gud er givet autoritet over alt på jorden, hvem er det så, der kan sælge det? Sig mig, hvem er det, der formår at købe det? Kun Gud besidder denne magt – eller rettere, ikke engang Gud. For nådegaverne er uigenkaldelige, siger skriften (Rom 11,29). Gud ville derfor med sikkerhed ikke påføre menneskets væsen slaveri, da han jo af sig selv genkaldte os til frihed, efter vi var gjort til syndens slaver. Men hvis Gud ikke gør det, der er frit, til slave, hvem kan så sætte sin magt over Guds?’¹

I argumentet her ligger der blandt andet en forestilling om, at der til menneskets gudbilledlighed knytter sig en ret til at herske over resten af skaberværket. Det lyder måske lidt i modstrid med den nævnte påstand, at magt kun er legitimt i kraft af en ontologisk for-

¹ In Ecclesiasten, 336.

skel på hersker og undersåt, men pointen her er altså, at hvis hele jorden tilhører menneskeheden som sådan, så er det ikke bare et enkelt menneske, men hele menneskeheden og dens fælles ejendom, der sættes til salg, når et menneske handles. Men hvis hele jorden er sat til salg, kan der jo ikke være noget tilbage i verden at betale med. Netop fordi mennesket er skabt til at herske over hele jorden, kan ingen altså gøre sig til hersker over andre.

For Gregor gælder det med andre ord, at det enkelte menneskes ret til selvbestemmelse i hvert fald i nogen grad er funderet i et begreb om kollektiv ejendomsret. Det principielle i argumentet ovenfor er dog, tror jeg, at Gregor forsøger at påvise slaveriets indbyggede selvmodsigelser. At slaveri medfører en i hvert fald tilnærmelsesvis logisk absurditet følger af den antropologiske grundtanke, at menneskeheden udgør en udelelig enhed. Ved at forsøge at opdele menneskeheden i "ejendom" og "ejerskab" har prædikereren gjort menneskeheden til sin egen slave og sin egen herre, påpeger Gregor. Pointen synes at være, at denne gøren-sig-til-herre-over-andre er absurd og selvmodsigende, fordi noget – altså menneskeheden – ikke både kan være sin egen herre og slave.

Det verdslige retfærdighedsbegreb.

Med risiko for at begå endnu en anakronisme synes jeg, at det er værd at bemærke, hvor meget argumentet her minder om Immanuel Kants udlægning af det kategoriske imperativ, der i sin anden udgave forbyder at behandle menneskeheden i andre mennesker, såvel som i en selv, kun som et middel.¹ Kants pointe var vel, at det førte til logisk selvmodsigelse at gøre menneskeheden til sit eget middel – og det tror jeg også er kernen i Gregors kritik.

Godt nok begrunder han det ikke som Kant med, at man derved forbryder sig mod et eller andet universaliserbarhedsprincip – såsom det kategoriske imperativs krav om, at maksimert for ens handling skal kunne ophøjes til almen lov, og så videre – men Gregor peger dog på, at der er noget selvmodsigende i ét menneskes magt over et andet, og at det har at gøre med det enkelte menneskes delagtighed i en fælles menneskelighed.

Det, vi kan kalde magtens absurditet, genfinder Gregor i en række verdslige retfærdighedsbegreber, som i hans udlægning netop ikke kan gøres alment gældende. Ifølge gængse forståelser af, hvad retfærdighed er, handler retfærdighed om at fordele goder eller om at uddele straf og belønning i overensstemmelse med fortjeneste – men

¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

begge dele er absurde, påpeger Gregor i sin prædiken om retfærdighedsbegrebet, for begge dele forudsætter jo et ulige forhold mellem dem, der skal udøve retfærdigheden, og dem, der skal være genstand for retfærdigheden.

Hvis målestokken for retfærdighed (σκοπὸς τῷ δικαίῳ) ifølge det fremmede begreb (τοὺς ἕξωθεν λόγους) er lighed; Og hvis forrang medfører ulighed (ἡ δὲ ὑπεροχὴ τὸ ἄνισον ἔχει); så kan det nævnte begreb om retfærdighed ikke lade sig gøre, da det lodret modsiges af livets ulighed.¹

For at kunne distribuere goder må man jo først rage til sig, og for at uddele straf og belønning må man også have tilranet sig en eller anden magt over andre. Men derved undergraver det verdslige retfærdighedsbegreb jo sig selv, da det medfører det, vi med et moderne moralfilosofisk begreb kan kalde en "performativ selvmodsigelse".

Ifølge det verdslige retfærdighedsbegreb er en dommer retfærdig, hvis han ikke dømmer ud fra gunst eller nåde (χάρις), men i stedet følger "sagens natur", skriver Gregor. Men Gregors pointe synes at være, at dommeren, der gør sig til dommer over andre mennesker, netop ved at gøre sig til suveræn har sat sig ud over de selv samme retfærdighedsprincipper, som vedkommende hævder at dømme ud fra.

Dertil skal lægges det indlysende uretfærdige i, at kun dem med magt og forrang (ὑπεροχὴ) skulle have muligheden for at være retfærdige. I sin prædiken over retfærdighedsbegrebet ender Gregor derfor helt med at afvise, at retfærdighed kan forstås som et princip eller et karaktertræk – en tanke han ellers, vil jeg tro, låner fra Platon, men altså blot for at afvise den igen. Intet verdsligt retfærdighedsbegreb kan gøre det ud for den retfærdighed, der kun findes i Kristus.

Kristendommen sætter derfor ikke noget "kristent" retfærdighedsbegreb i stedet for det verdslige, hvis vi dermed mener et eller andet princip, som kan lægges til grund for en samfundsorden. Retfærdighed er måske nok en "dyd", men kun i den forstand, at retfærdighed i virkeligheden intet andet er end Kristus selv. Derfor får kristologien en hovedrolle i forståelsen af retfærdighedsbegrebet.

Kristocentrisk frihedsbegreb.

Noget af det jeg har forsøgt at pointere er, at den negative eller apofatiske teologi ikke er en spekulativ modsætning til en konkret kri-

¹ De Beatitudinibus IV, 112. Se Drobner, 49.

stologi med frelseshistorien i centrum – tværtimod synes den apofatiske tænkningens formål hos Gregor, især i polemikken mod Eunomius, netop at være at lede opmærksomheden væk fra abstrakte teologiske principper og hen på forsoningens konkrete, historiske virkelighed. Netop fordi intet positivt teologisk abstrakt begreb er muligt, må vi i stedet tage udgangspunkt i en historisk virkelighed.

Gregors syn på magt er derfor heller ikke kun baseret på en abstrakt antropologi, men også på en bestemt læsning af frelseshistorien. Her er frihed igen centralt, men nu som kristologisk og soteriologisk kategori. At Gregors magtkritik således også har, hvad vi kan kalde et evangelisk fundament, bliver klart, hvis vi vender tilbage til prædikenerne over Prædikerens Bog. Her er Gregors påstand jo den, at Gud ved Kristi død og opstandelse én gang for alle har sat alle mennesker fri af synden – og at det betyder, at intet menneske har ret til igen at gøre sine medmennesker til slaver.

Kristus har én gang for alle frisat mennesker fra syndens slaveri. Ikke engang Gud vil derfor gøre sig til hersker over mennesker, for når Kristus med sin død og opstandelse nu én gang for alle har sat mennesker fri, ja så er mennesker altså frie én gang for alle. Der er en dobbelthed i den frihed, der kommer af Jesu død og opstandelse, nemlig at Gud på den ene side befrier os fra syndens magt – men på den anden side også, at Gud giver afkald på at beherske mennesket. Nådegaverne er jo uigenkaldelige, som Gregor bemærker med ord lånt fra Paulus. Mennesket er, for at bruge en moderne kliché, dømt til frihed.

Det bør her underforstås, at Gregor betragtede Jesu død som en slags betaling til Djævelen eller døden, der på grund af menneskets synd besad et legitimt krav på mennesket. Som man frikøber slaver eller krigsfanger, har Kristus med sin død frikøbt mennesket. I sin kateketiske tale forklarer Gregor, hvordan Kristus, ved selv at gå i døden, på en måde snød Djævelen til at give afkald på menneskeheden, da han fik udsigt til at få udvidet sin magt. Samtidig kan vi dog hos Gregor også finde den opfattelse, at Jesu død på en måde er en betaling til Gud selv. Kristus blev slave uden derfor at aflægge sig sin kongelighed, og ved korsets svaghed overvandt han vores fjende, idet han på én gang var den, der betalte og den, der modtog betalingen.¹

Det forhold bliver ofte overset i debatter om forsoningslære, hvor Gregor gerne bliver fremstillet som alternativ til en anselmsk tankegang. Men den her dobbelthed, hvor Jesu død på én gang er en beta-

¹ *In Canticum VIII*, 255-256.

ling til døden og til Gud selv, er vigtig, tror jeg, for det er netop den dobbelthed, der gør, at mennesket kan betragtes som frit i radikal forstand. Det er som om, at Jesus ved sin død og opstandelse helt har befriet os fra at indgå i et herre-slave forhold: Gud har, kunne man måske sige, selv taget herre-slave relationen på sig, og derved frisat mennesket til hverken at være herre eller slave.

Jeg tror, at Gregors tankegang her bør forstås parallelt til Jesu ord i Matthæus 20. Menneskesønnen kom ikke for at herske, men for at tjene og for at give sit liv som løsesum for mange, siger Jesus (Matt 20,25-28), og pointen er jo her, at Jesu disciple i modsætning til hedningerne ikke skal herske over hinanden. Det er netop den pointe, Gregor fremhæver, når han siger, at Gud én gang for alle har frisat mennesker – og ligesom Jesus gør det klart, at hans disciple derfor i modsætning til andre mennesker ikke skal herske over hinanden, men tjene hinanden, så påpeger Gregor altså, at ingen har ret til at gøre andre mennesker til sin ejendom.

Når Gregor har så meget imod magt og magtudøvelse, skyldes det altså ikke bare, at magtbegær kommer af overdreven traditions-tro, manglende dyd og selvkontrol, men også, at mennesker på den ene side grundlæggende er skabt lige i Guds billede – og at vi på den anden side i Kristus har fået en ny frihed. Det betyder, at det ene menneskes magt over det andet på én gang er i strid med skaber-værkets orden såvel som med den nye skabning i Kristus. Fra den synsvinkel er Gregors frihedsetik altså mere end et skabelsesteologisk kald til at vende tilbage til en oprindelig, uskadt frihed – selvom den slags opfordringer er mangfoldige i Gregors værker. Kravet om frihed er også et krav om at se fremad med evangeliet som optik.

Hvordan kurerer man magtbegær?

At Gregors tænkning synes at indebære en fordring om frihed og en principiel kritik af magthierarkier, betyder selvfølgelig ikke, at han kan beskrives som politisk "liberal" eller "progressiv", eller hvad man nu kunne finde på af anakronistiske betegnelser. Kuren mod magtbegær findes netop ikke i moralske eller politiske begreber og principper, men i den ydmyghed vi lærer, når vi hører evangeliet. Kuren mod "magtbegærets syge" er Kristus selv.

I sin første prædiken over saligprisningerne gør Gregor det som nævnt klart, at mennesket i sin nuværende tilstand ikke er i stand til at efterligne Guds væsen – Guds væsen er nemlig ubegribeligt, uforanderligt og helt igennem uden for vores rækkevidde. I stedet må vi efterligne den ydmyghed, Kristus viste, da han gav afkald på magt og blev et magtesløst menneske.

Netop fordi følelsen af at være mere værd end andre ligger dybt i snart sagt alle mennesker, skriver Gregor, er det første, Herren gør i sine saligprisninger, at uddrive vores stolthed – for stolthed er den primære kilde til ondskab, og derfor skal vi efterligne Kristus, der frivilligt blev fattig – også på magt – for vores skyld. Hvis en magthaver bliver "fattig i ånden" ved at lære af Kristus, vil han straks holde op med at bruge sit embede til at påføre andre mennesker lidelser, som Gregor skriver i citatet ovenfor.

Pointen er moralsk, kuren er dyd, men altså netop den dyd, der kommer af at efterligne Kristi ydmyghed. Det er ifølge Gregor den samme ydmyghed, der kommer til udtryk i Fadervors bøn om brød:

Vi siger til Gud: Giv os brød. Ikke luksus eller rigdom eller stor-slåede lilla kapper, gyldne ornamenten, ædelstene eller sølvfæde. Ej heller beder vi ham om landejendom, militære embeder eller politisk magt. Vi beder heller ikke om heste eller okser eller kvæg i stort tal, og heller ikke om slaver. Vi siger ikke, 'giv os en fremtrædende stilling i forsamlingerne eller monumenter og statuer' og heller ikke silkekåber og musikere til måltiderne, eller noget som helst andet som gør sjælen fremmed for tanken om Gud og høje ting; nej – bare brød!¹

Gregor bemærker, at hvis Gud er 'retfærdighed', så betyder det, at vores brød kun kommer fra Gud, hvis det ikke er hugget fra andre og ikke er et resultat af "andres tårer". Guds brød er simpelthen retfærdighed.

Men her skal vi igen holde tungen lige i munden. For som nævnt er retfærdighed for Gregor jo hverken et princip eller et slags iboende karaktertræk, som mennesker selv kan opdyrke. At Gud er retfærdig betyder apofatisk set, at Guds retfærdighed ikke kan forstås som andet end negation af den uretfærdighed, der kendetegner den skabte verden. At sige at Gud er retfærdig, er simpelthen at sige, at han ikke er uretfærdig.² Deraf synes at følge, at menneskelig retfærdighed kun kan deltage indirekte i Guds retfærdighed, ved ligesom Guds retfærdighed at stå i modsætning til kendte former for uretfærdighed.

Guds rige har ikke noget at gøre med den ene eller den anden politiske orden – og derved står det netop i modsætning til alle former

¹ *De Oratione Domini* IV. Se Graef, St. Gregory of Nyssa, the Lord's Prayer, the Beatitudes, Ancient Christian Writers (Paulist Press 1953), 67.

² *Contra Eunomium* II, 132.

for verdslig magt. Guds rige er slet ikke et rige som andre riger – det er kun for at lette forståelsen, at vi kalder det et rige, skriver Gregor i sin anden prædiken over saligprisningerne.¹ Når vi i Fadervor beder om, at Guds rige må komme, betyder det altså ikke, at vi beder om, at Gud med vold og magt skal indstifte en autoritær orden, som i denne verdens kongeriger, men tværtimod, forklarer Gregor i sin prædiken over Fadervor, at Gud vil frisætte os fra Djævelens og dødens magt, så vi derved kan blive fri fra alle former for frygt og tvang.²

Hvad vil det sige os?

Den russiske anarkist Michael Bakunin afviste kristendommen ud fra det rationale, at hvis Gud er herre, så må mennesket jo være slave.³ Omvendt måtte en principiel magtkritik så også medføre en principiel religionskritik. Det kan måske give god mening i en historisk kontekst, hvor kirke og statsmagt var allierede. Men Gregors pointe synes altså at være den, at Jesus, ved selv at dø én gang for alle, har sat menneskeheden fri. Det betyder, at mennesket netop, fordi Jesus er herre, er fri til at være uden herre i despotisk forstand (ἀδέσποτον),⁴ og at alle former for magthierarkier derfor må afvises som principielt illegitime.

En oplagt indvending mod karakteristikken af Gregor som "magtkritiker" er, at der nok er tale om en principiel magtkritik, men at der jo ikke deraf følger en reel magtkritik eller en afvisning af magt i praksis. Gregor var jo selv biskop og ville tydeligvis have været en dobbeltmoralisk en af slagsen, hvis han afviste enhver form for hierarki og orden som sådan.

Den indvending, at en principiel magtkritik ikke er det samme som afvisning af magtudøvelse i praksis, hviler på det vi med et nyere begreb kan kalde en politisk eller moralsk realisme.⁵ Tanken er her vel kort sagt, at vi i en uperfekt verden præget af synd og ondskab må affinde os med, at vi ikke kan forholde os til det politiske gennem

¹ Se Gregors prædiken over Fadervor i Drobner & Viciano (ed.), *International colloquium on Gregory of Nyssa*, 33.

² *De Beatitudinibus* II, 91. Se Drobner, 33.

³ Michael Bakunin, *God and the State*. (1882). Jf. også sloganet "Ni Dieu ni maître". Louis Auguste Blanqui 1881.

⁴ Jf. *De Anima et Resurrectione*, PG 46.101-105. Selvfølgelig må man skelne mellem κύριος og δεσπότης.

⁵ Se fx R. Niebuhr, *The nature and destiny of man: a Christian interpretation* (New York: Charles Scribner's Sons 1964).

abstrakte idealer. I stedet må vi så gøre det så godt vi kan givet de konkrete omstændigheder.

Selvom det her skel mellem politisk idealisme og realisme er af nyere dato, kan det dog spores tilbage til en augustinsk forståelse af forholdet mellem de himmelske og jordiske byer. I den jordiske by må vi acceptere at bruge magt og vold til at opretholde en grad af fred og retfærdighed. Hos Augustin blev Jesu bud om at "vende den anden kind til" derfor til et krav om at opdyrke en indre tilstand, snarere end i praksis at betyde en bestemt holdning til konkret magtanvendelse.¹ I det indre skal man elske sin fjende, men i det ydre skal man bidrage til at opretholde lov og orden i samfundet.

En sådan spiritualiserende tilgang kan findes i hele den augustinske tradition, hvor Jesu bud reduceres til at gælde en "åndelig" sfære uden nogen direkte forbindelse til konkrete relationer mellem mennesker. Det kunne man så med grove penselstrøg hævde, er det, der i en selvfølgelig temmelig forvrænget form i dag er blevet til en idé om, at religion er en privatsag, og at religion og politik ikke har noget med hinanden at gøre.

Et lignende skel findes ikke hos Gregor. Påstanden om, at ethvert verdsligt retfærdighedsbegreb undergraver sig selv i en slags performativ selvmodsigelse, synes at indebære en afvisning af enhver form for politisk realisme. Evangeliet understøtter og retfærdiggør ikke den etablerede magt, men indebærer en altomfattende kritik af et hvilket som helst forsøg på at retfærdiggøre den ene eller anden politiske indretning.

Frelsen er ikke en gnostisk udfrielse fra en augustinsk *massa damnationis*, men den universelle genoprettelse af den faktiske enhed, mennesket er skabt til. Det er netop privationen, det at være afskåret fra helheden, der kendetegner fortabelsen. Menneskets mulighed for at efterligne Guds godhed består omvendt i ophævelsen af denne privation, en apofatisk praksis, der med reference til Guds retfærdighed må modsætte sig og negere enhver form for menneskelig uretfærdighed.

Det er ikke muligt at udlede nogen direkte politisk orden af teologiske grundprincipper. Hvis vi endelig skulle tale om en politisk teologi hos Gregor, skulle det være en politisk-apofatisk teologi, eller en anti-politisk teologi. Menneskers retfærdighed på den ene side og Guds retfærdighed på den anden tilhører ikke en fællesmængde, undtagen for så vidt de begge indebærer en negation af menneskelig uretfærdighed.

¹ Augustin, *Contra Faustum* 22.76.

Som apofatiske begreber er der med 'retfærdighed' hos henholdsvis Gud og mennesker tale om en negativ lighed i kraft af en fælles negation af et fælles modbegreb, nemlig uretfærdighed. Menneskets væsen har jo ifølge Gregor en "præcis lighed" med Guds væsen ved netop at være ubegribeligt som Guds væsen – og noget lignende gør sig gældende for relationen mellem Guds og menneskers retfærdighed, tror jeg.¹

Hvis vi endelig skal tale om menneskelig retfærdighed, må det altså forstås apofatisk, altså sådan, at retfærdighed for menneskets vedkommende intet andet er end negationen af uretfærdighed. Men pointen med sådan et apofatisk retfærdighedsbegreb er ikke, at vi skal forsvinde ud i abstraktionens eller negationens tåger, men tværtimod at pege på Guds konkrete gerning i frelseshistorien. Vi behøver af samme grund ikke at nøjes med en rent apofatisk antropologi – tværtimod betyder forsoningen i Kristus, at det kristne menneskesyn må angå mennesket i dets konkrete og historiske helhed.

Gregors menneskesyn er ikke idealistisk, for så vidt det er den faktiske enhed af konkrete mennesker, der trods alle tilsyneladende forskelle afspejler Guds væsensenhed. Netop det, tror jeg, betyder, at vi ikke kan forsvare vold og magt som midler til at oprette en ideel enhed, som angiveligt ikke eksisterer. Det viser så også, at skellet mellem realisme og idealisme ikke kan opretholdes – eller måske viser det sig, at såkaldt realisme, augustinsk eller ej, i virkeligheden forudsætter en form for idealisme.

Hvilke konsekvenser vi tager af Gregors magtkritik, er det op til os selv at afgøre – Gregor giver ingen konkret handlingsvejledning, når han kritiserer magtbegær og magtudøvelse, men påpeger blot, at evangeliet erstatter vores begær efter magt med ydmyghed. Men om ikke andet er det for mig klart, at Gregors tænkning er en aktuel udfordring til, hvordan vi tænker og taler om forholdet mellem politik og religion.

¹ *De Opificio Homini*, 156.

PRIMÆR LITTERATUR

Augustin, *Contra Faustum*.

Aristides Atheniensis, *Apologia*.

Filon, *De Mutatione Nominum*.

Gregor af Nyssa:

Ad Ablabium. Gregorii Nysseni Opera, ed. Jaeger et al. (Brill), vol. 3.1.

Contra Eunomium I-II. Gregorii Nysseni Opera, ed. Jaeger et al. (Brill), vols. 1.1 & 2.2. – Engelsk oversættelse: Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series, vol. 5.

Dialogus de Anima et Resurrectione. Patrologiae cursus completus, series graeca, ed. J.P. Migne, vol. 46. – Engelsk oversættelse: Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series, vol. 5.

De Beatitudinibus. Gregorii Nysseni Opera, ed. Jaeger et al. (Brill), vol. VII/2. – Engelsk oversættelse: Gregory of Nyssa, *Homilies on the Beatitudes: An English Version with Contemporary and Supporting Studies*, Hubertus R. Drobner & Alberto Viciano (Leiden: Brill 2000).

De Opificio Homini. Patrologiae cursus completus, series graeca, ed. J.P. Migne, vol. 44. – Engelsk oversættelse: Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series, vol. 5.

De Oratione Dominica. Patrologiae cursus completus, series graeca. J.P. Migne (ed.), vol. 44. – Engelsk oversættelse: Ancient Christian Writers, Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer & The Beatitudes*, tr. Hilda C. Graef & Henry Wallace (New York: Paulist Press 1978).

De Vita Macrina. Gregorii Nysseni Opera, ed. Jaeger et al. (Brill), vol. 8. – Engelsk oversættelse: Gregory, Bishop of Nyssa, *The Life of Saint Macrina*, tr. Kevin Corrigan (Peregrina Publishing Co. 2001).

In Canticum Canticorum. Gregorii Nysseni Opera, ed. Jaeger et al. (Brill), Vol. 6. – Engelsk oversættelse: Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, tr. Richard A. Norris (Atlanta: Society of Biblical Literature 2012).

In Ecclesiasten. Gregorii Nysseni Opera, ed. Jaeger et al. (Brill), vol. 5. – Engelsk oversættelse: *Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh In-*

ternational Colloquium on Gregory, ed. Stuart G. Hall (De Gruyter 1993).

Oratio Catechetica. Discours Catéchétique, ed. E. Mühlenberg, *Sources Chrétiennes*, vol. 453. – Engelsk oversættelse: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series, vol. 5.

Politisk syge – tre antipolitiske moralprædikener, oversat af Johannes Aakjær Steenbuch (København: Forlaget Apophasis 2017).

Justin Martyr, *Apologia II*.

Tertullian, *Apologeticus pro Christianis*.

SEKUNDÆR LITTERATUR

Michaeil Bakunin, *God and the State* (1882).

David L. Balas, *Metousia Theou: Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (Rom: Herder 1966).

Hans Uhrs von Balthasar, *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc (San Francisco: Ignatius Press 1988).

Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

Raoul Mortley, *From Word to Silence, 2: The Way of Negation, Christian and Greek* (Bonn: Hanstein 1986).

Reinhold Niebuhr, *The nature and destiny of man: a Christian interpretation* (New York: Charles Scribner's Sons 1964).

Johannes Aakjær Steenbuch, "Observations on negative theology and ethics in early Christian thought", i *Danish Yearbook of Philosophy Vol. 47* (2015).

Johannes Aakjær Steenbuch, "At gøre det utænkelige: Mellem negativ teologi og etik hos Filon, Klemens af Alexandria og Gregor af Nyssa", i *Patristik #13* (2015).