



UFORANDERLIGT PASSIONERET

En undersøgelse og diskussion af gudsbegrebet hos

Anselm af Canterbury,

Jürgen Moltmann,

Paul S. Fiddes og

Niels Grønkjær

med særligt henblik på deres forståelse af Guds immutabilitas.

Kolofon

Michael Agerbo Mørch

fjw141@alumni.ku.dk

Københavns Universitet, Teologisk fakultet

Speciale i systematisk teologi, 2017-2018

Vejleder: Niels Henrik Gregersen

Anslag: 179.869 (minus forside, kolofon, indholdsfortegnelse og litteraturliste)



Indhold

Kapitel 1. Indledning	267
Problemstilling	267
De forskellige positioner og deres repræsentanter	268
Opgavens arkitektur	270
Metode	271
Kapitel 2. Klassisk, filosofisk teisme	272
Definition af klassisk, filosofisk teisme	272
Diskussion om teismens fremkomst	274
Anselm af Canterbury	276
Klassisk, filosofisk teisme og Guds <i>immutabilitas</i> og <i>impassibilitas</i>	281
Vurdering af klassisk, filosofisk teisme	284
Styrker	284
Svagheder	285
Kapitel 3. Den perikoretisk-relationelle model	287
Definition af den perikoretisk-relationelle model	287
Jürgen Moltmann	289
Guds trinitariske væsen	290
Kenosis	292
Perikoresis	294
Passibilitas	296
Paul S. Fiddes	297



Muligheder og virkelighed	298
Lidelse uden forandring er ikke muligt	299
Kenosis	301
Fra passibilitas til mutabilitas	303
Den praktiske implikation	304
Vurdering af den perichoretiske teologi.....	305
Styrker	305
Svagheder	306
Kapitel 4. Eftermetafysisk teologi	310
Definition på eftermetafysisk teologi	310
Niels Grønkjær.....	312
Opposition til teisme og ateisme	313
Hvad er kristendom?	314
Hvem er Gud?	316
Treenighed	317
Forståelse	319
Bevægelse og evighed.....	320
Død og opstandelse	321
Vurdering af den teologiske eftermetafysik	322
Styrker	322
Svagheder	323
Kapitel 5. En nytolkning af kalkedonensisk trinitarisme	326
Den hellenistiske lapsus	327



Kalkedonensisk trinitarisme	329
Theopaschitisme, ikke patripassianisme	330
Treenighedens immanens og økonomi	332
Immutabilitas og impassibilitas	335
Skaber-skabning-distinktionen og deres relation.....	337
Creatio ex nihilo	338
Relatio realis og relatio rationis.....	339
Ontologisk og etisk ubevægelighed, relationel foranderlighed	343
Ontologisk uforanderlighed.....	343
Etisk uforanderlighed	344
Relationel mutabilitet	345
Guds passionsmodus: uforanderligt passioneret.....	346
Kapitel 6. Konklusion.....	348
Pensumliste	352
Litteraturliste.....	357
Summery.....	358
Præsentation for ikke-specialister	360



Kapitel 1. Indledning

Problemstilling

Anledningen til specialets emne er dobbelt. Dels er jeg drevet af en teologisk nysgerrighed efter at forstå diskussionerne af gudsbegrebet bedre, dels har debattens omfattende karakter fordret et ønske om større overblik. Desuden har det interesseret mig, at emnet ikke først og fremmest stimuleres af ekklesiologiske skismaer; således er det muligt at finde inspiration på tværs af ellers (ofte) uforenelige teologiske grundpositioner. I denne opgave trækker jeg derfor veksler på lutheranere, katolikker, reformerte, ortodokse, anglikanere osv., hvilket i sig selv bevidner emnets økumeniske potentiale.

Den teologiske diskussion af gudsbegrebet og Guds uforanderlighed går helt tilbage til oldkirken.¹ Alligevel må vi sige, at der hersker nogenlunde konsensus om beskrivelsen af Guds væsen og egenskaber indtil oplysningstiden. Siden 1700-tallet har moderne teologi forsøgt at nyformulere gudsbegrebet, så det har logisk kohærens, matcher med vores erfarede virkelighed, samt justerer sig efter de videnskabelige opdagelser, som hele tiden gøres. Afgørende nedslagspunkter er liberalteologiens fremvækst i Tyskland, herunder særligt Friedrich Schleiermachers dogmatik *Der christliche Glaube* fra 1830; den dialektiske teologis fremvækst, herunder særligt Karl Barths skelsættende dogmatik *Die Kirchliche Dogmatik* fra 1932-1965 og sidst men ikke mindst 1. og 2. verdenskrig (1914-18 og 1939-1945) og den øgede økumeniske og religionsteologiske samtale, der er foregået herefter (og måske særligt efter Vaticanum II, 1962-1965).

Resultatet af denne udvikling kan siges at være samlet under de to positioner, jeg kalder ”den perikoretisk-relationelle model” og ”eftermetafysisk teologi”. Den perikoretisk-relationelle model forstår Gud som et relationelt væsen, dvs. et væsen, der i sin essens er relationel. Relationerne konstituerer Guds væsen, og derfor er hver af de guddommelige personer – Fader,

¹ Et glimrende overblik over den oldkirkelige diskussion og – til slut – konfessionalisering gives stadig i J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 4. udg. (London: Adam & Charles Black, 1968), s. 252-279. Eller i den svenske pendant Bengt Häggglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk oversigt*, 2. udg. (Malmö: Liber, 1981), s. 51-56.



Søn og Helligånd – kun hvem de er i kraft af deres relationer. Eftermetafysisk teologi er et samlende begreb for en gruppe teologer, der tænker i modsætning til klassisk, filosofisk teisme og dens metafysiske postulater. Særligt understreger de, at Gud ikke er en substans eller et væsen, men den værensgrund, som alt andet hviler på.²

En større modbølge har dog også gjort sig gældende, selvom konsensus fortsat orienterer sig væk fra klassiske positioner. Både thomistiske, evangelikale og ortodokse teologer søger tilbage til diskussionerne i oldkirken og insisterer på, at udlægningen her er i større samklang med genuin, kristen teologi.

Som det hermed er antydnet, er positionerne både mange og facetterede, og implikationerne for den pastorale teologi er også store. Det hele drejer sig om de store spørgsmål: hvem er Gud, hvad er Gud, og hvordan er han relateret til sin verden?

De forskellige positioner og deres repræsentanter

Mine samtalepartnere er her middelalderteologen Anselm af Canterbury (1033-1109), den tyske Tübingen-teolog, Jürgen Moltmann (f. 1926), den engelske Oxford-teolog, Paul S. Fiddes (f. 1947) og den tidligere Aarhusteolog og nu valgmenighedspræst, danske Niels Grønkjær (f. 1955). Jeg undersøger først deres udlægning af gudsbegrebet og diskuterer dets implikation for deres forståelse af Guds uforanderlighed. Derefter vil jeg komme med mit eget bud på en udlægning af gudsbegrebet og sætte det i forhold til Guds uforanderlighed.

Jeg har valgt at anvende en til lejligheden konstrueret terminologi, der skal sætte de fire teologer ind i en større sammenhæng. Både terminologien og kategoriseringen kunne gøres anderledes, men ønsket er blot at skabe overblik over de forskellige tilgange og være et springbræt til diskussioner med andre synspunkter. Positionerne kaldes i opgaven for ”klassisk, filosofisk

² En god oversigtsartikel over den nyere debat, som primært er orienteret mod den danske diskussion lige efter årtusindskiftet, men som også har udblik mod den internationale og teologihistoriske diskussion, er Niels Henrik Gregersen, ”Debatten om Gud anno 2003-2004”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 68. årg., nr. 1 (2005): 21–45.



teisme” (Anselm), ”den perikoretisk-relationelle model” (Moltmann og Fiddes) og endelig ”eftermetafysisk teologi” (Grønkjær). De to sidstnævnte er allerede kort blevet karakteriseret ovenfor. Den ”klassisk, filosofiske teisme” dækker over en bestemt forståelse af traditionel gudstro. Den er ”klassisk”, fordi den er traditionel. Den er ”filosofisk”, fordi dens bærende argumenter forsøges fremlagt ved hjælp af filosofi, og den er en ”teisme”, fordi teisme blandt andet kan dække over en forståelse af Gud som en substans, der er *ens perfectissimum*, det højeste værende. Gud er så fuldendt, at intet højere kan tænkes. Det er særligt prædikatet ”filosofisk”, som adskiller denne position fra andre klassiske teismer. Det vil vi også se i kapitel fem, hvor jeg selv trækker veksler på andre historiske figuranter end Anselm.

Begrundelsen for at vælge netop de fire nævnte teologer er flere. For det første er det elementært interessante værker, som de har forfattet om emnet, og som alene derfor ægger til studier. For det andet er det teologer, som andre har forholdt sig til, og de indgår derfor allerede i en større debat om emnet. For det tredje har jeg ønsket at få det økumeniske frem, så repræsentanterne er også valgt, fordi de står i forskellige traditioner.

Der kan også anføres begrundelser for valget af dem enkeltvis. Anselm er valgt, fordi han er et eksempel på en klassisk behandling af emnet, som tilmed har fået en renæssance i det 20. århundrede. Internationalt har Karl Barths arbejde med *Proslogion* kapitel 2-4 været skelsættende,³ og her til lands har Regin Prenter beskæftiget sig indgående med samme værk af Anselm og gjort den til en grundbog i teologisk metode.⁴ Anselm er derfor en figur, der både giver et historisk bidrag til opgaven, men som samtidig er central i flere moderne debatter.

Til den perikoretisk-relationelle position har jeg valgt to teologer, med den begrundelse, at det er den mest udbredte position, hvilket kalder på en bredere behandling. Moltmann er valgt, fordi han vel er den mest indflydelsesrige teolog i dag, som læses på alle kontinenter. Desuden

³ Karl Barth, *Anselm: Fides Quarens Intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme* (London: SCM Press, 1960).

⁴ Regin Prenter, *Guds virkelighed: Anselm af Canterbury Proslogion oversat og udlagt som en indføring i teologien*. (Fredericia: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi, 1982).



er hans værker om dette speciales emne milepæle i den teologiske diskussion, og han har igennem sine bøger profileret, hvad der må kaldes konsensus i moderne teologi. Fiddes er ikke ligeså indflydelsesrig som Moltmann, men hans værker om emnet er vidt udbredte og anerkendte. Desuden er han interessant, fordi han vægtlægger diskussionen anderledes og fokuserer på participationstanken i menneskets forhold til Gud. Dermed står han også som en hybrid imellem den angelsaksiske tradition, som han geografisk er tilknyttet, og østkirkens vægtlægning af menneskets delagtighed i Gud. Fiddes er fra baptistisk sammenhæng, mens Moltmann er reformert.

Til den sidste position, den eftermetafysiske teologi, har jeg valgt en dansk teolog, fordi jeg også ønsker et særskilt dansk bidrag. Desuden var det Grønkjærs bog om *Den nye Gud*, som i første omgang gjorde mig opmærksom på mange af de problemstillinger, som bliver behandlet i dette speciale, og jeg ønskede derfor også at forstå den omdiskuterede bog i en større sammenhæng, hvorfor den er velegnet som eksempel på en nyere tendens i moderne teologi.

Opgavens arkitektur

Hvert kapitel er dedikeret til udfoldelsen af én af de ovennævnte positioner. Først bestemmes gudsbegrebet ved en definition. Derefter undersøges, hvordan Guds uforanderlighed forstås inden for positionen. Mit ønske er, at det må blive tydeligt, hvordan gudsbegrebet og uforanderligheden gensidigt kvalificerer og informerer hinanden. Paul S. Fiddes skriver rammende, hvordan ens udlægning af uforanderlighed og dermed ens konkrete, pastorale vejledning ”will be guided by the image of God that they hold.”⁵

Til begrebet ”uforanderlighed” knytter jeg i dette speciale særligt to begreber fra teologihistorien: *immutabilitas* og *impassibilitas*. Som vi løbende vil se, kræver begge begreber nøje kvalificering, men her gives kortfattet nogle definitioner: *Immutabilitas* betyder slet og ret ”uforanderlig” og er derfor det overordnede begreb. *Impassibilitas* har et bredere semantisk

⁵ Paul S. Fiddes, *Participating in God. A Pastoral Doctrine of the Trinity* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 153. Original kursivering.



felt og kan fx henvise til, at Gud er ”upåvirkelig”, ”ufølsom” og ”usårlig/ikke-lidende”.⁶ Som antydnet, så følger *impassibilitas* af *immutabilitas* med logisk nødvendighed, men en væsentlig pointe vil i konklusionen være, at det ikke gælder omvendt. Min tese er nemlig, at Gud, trods en uforanderlig essens, kan være i foranderlige relationer med sine skabninger. I disse foranderlige relationer responderer den uforanderlige Gud på relationens udvikling gennem forskellige *passionsmodi*. Gud er derfor *uforanderligt passioneret*.

Metode

Modus operandi i opgaven vil være treleddet. Først vil jeg vil (1.) give en *systematisk rekonstruktion* af de forskellige teologers synspunkter. Hele deres teologi kan ikke behandles, så i stedet vil centrale værker konsulteres og undersøges. Når det er gjort, vil jeg (2.) foretage en *teologisk refleksion over styrker og svagheder* ved den enkelte position, inden jeg til sidst (3.) vil lave en *komparation* af tilgangene, som naturligt skrives ind i mit eget bidrag.

⁶ Jf. det græske ἀπαθής, der ifølge ordbogen Lidell-Scott-Jones (primært) kan betyde (1) “not suffering or having suffered”, (2) “without passion or feeling, insensible, free from emotion” eller (3) “exciting no feeling”. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ep.fjernadgang.kb.dk/lsj/#eid=11559&context=lsj&action=from-search>



Kapitel 2. Klassisk, filosofisk teisme

Definition af klassisk, filosofisk teisme

Jeg vil begynde med at henvise til tre forskellige definitioner på teisme⁷ for at vise forskellige betoningerne af begrebet.

Den britiske teolog, Richard Swinburne, gav i bogen *The Coherence of Theism* følgende ofte citerede definition på teisme: "By a theist I understand a man who believes that there is a God. By a 'God' he understands something like a 'person without a body (i.e. a spirit) who is eternal, free, able to do anything, knows everything, is perfectly good, is the proper object of human worship and obedience, the creator and sustainer of the universe'."⁸

Den tyske teolog, Ingolf Dalferth, definerer teisme således: "Theism, i.e. the belief in the existence of a supreme and beneficent being who is the creator and sustainer of the universe."⁹ Swinburnes definition er mere fyldig end Dalferths, men de adskiller sig ikke nævneværdigt fra hinanden. I sin leksikonartikel fra *Theologische Realenzyklopädie* skelner Dalferth mellem to typer af teisme, hvor den første betoner distinktionen mellem skaber og skabning – "Am einen Ende des Bedeutungsspektrums werden Konzeptionen *theistisch* genannt, die mit der Existenz eines von der Welt unterschiedenen Göttlichen rechnen" – og den anden betegnes som en filosofisk teisme, som ligner dette afsnits første definition: "Am anderen Ende meint *Theismus* die

⁷ Weßler og Nüssel oplyser om, at termen "teisme" første gang blev brugt af Ralph Cudworth i *The True Intellectual System of the Universe* fra 1678, se: Heinz Werner Weßler og Friederike Nüssel, "Theism", *Religion Past and Present*, 1. april 2011, http://referenceworks.brillonline.com.ep.fjernadgang.kb.dk/entries/religion-past-and-present/theism-COM_025094?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=theism.

⁸ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 1.

⁹ Ingolf U. Dalferth, "The Historical Roots of Theism", i *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, red. Svend Andersen, bd. 18, ACTA JUTLANDICA LXX:1 Theological Series (Aarhus: Aarhus University Press, 1994), 15.



philosophische Theorie eines höchsten personalen Wesens, das allwissend, allmächtig und allgütig ist und die Welt frei erschaffen hat und erhält.”¹⁰ Den første definition siger ikke i sig selv så meget, men implikationerne kan vise sig at være ret store. Den anden definition er mere omstridt, hvilket jeg vil vende tilbage til om et øjeblik.

Man bemærker, at ingen af disse definitioner nævner *immutabilitas* og *impassibilitas*, men det gør til gengæld den tredje version, her ved den amerikanske teolog, H.P. Owen: ”Theism is the ’belief in one God, the Creator, who is infinite, self-existent, incorporeal, eternal, immutable, impassible, simple, perfect, omniscient and omnipotent.”¹¹ Det udfordrende er, at flere af disse begreber ikke er entydige, hvorfor de er svære at anvende i en definition. Fx er der diskussion om, hvorvidt ”evig” skal forstås atemporalt eller måske snarere som et simultant nærvær af tidens modi (fortid, nutid, fremtid), hvor evighed så betyder, at tiden fyldes ud. Også vores undersøgelses fokuspunkter – *immutabilitas* og *impassibilitas* – er ikke entydige. Selvom denne tredje definition ved en første betragtning altså giver en mere udtømmende definition, så er det bestemt ikke en definition, der lukker for diskussionen.

Selv vil jeg foreslå følgende definition: ”teisme er troen på en personlig, uforanderlig og selvberoende Gud, der har skabt og fortsat opretholder verden”.

Definitionen er givetvis også utilstrækkelig, for også mine begreber kan kvalificeres forskelligt, men den kan fungere mindre problematisk end Owens ved at opliste færre egenskaber og anvendes bedre på hele vores diskussion end Swinburne og Dalferths, fordi den trods alt nævner nærværende undersøgelses hovedobjekt: *immutabilitas*.

¹⁰ Ingolf U. Dalferth, ”Theismus: Theologische Realenzyklopädie Online”, 196, set 7. september 2017, https://www-degruyter-com.ep.fjernadgang.kb.dk/view/TRE/TRE.33_196_2. Betoningen af Gud som skaber er Dalferths tilslutning til Kants berømte skelnen mellem deisme og teisme. Kant hævder, at deisten tror på en *Weltursache*, mens teisten tror på en *Welturheber*. Teisme er altså troen på en *personlig* Gud: ”Deisten forestiller sig altså ved urvæsenet blot en *verdensårsag* [...] Theisten forestiller sig på sin side en egentlig *verdensophavsmand*.” Immanuel Kant, *Kritik af den rene fornuft* (Frederiksberg: Det lille forlag, 2002), 434. Oprindelig kursivering.

¹¹ Citeret fra Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*, Cambridge Studies in Christian Doctrine 18 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 82.



Diskussion om teismens fremkomst

Hvor både Vanhoozer og Swinburne daterer teismen tilbage til oldkirken, er det Dalferths påstand, at den filosofiske teisme idéhistorisk set først fremkommer som en reaktion på ateismen i 1600-1700-tallet. Hans tese er, at teismen definerer sig under sin modsætning, nemlig ateismens negation. Teismen er derfor reaktionær og polemisk vendt imod ateismens skiftende indsigelser mod centrale dogmer, og dens konkrete skikkelse er altid bestemt af ateismen.¹² Skal man finde en positiv agenda i teismen, så er det ifølge Dalferth, at den var en samlende figur i oplysningstiden, der kunne være hønemor for en række stridende positioner.¹³

Dalferths påstand kan synes radikal, og jeg tvivler på, at den holder for en videre granskning. Ved at datere fremkomsten af teismen til Oplysningstiden kan hverken Augustin, Anselm, Aquinas, Luther eller Calvin regnes som teister, hvilket vel de færreste vil anse for den mest adækvate tolkning af deres værker. Umiddelbart reddes det ikke af Dalferths skelnen mellem de to typer af teisme, da også definitionen på den filosofiske teisme, som jeg citerede ovenfor, passer på de nævnte personer fra teologihistorien. Skal man forsøge at lave et skel imellem en førmoderne teisme og en moderne teisme, så synes snittet at skulle lægges ved René Descartes. Hans udlægning af det ontologiske gudsbevis i den femte meditation af *Meditationerne* fjerner endegyldigt bevisets lokalitet fra troens sfære og gør det konsekvent filosofisk.¹⁴ Det er med netop *denne* begrundelse, at Prenter hverken regner Augustin, Anselm, Aquinas, Luther eller Calvin for teister – men han anerkender dog, at den filosofiske teisme ikke er fremstået som et

¹² Dalferth, "Theismus", 197. Dalferth opregner også teismens forhistorie, som til gengæld er facetteret. Han angiver følgende pallet, som positive og negative informanter til udviklingen af teismen: platonsk dualisme, aristotelisk årsagstænkning, stoisk immanensfilosofi, filosofisk personalisme, neoplatonismens negative teologi, sociniansk anti-trinitarisme og renæssanceateisme, jf. Dalferth, 201.

¹³ Dalferth, "Theismus", 202.

¹⁴ René Descartes, *Meditations on First Philosophy. With selections from the Objections and Replies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 44–49. "I ought still to regard the existence of God as having at least the same level of certainty as I have hitherto attributed to the truths of mathematics." (ibid. 45)



fuldstændigt *novum*, da der er reminiscenser fra både skolastikkens naturlige teologi og den lutherske ortodoks konsekvente systematik i teismen.¹⁵ Forskellen mellem fx Dalferth og Prenter er, at mens Dalferth ikke anser det for meningsfuldt at gå tilbage til tiden før Descartes for at finde en mere genuin teisme, som kan anvendes i dag, så vil Prenter netop gerne hente indsigter fra middelalder-teologernes gudsforståelse, fordi også de indså, at teologer er sat på den umulige opgave, at skulle tale sandt om Gud, selvom vi ikke har direkte adgang til Guds virkelighed på grund af vores syndighed. Den moderne teologi benægter adgangen til Gud, fordi virkelighedsforståelsen har umuliggjort det, mens klassisk teologi omvendt betoner tankens utilstrækkelighed, samtidig med at det fastholdes, at vi under troens fortegn kan sige noget afgørende og sandt om Gud. Alt dette ifølge Prenter.¹⁶

En del af forklaringen på kontroversen om teismebegrebets definition og dets opståen skyldes et geografisk forhold. Niels Henrik Gregersen påpeger således, at teisme i tysk tradition har en negativ klang, fordi det henviser til en akosmisk Gud (jf. Dalferth), mens det semantiske felt er bredere i angelsaksisk teologi, hvor der kan indkredses tre hovedbetydninger: (1) den omtalte filosofiske brug i 1600-1700-tallet, (2) en term for den almene teologiske gudslære, forstået som enhver form for reflekteret gudstro, (3) en ”pladsholder” for det faktum, at vi ikke endegyldigt kan indfange Gud (definere, afgrænse), og derfor bliver teismen lig med en åben spørgen efter, hvordan Gud kan forstås i dag.¹⁷

Dalferths tese er altså afhængig af en særlig definition på teismebegrebet, som ikke er smidig nok. Der er mere ræson i at gå andre veje og anvende den bredere bestemmelse, som Gregersen indkredser, og så løbende kvalificere sin brug af ordet.

¹⁵ Regin Prenter, *Guds virkelighed: Anselm af Canterbury Proslogion oversat og udlagt som en indføring i theologien*. (Fredericia: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi, 1982), 138-139: "Det gudsbegreb, som blev umuliggjort ved den moderne virkelighedsopfattelse, var det cartesianske, der medførte sin egen destruktion, fordi det var eksponent for menneskets suverænit, der udelukker Guds" (ibid.).

¹⁶ Ibid., 130-39.

¹⁷ Gregersen, "Debatten om Gud anno 2003-2004", 32-34.



Gregersens indholdsbestemmelse af den anden brug bliver udfoldet med udblik til teologihistorien. I middelalderen bestod den almene gudslære først i en forståelse af Guds væsen (*de Deo Uno*), som derefter var afsæt for den egentlige beskrivelse af den kristne, treenige Gud (*de Deo Trino*). Den første del omhandler en beskrivelse af Guds attributter, som på hver sin måde er et udtryk for Guds perfektion. Han blev opfattet som *ens perfectissimum* – det højeste værende – ”der som sådan ikke kan indeholde tilstande af potentialitet. Gud er ren aktivitet og kan hverken forandre sig, føle noget eller lære noget af skabningerne. Guds relationer udadtil, til skabningen, er således ikke reelle, men kun noget, som vi sætter i tanken.”¹⁸ Disse mange bestemmelser og konsekvenser af Guds perfektion vil vi løbende diskutere i denne opgave. Men det er dækkende for den gudsforståelse, som Anselm havde, og det er også mod ham, vi nu vil vende os som den valgte repræsentant for klassisk, filosofisk teisme.

Anselm af Canterbury

Anselm af Canterbury (1033-1109) blev født i Aosta, Italien. Han blev benediktinermunk i Bec, hvor han dygtiggjorde sig i teologiske og filosofiske discipliner. Fra 1093 og indtil sin død var han ærkebiskop i Canterbury, England. Anselm regnes af nogen for at være fader til skolastikken, hvor dialektisk metode blev anvendt på mange emneområder. Hans mest kendte værker er bøgerne *Monologion* (1075-76), hvor der fremsættes rationelle argumenter for troen på Gud, som ikke er hentet fra Bibelen eller traditionen; *Proslogion* (1078), som er et forsøg på at give én eneste begrundelse for troen på den kristne Gud; og ikke mindst *Cur Deus Homo* (1095-1098), hvor inkarnationens nødvendighed begrundes og den berømte teori om forsonings-satisfaktionslæren bliver udfoldet. I det følgende vil vi særligt undersøge *Proslogion* som et eksempel på klassisk, filosofisk teisme, men *Monologion* vil også blive inddraget, når vi når til diskussionen om Guds uforanderlighed.

I *Proslogion* følger Anselm op på værket, *Monologion* (fra 1075-76), hvori han altså forsøgte at redegøre for troens sammenhæng (*de ratione fidei*) på fornuftens grund. I *Proslogion*

¹⁸ Ibid., 33.



snævres fokus ind, så Anselm som nævnt bestræber sig på at give en eneste begrundelse for, at Gud i sandhed er til (*quia deus vere est*).¹⁹ *Proslogion* består af 26 kapitler, som ifølge Regin Prenter er strengt kohærente. Ian Logan er enig og advarer imod at plukke i tekststen, for "[g]iven what Anselm proposes to do with his *unum argumentum*, we should beware of thinking that any one chapter of the *Proslogion* represents the whole of it."²⁰

Alligevel læser teologer og filosoffer ofte blot kapitel 2-4, der indeholder det "ontologiske" gudsbevis – *aliquid quo nihil maius cogitari possit*.²¹ Problemet ved den form for *cherry picking* er ifølge Prenter, at hvis man alene læser gudsbeviset i kapitel 2-4, så bliver det et filosofisk gudsbevis, som det egentlig er Descartes, der fremfører i *Discours de la méthode* (1637). Anselm derimod anskuer spørgsmålet under troens synsvinkel, og så er Gud ikke blot det væsen, om hvilket intet højere kan tænkes, men "*es quiddam maius quam cogitari possit*".²² Det kan tænkes, at der er et væsen til, som overgår vores højeste tanke, derfor må dette væsen være til *for troen*. Prenter kalder med henvisning til Martin Luthers *De Servo Arbitrio* (1525) denne tanke for *Deus Absconditus*, som er "Guds selv", sådan som han egentlig er i sit immanente væsen, hvilket er "uendeligt ophøjet" over de analogiske begreber, vi kan tillægge ham.²³ Det får også Prenter til med skolastikerne at skelne mellem *existentia Dei* (at Gud er til) og *essentia Dei* (hvordan, hvem eller hvad Gud er) – dette kaldes af Prenter "den ontologiske differens", som er noget andet end Heideggers brug af samme begreb, hvor der skelnes mellem "væren" og "det

¹⁹ Prenter, *Guds virkelighed*, 8–11.

²⁰ Ian Logan, "Commentary on the Proslogion", i *Reading Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument and its Significance Today* (Farnham: Ashgate, 2009), 86.

²¹ "noget, end hvilket noget større ikke kan tænkes", Prenters oversættelse. Prenter, *Guds virkelighed*, 81. Om den idéhistoriske baggrund for gudsbeviset se Logan, "Commentary on the Proslogion", 92–93.

²² "du er endog større, end det overhovedet lader sig tænke", Prenter oversættelse. Prenter, *Guds virkelighed*, 40–41.

²³ Ibid., 109–11.



værende”;²⁴ mere om det i næste afsnit – og pointen er, at *existentia Dei* kun erkendes i den af åbenbaringen skænkede gudserkendelse.

Hvem er denne Gud så? Han er det højeste gode, *summum bonum*.²⁵ Det er han som alle tings skaber. Som skaber har han frembragt alle gode ting, hvorfor han ikke selv kan mangle noget. Anselms argumentation glider fra ”det højeste væren” til ”det højeste gode”, hvilket ifølge Prenter skyldes, at Anselm henter indsigter fra den del af den middelalderlige augustianisme, der ser ”væren” og ”godhed” som to sider af samme sag.²⁶ Det højeste væsen og højeste gode kan ikke beskrives fuldt ud med vores sprog. Det er derfor uomgængeligt, at teologien anvender antropomorfe udtryk om Gud. Det er både muligt og nødvendigt at sige noget om Gud ved hjælp af disse analogier, så længe det fastholdes, at analogierne er ”lighed i ulighed”, dvs. at uligheden mellem skaber og skabning fastholdes som værende af fundamental karakter ontologisk set, men samtidig, at der er en lighed, som består deri, at det skabte modtager sin væren fra skaberen.²⁷ Prenter opsummerer selv analogimetoden således:

Alle anthropomorfe udtryk eller ’billeder’, der er hentet fra skabningens endelige og ufuldkomne måde at være til på (at skabningen ikke er ’ved sig selv’ og til stadighed er truet af den intethed, hvoraf den er taget), kan ikke anvendes om Gud, uden at dette ufuldkomne tænkes bort. Det vil sige: de anthropomorfe udsagn om Gud må tolkes ’analogisk’, de må tages i en anden og ’højere’ mening, end når de anvendes om mennesket. Ellers tillægger vi Gud, skaberen, skabningens ufuldkommenheder.²⁸

²⁴ Ibid., 80.

²⁵ Ifølge Logan er *summum bonum* afgørende, fordi det netop er *Gud*, der skal bevises, jf. Logan, “Commentary on the Proslogion”, 87.

²⁶ Prenter, *Guds virkelighed*, 88.

²⁷ Ibid., 89–90.

²⁸ Ibid., 90.



Analogiernes bruges af Anselm til at forklare en række egenskaber hos Gud, fx hvordan Gud kan erkende uden en krop (kapitel 6), hvordan han kan være almægtig, når der er meget, han ikke kan (kapitel 7), hvordan han kan være barmhjertig, når han er ubevægelig (kapitel 8) og hvordan han kan være retfærdig, når han samtidig skåner de onde (kapitel 9-10). Her vil jeg begrænse mig til almagtsproblematikken, men i et senere afsnit mere grundigt gennemgå kapitel 8.

Så vidt jeg kan se, kan Anselms almagtsopfattelse bedst beskrives som modal – hvis vi anvender Lars Sandbecks taksonomi – da almagt her betyder, at Gud *kan* alt, og ikke at han *forårsager* alt.²⁹ Men Anselm betonere alligevel, at Gud, trods sin almagt, ikke *kan* gøre noget afmægtigt: ”Ergo domine deus, inde verius es omnipotens, quia nihil potes per impotentiam, et nihil potest contra te.”³⁰ Når menneskelige despoter prætenderer almagt, så er de egentlig afmægtige, fordi de uundgåeligt gør noget, der skader dem selv. Derfor er Gud i sandere forstand (*verior*) almægtig, fordi han netop ikke skader sig selv. Anselm giver en række eksempler på gerninger, der er afmægtige (*impotentia*), og som Gud derfor ikke kan begå eller udføre: gå til grunde, lyve og tage fejl.³¹

Nøglen er konsekvent, at alle Guds egenskaber er højere eller dybere end menneskers, hvorfor de overgår menneskets fatteevne. Dybest set er det fx et under, at Gud kan få sin barmhjertighed og sin retfærdighed til at gå op, men sådan er det blevet åbenbaret for troen (kapitel 11), selvom meget står uforklaret tilbage: ”Sed si utcumque capi potest, cur malos potes velle salvare: illud certe nulla ratione comprehendi potest, cur de similibus malis hos magis salves

²⁹ Lars Sandbeck, *Afsked med almagten. Et bidrag til det kristne gudsbillede* (København: Anis, 2014), 15–16. Det modsatte af den modale almagtsforståelse er ifølge Sandbeck den kausale almagtsforståelse, som betyder, at den almægtige er årsag (*causa*) til alt, der sker (”pankausalitet”).

³⁰ ”Altså, Herre Gud, du er af den grund i en sandere forstand almægtig, fordi du ikke er i stand til at urette noget, der fører dig ind i afmagt, og der er intet, der formår noget imod dig.” Prenters oversættelse, Prenter, *Guds virkelighed*, 28-29.

³¹ Ibid., 29.



quam illos per summam bonitatem, et illos magis damnes quam istos per summam iustitiam.”³² Prædestinationslæren skaber uoverstigelige udfordringer for den menneskelige fornuft, fordi udvælgelsen virker vilkårlig og ikke som ”den højeste retfærdighed”, men det må altså skyldes, at Gud er retfærdig efter egne begreber. Gud udøver ifølge Anselm både skånende retfærdighed og gengældende retfærdighed, hvilket er en gåde for mennesket.³³ Her er vi ved analogiernes grænse: ”Analogien, som er lighed i ulighed, betyder, når vi nærmer os det afgørende i talen om Gud, at uligheden tager magten over ligheden og hindrer mennesketanken i at begå majestætsfornærmelse mod Gud.”³⁴ Til slut må vi altså acceptere, at løsningen ikke gives som andet end et paradoks, hvor vi må fastholde to udsagn om Gud, som er i spænding med hinanden.

Betyder det, at Anselm ansporer ”[to] block the way of inquiry”, som C.S. Peirce advarede imod?³⁵ Nej, for Gud lader sig umuligt indfange af vores grænsedragninger; det hører med til hans væsen at overgå vores forstand. Han er i sit væsen *Deus absconditus* (kapitel 12-15). Som Prenter skriver: ”dette gudsbegreb peger *med nødvendighed* ud over sin egen grænse til det, der går ud over *enhver* begrebsmæssig bestemmelse.”³⁶ Herved brydes også den platoniske idealisme, som augustianismen var faldet i, for den levende Gud må således ontologisk set være større end begrebet om ham. Det stiller mennesket i en situation, hvor erkendelsen af Gud er helt afhængig af Guds egen selvtilkendegivelse. At Gud også er *Deus relevatus*, er således troens epistemiske grundlag (kapitel 16-23). Det, Gud åbenbarer for os, kan vi ikke selv konkludere hverken empirisk eller analytisk. Et eksempel er Guds *simplicitas*. Både erfaringen og tanken

³² ”Men selv om det på den ene eller anden måde kan begribes, hvorfor du er i stand til at ville frelse onde, så kan det ikke med nogen rimelighed begribes, hvorfor du af dem, der er lige onde hellere vil frelse nogen frem for andre i den højeste godhed, og hellere vil fordømme andre frem for de førstnævnte i den højeste retfærdighed.” Prenters oversættelse, Ibid., 37.

³³ Ibid., 100.

³⁴ Ibid., 100. Se også Logan, ”Commentary on the Proslogion”, s. 97.

³⁵ Peirce kalder det ”The First Rule of Reason”, jf. Charles Sanders Peirce, ”§4. The First Rule of Reason”, i *The Collected Papers*, vol. 1: *Principles of Philosophy*, 1931, <http://www.textlog.de/4249.html>.

³⁶ Prenter, *Guds virkelighed*, 109. Oprindelig kursivering.



kan opløse sammensatte dele i enkeltdele, bestanddelene, hvorefter enheden er ophævet. Men sådan er det ikke hos Gud. Den enkelte egenskab er ikke en isoleret del af Gud. Det ville føre til polyteisme. Gud er enhed i selve sit væsen, og derfor er enhver af Guds egenskaber den helhed, Gud er: "Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unum-quodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia."³⁷ Det er også derfor, det giver mening at sige fx "Gud er barmhjertighed" eller "Gud er kærlighed" uden at skulle snige et "delvist" ind i sætningen, for Gud må identificeres fuldt ud med hver af sine egenskaber.³⁸

Disse indsigter åbenbarer Gud selv for mennesket, for i os selv ville vi ikke kunne erkende dette om Guds væsen. Det er en virkelighed, Gud selv må meddele skabningen. Dog er det ikke det fulde billede, vi får, hvorfor Anselm afslutter sit skrift med den eskatologiske længsel, at vi først i Guds salighed vil få fuld indsigt i, hvem Gud er, selvom skellet mellem skaber og skabning også bevares der (kapitel 24-26).

Klassisk, filosofisk teisme og Guds *immutabilitas* og *impassibilitas*

Som nævnt kommer Anselm ind på spørgsmålet om Guds *impassibilitas* i kapitel 8, hvor han i overskriften angiver at ville forklare: "*Quomodo sit misericors et impassibilis*".³⁹

Problemstillingen er klar: udgangspunktet er, at Gud er upåvirkelig (*impassibilitas*), men det betyder så også med logisk nødvendighed, at han ikke kan bevæges til medlidenhed (*compassio*). Og uden medlidenhed ingen barmhjertighed (*misericordia*), for barmhjertighed er

³⁷ "Derfor er liv og visdom og de øvrige bestemmelser ikke dele af dig; men de er alle eet, og enhver af dem er den helhed, som du er, og som alle de øvrige er." Prenters oversættelse, Prenter, *Guds virkelighed*, 116.

³⁸ Logan, "Commentary on the Proslogion", 103 og 107. Det er i øvrigt også Anselms udlægning i *Monologion* 17, hvor han selv sammenfatter synspunktet således: "[The Supreme Being] is so simple that whatever things can be predicated of its essence are one and the same thing in it. And something can be predicated substantively of the Supreme Being only with respect to what [this Being] is." Anselm, "Monologion", i *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, overs. Jasper Hopkins og Herbert Richardson (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000), 28–29.

³⁹ "Hvordan Han er barmhjertig og upåvirkelig", Prenters oversættelse, Prenter, *Guds virkelighed*, 28.



ifølge Anselm et hjerte, der er ulykkeligt af medlidenhed med den ulykkelige (*miseria*).⁴⁰ Løsningen er, at Anselm skelner mellem *effectum* og *affectum*. Gud er barmhjertig efter vores erkendelse, men ikke ifølge sin egen. Han virker (*effectum*) barmhjertigt, men det har ikke ophav i Guds sindsbevægelse (*affectum*): ”Etinem cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis effectum.”⁴¹ Med andre ord: barmhjertighed er noget, Gud viser, men ikke noget han føler.⁴²

Det skal forstås i sammenhæng med skabelsesteologien; Gud er den suveræne skaber af alt, dvs. intet består uden for Gud selv, som han ikke er ubetinget ophav til. Ergo kan han ikke bevæges til barmhjertighed, for det ville være at skabe en affekt i Gud, som han ikke selv råder over. Derfor er den barmhjertighed, vi erfarer fra skaberens side, en effekt af den modus, Gud handler i netop i denne situation. Prenter formulerer det kompakt på denne måde: ”Da Gud som Gud er impassibel, d.v.s. *i alle forhold til det, der ikke er ham selv, ubetinget skabende*, er barmhjertigheden hos Gud ikke en ’affekt’, han gribes af ved at se sin skabnings trang, men en ’effekt’, vi fornemmer, når han som skaber handler med os.”⁴³ Prenter minder desuden om to forhold, nemlig (a) at også Guds *impassibilitas* må forstås analogisk, og (b) at Gud ikke har skabt noget uden for ham i den forstand, at det er uafhængigt af ham.⁴⁴ Enhver skabelse *ex nihilo* er udtryk for barmhjertighed, for skaberen behøver ikke det skabte. Hertil skal også nævnes, at fordi Gud er skaberen *ex nihilo*, så er han kvalitativt anderledes end alt andet, og dén ontologiske distinktion kan ikke ophæves.⁴⁵ Men det til trods, så hævder Anselm faktisk ikke, at Gud og mennesker er spatialt adskilte, men betoner den transcendenten nærvær: ”Therefore,

⁴⁰ Ibid., 28–30.

⁴¹ ”Thi når du ser til os ulykkelige, fornemmer vi dig, den barmhjertige, virke. Men du fornemmer ingen sindsbevægelse derved.” Prenters oversættelse, Ibid., 30.

⁴² Logan, ”Commentary on the Proslogion”, 100.

⁴³ Prenter, *Guds virkelighed*, 94.

⁴⁴ Ibid., 93–94.

⁴⁵ Logan, ”Commentary on the Proslogion”, 98.



[the Supreme Being] exists everywhere and through all things and in all things.”⁴⁶ Skaberen er – på trods af at være i en klasse for sig selv – nær ved det skabte.

Men det nærvær betyder ikke, at Gud påvirkes af skabningen. I et kompakt afsnit, *Monologion* 25, undersøger Anselm muligheden for at forstå ”the Supreme Being” som uforanderlig i sin substans, men foranderlig i sine accidenser. Anselm spørger, om man kan forstå det analogisk: Ligesom det ikke gør noget ved min essens, at en anden person går fra at være lavere end jeg til højere end jeg – accidensen forandres; jeg er nu den lave i den pågældende relation – sådan kunne Guds relation til mennesket tænkes at bevirke en forandring i Gud.⁴⁷ Men det afviser Anselm. Det kan *ikke* tænkes, at Gud under nogen omstændigheder lader sig påvirke eller forandre. Heller ikke i sine relationer: ”Therefore, just as the [Supreme Being] is always in every respect substantially identical to itself, so it is never in any respect even accidentally different from itself.”⁴⁸ Uanset hvordan man så vender og drejer begrebet ”accidens”, så kan det aldrig resultere i nogen forandring i Gud: ”nothing can be said on the basis of which [this Nature] can be understood to be mutable.”⁴⁹

I forlængelse af sit studium af Anselms *Proslogion* udvider Prenter sin diskussion af *impassibilitas* i epilogen, hvor han i forbindelse med en længere diskussion af Eberhard Jüngels tale om ”Guds død” begrundet sin egen fastholdelse af Guds upåvirkelighed.⁵⁰ Jüngel mener, at man er tvunget til at vælge mellem åbenbaringens tale om Guds død og metafysikkens lære om Guds *impassibilitas*.⁵¹ Desuden er Gud ifølge Jüngel fuldt åbenbaret som kærlighed, hvorfor det er umuligt længere at tale om *Deus absconditus* og *incomprehensibilitas*.⁵² Problemet

⁴⁶ Anselm, ”Monologion”, 24.

⁴⁷ Ibid., 41.

⁴⁸ Ibid., 42.

⁴⁹ Ibid., 42.

⁵⁰ Prenter, *Guds virkelighed*, 147-148.

⁵¹ Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, 2. udg. (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 373.

⁵² Ibid., 368-70.



med Jüngels postulater er ifølge Prenter, at førstnævnte ikke tænker strengt trinitarisk, som Anselm gør.⁵³ Åbenbaringen er Guds, og det er alene Sønnen og ikke Faderen, der lader sig inkarnere. Guds evige kærlighed, som åbenbares i Sønnen, fører den troende til Gud, men distinktionen mellem skaber og skabning opretholdes fortsat. Guds kærlighed er drivkraften for både skabelse og genløsning, og det er en kærlighed, der eksisterer mellem Faderen, Sønnen og Ånden, og som ikke kan påvirkes eller ændres udefra – i den forstand er den upåvirkelig. Guds upåvirkelighed er i åbenbaringen knyttet til hans troskab, som ikke kan påvirkes eller ændres af udefrakommende faktorer. Det er en troskab, vi kan regne med, fordi troskaben grunder i Guds væsen. Konklusionen bliver således en fastholdelse af *impassibilitas* med henvisning til frelseshistorien: ”Guds uforanderlighed ... er forudsætning for, at vi ubetinget tør stole på Guds løfter.”⁵⁴

Så langt om Anselm og slutteligt Prenter. I det følgende vil jeg vurdere styrker og svagheder ved den klassisk, filosofiske teisme.

Vurdering af klassisk, filosofisk teisme

Styrker

Det er en styrke, at Anselms udlægning af klassisk, filosofisk teisme er konsistent. Det er en beskrivelse, der hænger sammen, også selvom den efterlader et rum for mysteriet (det, at troen tror på en Gud, der er større, end hvad der kan tænkes).⁵⁵ Den katekismus-lignende struktur, som Anselm anvender i *Proslogion*, viser, at Anselm var klar over nogle af de emotionelle og rationelle udfordringer, der er ved hans position – om man så vurderer hans svar som adækvate, er en anden sag.

⁵³ Prenter, *Guds virkelighed*, 146.

⁵⁴ Ibid., 148.

⁵⁵ Logan, “Commentary on the Proslogion”, 105.



Det var desuden tilfredsstillende at konstatere, at den klassisk, filosofiske teisme ikke hævder, at Gud alene lever udenfor verden, men også er til stede i den. At understrege den ontologiske distinktion mellem skaber og skabning, samtidig med at nærværet mellem disse understreges, er tiltalende.

For det tredje er Anselms skelnen mellem *deus absconditus* og *deus relevatus* afgørende (Prenters terminologi) for at forstå hans udlægning, og det er en skelnen, som, jeg mener, er så grundlæggende, at vi også skal forsøge at fastholde den i kapitel fem.

Svagheder

Svaghederne er dog større end styrkerne. For konsekvensen af Anselms tænkning bliver, at der *slet ingen* bevægelse er i Gud. Vi så det i udlægningen af *Proslogion* 8, hvor barmhjertigheden alene er noget, der foregår i tanken for Gud – bevægeligheden alene noget, vi fornemmer. Det må siges at være et ”dybt problematisk axiom”,⁵⁶ dels fordi det strider mod dynamikken i de relationer, Gud har med sine skabninger, dels fordi det reelt umuliggør inkarnationstanken, som er kristendommens *sine qua non*. Man er nemlig ikke tvunget til at forstå Gud som ”absolute immutability”, blot fordi man gerne vil fastholde *immutabilitas* i hans væsen.⁵⁷ Hvordan det paradoks nærmere kan udlægges, vender jeg tilbage til i kapitel fem.

For det andet gives der en efterhånden klassisk kritik af Anselms *perfect-being* teisme, som i mine øjne har meget for sig. Anselm kritiseres for at forstå Gud sådan, at han er et væsen, der i større eller højere grad er til end alt andet (*the supreme being*). Problemet er, at da Gud er i sin helt egen klasse, kan han ikke begrænses til sammenligningen med skabningen.⁵⁸ Det kommer til udtryk både i læren om *creatio ex nihilo* og i læren om Guds *aseitas*. Forskellen mellem skaber og skabning er ikke kun et spørgsmål om kvantitet, men mest af alt om kvalitet.

⁵⁶ Gregersen, ”Debatten om Gud anno 2003-2004”, 34.

⁵⁷ Bruce A. Ware, ”An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 29/4 (december 1986): 438.

⁵⁸ Niels Grønkjær, *Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme* (København: Anis, 2012), 24.



Anselms klassiske, filosofiske teisme gives her betegnelsen *perfect-being* teisme, som altså angiver, at Gud er det højeste værende. Det er en forståelse, som ofte smelter sammen med forestillingen om Gud som uendelig, eller uendelig perfektion.⁵⁹ Allerede Kant kritiserede denne forståelse som den ene af to ”*transcendentalteologier*” og kaldte det for ”*ontoteologi*”.⁶⁰ Ifølge Kant medfører det tanken om, at Gud kan beskrives rent analytisk, hvilket gør, at man ender i beskrivelser som det ontologiske gudsbevis. Men som Kant berømt demonstrerede, så er ”væren [...] ikke noget virkeligt prædikat”,⁶¹ heller ikke for Gud. Denne kritik fulgte Martin Heidegger op på i sine mange analyser af forskellen mellem ”ontisk” og ”ontologisk”. Heidegger kaldte forskellen for ”den ontologiske differens” for at skelne mellem væren og det værende.⁶² Det er, hvis man overser den ontologiske differens, at man gør sig skyldig i onto-teologiens fejltagelse.⁶³ Så ser man Gud som noget værende, ligesom alt andet, blot det højeste. Gud er dermed, som nævnt, ”bundet til sammenligningen” med verdens ting. Ud fra disse to kritiske vurderinger mener jeg, at man *summa summarum* kan sige, at Anselms gudsforståelse og *deraf* adledte beskrivelse af *immutabilitas* ikke i tilstrækkelig grad er tilfredsstillende.

⁵⁹ Se fx Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*, 94–98. Og Gregersen, ”Debatten om Gud anno 2003-2004”, 34–36. Sidstnævnte ender med at skelne mellem de to, hvor den ”perfekthedsbaserede teisme” betegner Gud som (aksiomatisk) adskilt fra verden – men dog virksom i den – og en ”uendelighedsbaseret teisme”, hvor Gud fylder verden ud, fra det øjeblik han skaber den (s. 36.).

⁶⁰ Kant, *Kritik af den rene fornuft*, 434–35. Den anden af ”transcendentalteologierne” er ”kosmoteologien”, hvor tanken er, at ”urvæsenets” eksistens kan udledes af erfaringen som sådan. (Ibid.)

⁶¹ Ibid., 416. Det ontologiske gudsbevis gennemgås og afvises samlet på s. 413-418.

⁶² Heidegger dannede begrebet ”den ontologiske differens” i en forelæsning i 1927, som kan findes her: Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, S. 22. Begrebet findes ikke i hovedværket *Væren og tid* fra 1927, men sagen findes overalt. Se fx §2-4 i indledningen: Martin Heidegger, *Væren og tid* (Århus: Klim, 2007), 24–34. ”Det værendes væren ’er’ ikke selv et værende.” (ibid. 25)

⁶³ Martin Heidegger, *Hvad er metafysik?* (København: Vinten, 1973), 117–20.



Kapitel 3. Den perikoretisk-relationelle model

Definition af den perikoretisk-relationelle model

Jeg vil ikke bruge megen plads på indledningsvist at definere den anvendte betegnelse, dels fordi positionen ikke på samme måde som med den klassisk, filosofiske teisme har været genstand for definitionsdebat, dels fordi positionen stadig er så forholdsvis ny, at man selv må afgrænse og afklare den. Definitionen foregår derfor i højere grad løbende end med den foregående position.

Dog skal vi sige noget: En gudsforståelse, der kan kaldes perikoretisk-relationel, fokuserer, som nævnt i kapitel 1, på at forstå Gud som et relationelt væsen, dvs. et væsen der i sin essens er relationel. Det relationelle er, hvad der konstituerer Guds væsen, og derfor er hver af de guddommelige personer – Fader, Søn og Helligånd – kun hvem de er i kraft af deres relation til de andre.

Det hævdes så, at denne relationelle ontologi bedst kan beskrives ved det græske begreb *περιχώρησις*, der betyder ”rotation”.⁶⁴ Teologisk definerer man det som ”gensidig interpenetration”, hvor hver person gennemtrænger de andre: Perikoresis ”denotes as a concept of reflection the reciprocal penetration, participation, and unification of values that are, and remain, different.”⁶⁵ Begrebet bruges også af nogle i kristologien – hvor det henviser til den intime enhed, der er mellem Kristi to naturer (*unio personalis*) – selvom det er i gudslæren, som her, hvor det står for ”the concrete oneness of the living divine being within the self-distinction of Father, Son, and Spirit”,⁶⁶ at det har sin oprindelige plads. Perikoresis er et forsøg på nærmere at forstå, hvordan treenighedens indre, relationelle liv tager sig ud. Treenigheden forstås som en fortløbende begivenhed, hvor enheden sikres. Derfor er Gud ikke så meget ”being”, som han

⁶⁴ <http://stephanus.tlg.uci.edu.ep.fjernadgang.kb.dk/lisj/#eid=85077&context=lsj&action=from-search>

⁶⁵ Eberhard Jüngel, “Perichoresis/Circumincession”, *Religion Past and Present*, 2011 <http://dx.doi.org.ep.fjernadgang.kb.dk/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_124325>.

⁶⁶ Ibid.



er "becoming".⁶⁷ Gud skal ikke tænkes som en essentiel enhed, der kun løst er knyttet til en metafysisk præmis om tre forskellige personer, i stedet må Gud betones som relationel: "The trinitarian model of *perichoresis* emphasizes that God's being is a richly relational being, and that the relationship of Father, Son, and Spirit is comprehensive and radical."⁶⁸

Det forsøges dogmatisk at blive etableret ved hjælp af en "trinitarisk hermeneutik", som Jürgen Moltmann kalder det, hvor målet er at udvikle en "social trinitarisme", som kan erstatte gamle opfattelser: "In distinction to the trinity of substance and to the trinity of subject we shall be attempting to develop a social doctrine of the Trinity."⁶⁹ Kevin Vanhoozer præciserer, hvordan denne nye, relationelle ontologiforståelse anvendes i teologien:

While persons may *enter into* relations according to the Aristotelian conceptual scheme, they are not *essentially* relational. In the new relational ontology, however, the older metaphysical claim that 'to be is to be a substance' has been replaced: 'to be is to be in relation.' This has become clear in particular regarding the being of the Trinity: 'The substance of God, 'God', has no ontological content, no true being, apart from communion.' In short: 'relation' is the new 'substance' as concerns ontological priority.⁷⁰

Guds væren er relation – og når mennesket er skabt i Guds billede (*imago Dei*), så må den trinitariske hermeneutik medføre, at vi også fortolker menneskelivet relationelt: "*It is relationality all the way down*".⁷¹

⁶⁷ Som også er titlen på Jüngels berømte bog: *Gottes Sein ist im Werden*. (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986).

⁶⁸ Jüngel, "RPP".

⁶⁹ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, overs. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 19.

⁷⁰ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 141. Oprindelige kursiveringer.

⁷¹ Ibid., 118. Oprindelig kursivering.



Anvendelsen af den perikoretisk-relationelle model er ret bred, og derfor er der til denne position anvendt to informanter. Jürgen Moltmann og Paul S. Fiddes er to centrale teologer, som repræsenterer to forskellige konfessioner (Moltmann er reformert, Fiddes er baptist). Moltmanns status som hovedfigur indenfor denne model gør, at vi lægger ud med ham.

Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann (f. 1926) er en af det 20. og 21. århundredes mest fremtrædende teologer. Han slog sit navn fast internationalt med bogen *Theology of Hope* fra 1967⁷², som satte eskatologiens forløsning i centrum for al kristen refleksion – et lærepunkt som senere har været central for al Moltmanns teologiske arbejde. For denne opgaves fokus er det særligt værkerne *The Crucified God* fra 1973⁷³ og *The Trinity and the Kingdom* fra 1981,⁷⁴ der er interessante, fordi de nyformulerer gudsbegrebet og stedvis sætter det i relation til en diskussion om Guds *passibilitas*.

Moltmanns biografi har haft afgørende betydning for hans teologiske arbejder. Under Anden Verdenskrigs sidste år gjorde han militærtjeneste for de tyske tropper, men han endte med at overgive sig til de allierede og tilbragte årene fra 1945-1948 som krigsfange. Her blev han konfronteret med tyskernes rædsler og oplevede stor skam. Men han mødte også en gruppe kristne, som gav ham en Bibel, og han fandt større og større veneration for troen. Da han kom hjem til Tyskland som 22-årig gik han straks i gang med teologiske studier, og hele tiden kredsedde han om problematikken, hvordan kristendommen kunne give mening i en post-krigstid. Moltmann var i mange år professor i systematisk teologi i Tübingen. Han gav de profilerede Gifford-lectures i 1984-1985 (senere udgivet som *Gott in der Schöpfung*) og er i dag kendt som en teolog, der læses på alle klodens kontinenter.

⁷² Oprindeligt udgivet på tysk i 1964 med titlen: *Theologie der Hoffnung* (Gütersloh: Christian Kaiser Verlag).

⁷³ Tysk original: *Der gekreuzigte Gott*. (Gütersloh: Christian Kaiser Verlag 1972).

⁷⁴ Tysk original: *Trinität und Reich Gottes* (Gütersloh: Christian Kaiser Verlag 1980).



Guds trinitariske væsen

Som angivet i definitionsafsnittet spiller det her en afgørende rolle at gøre op med den substansmetafysik, som særligt Aquinas har stået som repræsentant for i teologien. Ifølge Moltmann kommer det fx til udtryk i den systematiske inddeling af Aquinas' hovedværk, *Summa theologiae*, hvor *de Deo Uno* (om Guds enhed) behandles før *de Deo Trino* (om Guds treenighed), som kunne angive et hierarki til fordel for *de Deo Uno*.⁷⁵ Substansmetafysikken er ifølge Moltmann en import af græsk tænkning i kristen teologi, hvor Aristoteles' metafysik på afgørende vis informerer Aquinas' teologi. Problemet er ikke alene, at den kristne teologi kommer under hellenistisk herredømme, men særligt at Guds vigtigste attribut, hans kærlighed, ikke kan tilskrives en substans, men kun foregå i en relation.⁷⁶ Derfor siger Moltmann programmatisk: "Today, we do not analyse the nature of God, but take as our starting point God's self-identification in his revelations."⁷⁷

I forlængelse heraf anser Moltmann også den renæssance, som trinitetsteologien fik med Karl Barths dogmatiske arbejde, som en vinding. Moltmann selv indskriver sig gerne som en arvtager af Karl Rahners udlægning af triniteten, hvor skellet mellem immanent og økonomisk trinitet er nedbrudt.⁷⁸ Rahner formulerede sin *regel* i skriftet *The Trinity* fra 1970 således: "The

⁷⁵ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 17.

⁷⁶ Jürgen Moltmann, "The Passibility or Impassibility of God", i: *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*, red. Anthony Clarke og Andrew Moore (Oxford: Oxford University Press, 2014), 115.

⁷⁷ Moltmann, 110. I fodnoten til citatet (fn. 14) erklærer Moltmann den relationelle tilgangs arv til Barths åbenbaringsteologi.

⁷⁸ Moltmann, *The Crucified God*, 240.



‘economic’ Trinity is the ‘immanent’ Trinity and the ‘immanent’ Trinity is the ‘economic’ Trinity.”⁷⁹ For Moltmann er denne reciprocitet afgørende, netop for at undgå, at læren om treenigheden bliver en abstraktion uden konsekvens for forståelsen af evangeliet. Derfor gentager Moltmann ofte, at den korsfæstede Jesus er den usynlige Guds udtrykte billede, så vi på korset ser, hvem og hvordan Gud er.⁸⁰

Moltmann udlægger den forståelse i en fortættet tese om forholdet mellem korset og treenigheden: ”The material principle of the doctrine of the Trinity is the cross of Christ. The formal principle of knowledge of the cross is the doctrine of the Trinity.”⁸¹ Ideen er, at treenighedens vigtigste selvtilkendegivelse for verden sker på korset, mens fortolkningen af korsbegivenheden må bero på en forståelse af, at Gud er treenig: “I do not interpret the cross of Christ within the framework of a general metaphysics, but within that of the Christian doctrine of the Trinity.”⁸² Det sker samtidig for at undgå teismens fejlskud, hvor den naturlige teologi i diverse dogmatiske systematikker blev behandlet først og særskilt under overskriften *de Deo Uno*. Det medførte en monoteistisk filosofi med den skæbnesvangre implikation for evangeliet, at hvis Gud først er blevet bestemt som én og udelelig, som evig og uforanderlig, som urørlig og ikke-lidende, så er *Gud* ikke på korset. Derfor skelner Moltmann skarpt og polemisk mellem en teistisk gudsopfattelse og den kristne tro: ”God cannot suffer, God cannot die, says theism, in order to bring suffering, mortal being under his protection. God suffered in the suffering of Jesus, God died on the cross of Christ, says Christian faith, so that we might live and rise again in his future.”⁸³ Moltmann udfolder altså, ligesom vi også har set Dalferth gøre det, teismen og ateismen som korrelater. Ateismen har i denne forståelse sin egenart i at være en protest imod

⁷⁹ Karl Rahner, *The Trinity*, overs. Joseph Donceel (London: Burns and Oates, 1970), 22. Bemærk dog, at det ikke er en entydig tilslutning til Rahners trinitetsforståelse, da Moltmann problematiserer den mulige ”idealistiske modalisme”, der ligger i Rahners udlægning i *The Trinity and The Kingdom*, s. 144-148.

⁸⁰ Moltmann, *The Crucified God*, 202 og 205.

⁸¹ Ibid., 241.

⁸² Moltmann, “The Passibility or Impassibility of God”, 118.

⁸³ Moltmann, *The Crucified God*, 215.



teismens gudsforståelse, og fordi Moltmann afviser denne ”higher being”-theism, mener han at gå fri af ateismens kristendomskritik.⁸⁴

Kenosis

Allerede nu ser vi, hvor intimt Gudsbegrebet og Guds *passibilitas* er vævet sammen for Moltmann. Der kan muligvis intet væsentligt siges om Gud adskilt fra korset, og straks en analyse af den begivenhed går i gang, er lidelsen det centrale spørgsmål, der søger et svar.

Spørgsmålet er selvfølgelig, hvordan Jesu lidelse på korset kan siges at være Guds lidelse. Svaret på det spørgsmål starter et skridt længere tilbage, nemlig ved skabelsen. Moltmanns knytter til ved Emil Brunners gamle dogme om, at “[t]he kenosis that culminates in the cross of Christ begins in the act of creation”.⁸⁵ Den påstand har vundet stor udbredelse i dag, så man reelt kan tale om to overordnede kenosemodeller:

(1) Oprindeligt henviser *kenosis* til inkarnationen, hvor Paulus i Fil 2,7 skriver, at Jesus ”tømte” sig selv (ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν), da han blev mennesker lig. Det er blevet heftigt diskuteret, hvad det præcist er, Jesus tømmer sig selv for. Niels Henrik Gregersen har skrevet en fin oversigt over diskussionen, som også viser, hvordan kenoseforståelsen er knyttet til gudsforståelsen.⁸⁶ Men hvad vi særligt noterer os i denne sammenhæng, er, at *kenosis* – forstået inkarnatorisk – skal forklare det særegne ved den nyvundne relation mellem skaber og skabning, som menneskevordelsen partikulært gør mulig.⁸⁷ Er det særegne, at Gud nu realiserer sin kærlighed til skabningen, hvor han som den evige Gud altid er i færd med at fylde skaberværket ud? I denne forstand fører *kenosis* til *plerosis*.⁸⁸ Eller er det særegne, at inkarnationen igangsætter

⁸⁴ Ibid., 221.

⁸⁵ Emil Brunner, *Dogmatik* Bd. 2 (Zurich: Zwingli-Verlag, 1950), 31. Citeret fra: Moltmann, *The Crucified God*, 112.

⁸⁶ Gregersen, ”Debatten om Gud anno 2003-2004”, 39–43.

⁸⁷ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 169, fn. 129.

⁸⁸ Gregersen, ”Debatten om Gud anno 2003-2004”, 41. Jf. det græske πληρώω ”at fylde, fylde ud”.



et helt nyt kapitel i frelseshistorien, hvor pagtsguden fra GT nu opfylder løfterne om frelse, frihed og genoprettelse? I denne forstand fører *kenosis* til *kyriosis*.⁸⁹

(2) Men *kenosis* forstås altså af mange ikke længere partikulært som den udtømmning, der finder sted ved inkarnationen, men som en udtømmning, der er en generel model for, hvordan Gud relaterer sig til verden. Det er dermed løftet ud af sin kristologiske kontekst og ført over i en mere generel, metafysisk teori.⁹⁰ Her er *kenosis* ført tilbage til skabelsen, hvor Gud afgiver (a) sin almagt for at give plads til skabningens frihed ⁹¹ og/eller (b) sin allestedsnærværelse, for hvis Gud er alle steder, er der jo ikke plads til at skabe.

Som nævnt anvender Moltmann kenoseforståelse (2) i traditionen fra Brunner. Men hvordan udlægger Moltmann nærmere, at *kenosis* er knyttet til skabelsen? Moltmann benytter sig her af det kabbalistiske begreb "*tzimtzum*",⁹² som dækker over den tilbagetrækning, der må ske i Gud for at gøre plads til skabelsen af noget andet end Gud. Før skabelsen fyldte Gud alt, og derfor må skabelsen ske i Gud, ved at han tømmer noget af sig selv (*kenosis*):⁹³ "then we must after all assume a *self-limitation* of the infinite, omnipresent God, preceding his creation", som Moltmann selv skriver.⁹⁴

Hvordan er *kenosis* som skabelse så forbundet med *kenosis* som inkarnation i Moltmanns tankegang? Skabelseskenosen bliver perfektioneret i inkarnationskenosen: "The divine *kenosis* which begins with the creation of the world reaches its perfected and completed form in the incarnation of the Son."⁹⁵ Men det er alligevel kun en delvis "completed form", for Moltmann kan også føre tanken videre til korsdøden. Således kan kenosen siges at nå sin fuldendelse på korset, hvor Jesus dør i Gud. To citater kan vise den kobling: "So the new christology which

⁸⁹ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 444. Jf. det græske κύριος "herre, mester".

⁹⁰ Ibid., 131.

⁹¹ Gregersen, "Debatten om Gud anno 2003-2004", 41.

⁹² Nogle gange staver han det *zimzum*, jf. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 109.

⁹³ Moltmann, *The Crucified God*, 112.

⁹⁴ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 109.

⁹⁵ Moltmann, 118.



tries to think of the ‘death of Jesus as the death of God’, must take up the elements of truth which are to be found in *kenoticism*”,⁹⁶ hvilket leder til at “Jesus’ death cannot be understood ‘as the death of God’, but only as death *in* God.”⁹⁷ *Kenosis*-begrebet kan derfor udstrækkes til at sige noget afgørende om skabelsen, inkarnationen og korsbegivenheden, hvorefter en mere fyldestgørende forståelse af Jesu død i lyset af treenigheden kan nås.

Som det første af de foregående to citater viser, så er det helt afgørende for en teologi, der vil tolke Jesu død som Guds død, at Gud må sættes i en position, hvor han kan dø. Og for at det kan lade sig gøre, må han på eget initiativ tømme sig selv for sin udødelighed. Men som det andet citat viser, vil Moltmann ikke gå så langt som at påstå, at Gud selv dør på korset (*theopaschitisme*), men at korsdøden sker i Gud. Gud er nok i Kristus, og Kristus er i Gud, men Faderen dør ikke Sønnens død (*patripassianisme*).⁹⁸

Perikoresis

Forståelsen af, hvad der på korset skete mellem Faderen og Sønnen, må altså forstås i trinitariske formler. Det vender vi tilbage til om et øjeblik. Først skal vi forsøge at afklare Moltmanns forståelse af, hvem der hænger på korset.

Jesus Kristus er Guds søn, dvs. Guds selv, der er blevet menneske. Moltmann tilslutter sig den klassisk forståelse af *homoousios*, hvor Jesus af Nazareth forstås som én person med to naturer.⁹⁹ Disse to naturer udveksler egenskaber (*communicatio idiomatum*), som gør, at hvad der tilskrives den guddommelige natur også kan tilskrives den menneskelige og vice versa. Det får konsekvenser for Gud Fader, fordi treenighedens indre liv leves i en *perikoretisk* relation, og ifølge Moltmann er det således ikke muligt at forstå Jesu korsdød som en begivenhed, der

⁹⁶ Moltmann, *The Crucified God*, 205.

⁹⁷ Ibid., 207.

⁹⁸ Så vidt jeg kan se, er det her Moltmann afgørende skiller sig fra Eberhard Jüngels forståelse af Guds død. Se Jüngel, *God as the Mystery of the World*, 368.

⁹⁹ Moltmann, *The Crucified God*, 228–235.



fritager Gud for deltagelse i Jesu lidelse. Faderen dør ikke, det afvises eksplicit, men Faderen lider, fordi han har del i Sønnens død: "The Father suffers in his love the grief of the death of the Son."¹⁰⁰ Skematisk opstillet giver det følgende bevægelse i Moltmanns udlægning:

Homoousios → communicatio idiomatum → perikoresis → svækket patripassianisme

Jeg kalder slutresultatet for "svækket patripassianisme" for dels at tage afstand til et dogmehistorisk kætteri, som Moltmann selv distancerer sig fra, dels for at påpege, at Moltmann ikke undgår at placere sig i kanten af selvsamme opfattelse ved sin stærke understregning af Faderens sorg over Sønnens død.

Et særligt aspekt ved Moltmanns teologi, som forbinder de to første afsnit i nærværende beskrivelse, er hans udlægning af treenighedens historie. For Moltmann er Guds liv i treenigheden en historie, hvor der løbende indoptages nye elementer i Gud: "If one describes the life of God within the Trinity as the 'history of God' (Hegel), this history of God contains within itself the whole abyss of godforsakenness, absolute death and the non-God [...] In that case, 'God' is not another nature or a heavenly person or a moral authority, but in fact an 'event'."¹⁰¹ Centralt står så korset, for det er her, vi ser, hvordan Gud som begivenhed på afgørende vis lader sig påvirke og paradoksalt indgå i forbindelser, der egentlig modstrider hans væsen:

[W]hat happened on the cross was an event between God and God. It was a deep division in God himself, in so far as God abandoned God and contradicted himself, and at the same time a unity in God, in so far as God was at one with God and corresponded to himself. In that case one would have to put the formula in a paradoxical way: God

¹⁰⁰ Moltmann, *The Crucified God*, 245.

¹⁰¹ Ibid., 246.



died the death of the godless on the cross and yet did not die. God is dead and yet is not dead.¹⁰²

Der er således ikke en abstrakt Gud ”deroppe”, men personer, der er i en intim, mystisk relation til hinanden, og som tillader sig at udsætte sig selv for begivenheder, der er fordret af kærlighed. Treenigheden viser, at kristusbegivenheden er en begivenhed, bevirket af kærlighed, som vil få den eskatologiske konsekvens, at Gud kan være ”alt i alle” (jf. 1 Kor 15,28).¹⁰³

Passibilitas

Guds *passibilitas* spiller centralt ind på mange forhold i Moltmanns teologi. Det er allerede vist. Hans gudsforståelse betoner Sønnens lidelse på korset og Faderens lidelse i form af sorg over tabet af sin søn: ”To understand what happened between Jesus and his God and Father on the cross, it is necessary to talk in trinitarian terms. The Son suffers dying, the Father suffers the death of the Son.”¹⁰⁴

Desuden er det afgørende for Moltmann, at Guds kærlighed kommer til at stå centralt i gudsforståelsen. Også det har afgørende indvirkning på hans opfattelse af Guds *passibilitas*: ”[A] God who cannot suffer is poorer than any man. For a God who is incapable of suffering is a being who cannot be involved. Suffering and injustice do not affect him [...] But the one who cannot suffer cannot love either.”¹⁰⁵ Det afgørende er for Moltmann at påpege kærlighedens skrøbelighed som en *relationel* forudsætning. Ifølge Moltmann lader det sig ikke gøre at sige med Johannes (1 Joh 4,8), at ”Gud er kærlighed”, hvis ikke man er villig til at bekræfte, at Gud kan lide. Teismens Gud kan ikke lide, for her er monoteismen og den selvberoende, ophøjede

¹⁰² Ibid., 244.

¹⁰³ Ibid., 255.

¹⁰⁴ Ibid., 243.

¹⁰⁵ Ibid., 222.



Gud for stærkt betonet. Derfor er teismens Gud en ynkelig ("poor") Gud.¹⁰⁶ Men den trinitariske Gud kan lide, for det viser korset. Her lider Sønnen døden, mens Faderen lider tabet. Moltmann vil medgive, at når Gud udsættes for forandring, så skyldes det enten, at han forandrer sig selv (fx inkarnationen) eller at han tillader andre at forandre sig (fx under bøn eller når Sønnen bliver korsfæstet af mennesker).¹⁰⁷

For Moltmann er Guds *mutabilitas* altså på afgørende vis knyttet til Guds *passibilitas*. Guds forandring bliver først interessant, når den knytter sig til kærlighedens relationer, der *eo ipso* afstedkommer lidelse og smerte.

Paul S. Fiddes

Paul Stuart Fiddes (f. 1947) er en systematisk teolog i den baptistiske tradition. Han har skrevet flere centrale værker i det 20. og 21. århundredes teologi, særligt har bøgerne *The Creative Suffering of God* fra 1988, *Past Event and Present Salvation* fra 1989 og *Participating in God* fra 2000 fået stor opmærksomhed og er blevet standardværker inden for gudslære, theodicé og soteriologi. Fiddes er kendt for at betone forbindelsen mellem akademi og kirke, fordi han både udfolder en reflekteret teologi som professor og har det pastorale arbejde som en hjertesag. Desuden kan det nævnes, at han gav de estimerede *Bampton Lectures* ved Oxford University i 2005.

Fiddes tilhører den store gruppe af teologer, der siden Barth har arbejdet med at nyformulere trinitarisk teologi. Den klassiske teismes metafysiske Gud bliver her afvist til fordel for den relationelle, trinitariske Gud. Mange trinitetstænkere har betonet betydningen af denne *Umkehrung* med et didaktisk og kateketisk sigte, da de mener, at absurditeten i den klassiske teismes gudsforståelse hurtigt umuliggør en nutidig tilegnelse af kristendommens Gud. Fiddes er her en synlig repræsentant for det pastorale sigte i trinitetstanken, som det fx kommer til udtryk i undertitlen på sidstnævnte bog: *A Pastoral Doctrine of the Trinity*. Derfor er det her i

¹⁰⁶ Ibid., 253.

¹⁰⁷ Ibid., 229.



særligt grad en del af diskussionen, hvad det gør ved vores gudsbillede, når vi hævder, at Gud kan lide – eller ej.

Muligheder og virkelighed

Fiddes gør op med et centralt aspekt i den historiske diskussion, nemlig Aquinas' idé om, at Gud er *actus purus*, dvs. at han ikke besidder nogle muligheder ("potentialities"), som han ikke evigt virkeliggør ("actualize").¹⁰⁸ I denne forståelse kan Gud ikke forandres, for som det perfekte væsen, han er, kan han ikke forbedres (for så ville han ikke have været Gud), og han kan ikke blive værre (for så ville han ophøre med at være Gud).¹⁰⁹ Det hævdes, at hvis Gud kunne lide, så havde han en urealiseret virkelighed i sig, og det vil stride imod definitionen af Gud som *actus purus*.¹¹⁰ For Fiddes er problemet med denne gudsforståelse, at den har en forkert præmis om perfektion. Den traditionelle opfattelse er, at det er et fikseret sæt af værdier, der hverken kan forøges eller decimeres. Men den opfattelse strider imod den vigtigste attribut i Guds væsen, nemlig hans kærlighed, for kærlighed er ifølge Fiddes per definition at udsætte sig selv for forandring og lidelse.¹¹¹ Kærlighed og lidelse hører sammen, for den, der er i en kærlighedsrelation, både giver og modtager. Der er altså et passivt aspekt i Gud, som modtager noget fra verden. For at Fiddes' system kan være kohærent, må han bekræfte, at Gud er kærlighed og per implikation også lidende, hvilket betyder, at han har muligheder i sig, der endnu ikke er virkeliggjort: "A suffering God is one who has potentialities within him which he has not yet actualized; only in this way can we speak of God who suffers change in suffering."¹¹²

Men hvad gør Fiddes ved Aquinas' påstand om, at Gud ophører med at være Gud, hvis noget kan lægges til eller trækkes fra hans væsen? Fiddes knytter til ved den moderne brug af

¹⁰⁸ Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 50.

¹⁰⁹ Ibid., 47.

¹¹⁰ Ibid., 47–48.

¹¹¹ Ibid., 51.

¹¹² Ibid., 52.



kenosis-læren, som tilskriver skabelsen en kenotisk effekt på Gud.¹¹³ Som vi så i afsnittet om Moltmann, så betyder *kenosis* i denne forståelse, at Gud tømmer sig selv af to omgange, først i skabelsen og dernæst i inkarnationen. Fiddes afviser, at det skulle betyde en reduktion af Guds væsen, men omvendt kompletterer ham:

A suffering God like this would be affected and changed by the world, not to become less God but *to become more richly himself*, fulfilling his being through the world [...] If God fulfils his being through the suffering of creation and redemption, if he *becomes more fully himself* by pouring himself out in kenotic love for the world, then it seems that the world is necessary for God to be God.¹¹⁴

Citatet viser, at det er en del af Guds perfekte væsen at blive mere rigt og fuldt sig selv ved at give sig hen til og modtage noget fra verden. *Kenosis* fører her til *plerosis*. Verden er således nødvendig for, at Gud kan være – og blive – Gud.

Lidelse uden forandring er ikke muligt

Teologihistorien har generelt vist skepsis overfor talen om Guds foranderlighed. Men det skorter heller ikke på raffinerede forsøg på at sammentænke Guds *immutabilitas* med et rigt følelsesliv hos Gud. Da Fiddes selv afviser, at Gud kan lide uden at forandre sig, gennemgår han forskellige variationer af opfattelsen, ”Gud føler lidelse, men bliver ikke forandret derved”. Den første er en ”hård” version, hvor Guds respons på lidelsen alene er *imaginativ*.¹¹⁵ Problemet med denne opfattelse er ifølge Fiddes, at det ikke lader sig gøre at skelne mellem imagination og reel erfaring af lidelsen.¹¹⁶ Den anden ”blødere” version hævder, at forandringen er *selvvalgt*.

¹¹³ Ibid., 56.

¹¹⁴ Ibid., 57. Min kursivering.

¹¹⁵ Ibid., 58.

¹¹⁶ Ibid., 59.



Forandringen er altså Guds eget initiativ og skyldes ikke verden. Det er en *deliberativ* respons.¹¹⁷ Her er problemet ifølge Fiddes, at lidelse ikke fungerer sådan. Hvis lidelsen er ægte, så er det noget, der hænder ("*befalls*") – også med Gud. Derfor afviser Fiddes begge konceptioner og konkluderer selv: "To feel suffering is to be under constraint from external forces, and so for God to suffer means that he is changed by the world."¹¹⁸ Uanset om man afviser lidelsens dialektik – at noget hænder med Gud, og at Gud selv vælger lidelsen – ud fra hensyn til Guds godhed, perfektion eller *aseitas*, så kan man ifølge Fiddes ikke undgå helt at ophæve en meningsfuld tale om lidelsen.¹¹⁹

Denne diskussion fører nu Fiddes til at afvise en anden klassisk attribut, nemlig læren om Guds *simplicitas*. Denne lære hævder, at Gud ikke er kompleks, dvs. at han ikke består af dele, der er sammensat, hverken fysisk eller metafysisk, spatialt eller temporalt. Men som trinitarisk teolog vil Fiddes netop fastholde, at Gud er kompleks.¹²⁰ Komplexiteten er immanent i Guds evige væsen, men får derved også betydning for Guds virke *ad extra*. Fordi Gud selv frivilligt underlægger sig verdens konditioner, har han også selv tilladt, at de påvirker hans væsen. Gud har en nødvendig natur, som ikke kan omkalfatres, og det er denne natur, der styrer de kontingente påvirkninger, han udsætter sig selv for.¹²¹ Det bevirker ikke, at Gud ikke stadig er et mysterium, men i stedet for at fokusere på de negative (*apofatiske*) attributter som fx *immutabilitas* og *impassibilitas*, vil Fiddes i stedet forholde sig til, hvad vi ved fra åbenbaringen, dvs. en positiv (*katafatisk*) tilgang til beskrivelsen af Guds væsen, også selvom Gud i det store og hele stadigvæk er mysteriøs for vores forstand.¹²² I åbenbaringen kender vi den inkarnerede Guds søn som en lidende og korsfæstet søn, og det går ikke an at adskille denne søns lidelser fra en

¹¹⁷ Ibid., 60.

¹¹⁸ Ibid., 63.

¹¹⁹ Ibid., 63.

¹²⁰ Ibid., 64.

¹²¹ Ibid., 68–69.

¹²² Fiddes, *Participating in God*, 181.



urørlig essens i Guds væsen.¹²³ I relationen mellem Faderen, Sønnen og Ånden råder *perikore-sis*, den reciprokke intime penetration, som får den konsekvens for Gud, at alle tre personer lider som følge af Sønnens død. Faderen lider *med*, Sønnen lider *som* og Ånden lider *i* skabningen.¹²⁴

Fiddes' *summa* lyder således i fuld tekst:

If God suffers then he is changed by the world, and he can only be changed to become more truly himself; but he opens himself to this suffering because he chooses mankind for fellowship, and so chooses to be fulfilled through his creation. While this suffering love is a matter of free choice for God, it is at the same time a desire in which there can be no question of God's not longing for our love.¹²⁵

Kenosis

I det følgende vil jeg vende tilbage til Fiddes' udlægning af *kenosis*-læren, fordi han ikke nøjes med overordnet at anvende den som en åbning til Guds lidelse og participation med verden, men også mere præcist beskriver, hvilke konsekvenser det får for Gud og verden i den relation. For Fiddes har det aksiomatisk karakter, at mennesket har genuin frihed. Frihed til at træffe beslutninger, der ikke er determineret af en almægtig Gud. Skal det være muligt, må Gud begrænse sig selv. Jeg har ikke været i stand til at vurdere, om Fiddes opgiver almagtstanken, eller om han alene afviser Guds alvirksomhed, men uanset hvad, så får det den praktiske konsekvens, at mennesket sættes fri til at handle. Som sagt er det *kenosis*-begrebet, som trækkes til torvs for at muliggøre denne emancipation. Fiddes siger, at *kenosis* er Guds "self-emptying",

¹²³ Ibid., 183.

¹²⁴ Ibid., 184–86.

¹²⁵ Fiddes, *The Creative Suffering of God*, 75. Se også Fiddes, *Participating in God*, 178.



som bevirker Guds "self-limitation".¹²⁶ Fokus er ikke på, hvordan Gud når en mere fyldig udgave af sig selv, men hvordan Gud bringes i en situation, hvor han meningsfuldt kan indgå i relationer. Konsekvensen er ifølge Fiddes omfattende: Gud lider. Gud lider, fordi menneskets frihed gør, at det både kan fravælge relationen til Gud og forkludre hans guddommelige planer for fremtiden. Lidelsen er her lig med frustration.¹²⁷

For det andet lider Gud, fordi hans selv-begrænsning gør, at der både sker underlige og onde ting i hans skaberværk, som han ikke intervenserer overfor. Onde ting sker i Guds skaberværk, og det er derfor onde ting, som også hænder for Gud. "The Creator does not make it, and so has to endure it."¹²⁸

For det tredje lider Gud, fordi hans selv-begrænsning øjeblikkeligt muliggør, at mennesket kan anklage Gud for ondskaben i verden. Ansvar for en brudt verden placeres hos Gud, for Gud kunne have forhindret det, hvis han havde beholdt sin almagt.¹²⁹ Det sidste kan siges at have en indre inkonsistens, for frihed og onde handlinger er med al erfaring dybt relaterede. Vil mennesket beholde sin frihed, må det formentlig også acceptere et vist mål af ondskab – og kan Gud så rettelig anklages for den manglede indgriben?

Summa: Guds selv-begrænsning er afgørende for, at mennesket kan gives frihed, men det er samtidig den begrænsning, som muliggør både Guds lidelse, fordi noget hænder med Gud, og det onde i verden, fordi skabningen får lov til egenrådigt at handle uden for Guds virksomhed.

¹²⁶ Fiddes, *Participating in God*, 165.

¹²⁷ Ibid., 165.

¹²⁸ Ibid., 166.

¹²⁹ Ibid., 168.



Fra passibilitas til mutabilitas

Som tidligere beskrevet, er diskussionen om *immutabilitas* og *impassibilitas* tæt forbundet. Den første muliggør den anden. Fiddes vender problemstillingen om for ved at tage udgangspunkt i kærlighedens væsen, så det bliver lidelsen, der er første afsæt i afklaringen af disse spørgsmål: "[I]f we say that God loves, it seems we must say that God not only suffers but is changed by those whom God loves."¹³⁰ Skematisk er Fiddes' idé altså:

Kenosis → Frihed → Kærlighed → passibilitas → mutabilitas.

"Kenosis" og "frihed" er her trukket tilbage, fordi konsekvensen – kærlighed = *mutabilitas* – kun er implicit tilstede i Fiddes' tekster og først hentes frem ved en systematisk læsning.

Fiddes' konklusion er muligvis oplagt, men flere figurer i teologihistorien har forsøgt at imødegå den, bl.a. Aquinas, som fandt løsningen i at omtale Guds kærlighed som en ren intellektuel lyst, der derfor ikke kunne udsættes for skuffelse og lidelse.¹³¹ En sådan abstraktion vil Fiddes ikke godtage. Til gengæld overvejer han mere åbent to andre modeller, som han samlet kalder "semi-passibility". Den første model foreslår, at Gud oplever en påvirkning fra den menneskelige lidelse, men at han er i kontrol med disse affekter, så de ikke på afgørende vis har effekt på hans væsen. Den anden model foreslår, at Gud ikke ændres i sin relation til verden, dvs. han udsættes ikke for forandring, men at han frivilligt ændrer sit guddommelige selv i respons på verdens lidelse. Fiddes har sympati for begge modeller, men må afvise dem, da de begge ikke i tilstrækkelig grad tager konsekvensen af, at noget hænder med Gud.¹³²

¹³⁰ Ibid., 171.

¹³¹ Ibid., 171.

¹³² Ibid., 173–78.



Den praktiske implikation

Hvad er Guds forhold til menneskets lidelse? Det er et af de største spørgsmål for teologien. Ifølge Fiddes er hans version af Guds egen lidelse befordrende for en *theodicé*, der reelt kommer det lidende menneske i møde og ikke rationelt prøver at bortforklare ondskaben. Fiddes opregner fire punkter, hvor det fjerde punkt er blevet gennemgået tidligere, da det omhandler menneskets frie vilje gennem Guds første *kenosis* i skabelsen. Derfor vil vi nu kun se på de første tre punkter:

Det første punkt er trøst ("consolation"), hvor Fiddes her betoner trøsten i at vide, at Gud er hos én i lidelsen, fordi lidelsen ikke er fremmed for Gud selv.¹³³ Man er ikke afskåret fra Gud, fordi livet falder ulykkeligt ud.¹³⁴ Gud bliver dermed den store terapeut, der ved selvvunden indsigt i lidelsen kan trøste og opmuntre.

Det andet punkt er narrativet ("story"), dvs. den basale indsigt, at vi hjælpes af at høre om andres kamp og overvindelse af lidelsen. Det gælder mellemmenneskeligt ved, at vi lærer af hinandens kampe, og det gælder fiktivt ved, at vi lærer af fortællinger og historier. Særligt passionsberetningen i evangelierne er (også) i denne sammenhæng et helt enestående narrativ, der fortæller historien om den lidende Gud, og som derigennem kan styrke os i vores egen kamp mod den meningsløse lidelse.¹³⁵

Den tredje punkt er protesten ("protest"), hvor ideen er, at vi berettiget kan protestere mod den meningsløse lidelse, fordi Gud selv gør det. Protesten skal derfor ikke forstås som ateisme, tværtimod. Ateismen kan forstås som en konsekvens af, at troen på Gud bliver meningsløs – altså en konsekvens af det, som er hændt. Men Gud er ikke – og aldrig – årsag til lidelsen,

¹³³ Gud er med andre ord "the great companion – fellow-sufferer who understands", som A.F. Whitehead så berømt formulerede det, jf. Alfred North Whitehead, *Proces and Reality. An Essay in Cosmology*, red. David Ray Griffin og Donald W. Sherburne, Corrected Edition (New York: The Free Press, 1978), 351.

¹³⁴ Fiddes, *Participating in God.*, 157.

¹³⁵ Ibid., 157–58.



hvorfor ateismen ikke er en vej at gå, når lidelsen rammer. Gud er tværtom nærværende ved den lidende, der protesterer.¹³⁶

Fiddes' argumentation når sit klimaks her. Det er det pastorale sigte, der på afgørende vis afklarer hans teologi, og derfor er de punkter, der fremgår af theodicéerne, også med til at virke tilbage på hele argumentationen i de foregående afsnit.

Vurdering af den perichoretiske teologi

Styrker

“The idea that God cannot suffer, accepted virtually as axiomatic in Christian theology from the early Greek Fathers until the nineteenth century, has in this century been progressively abandoned.”¹³⁷ Sådan skriver nytestamentleren og Moltmann-eksperten, Richard Bauckham, i sin korte artikel om den historiske udvikling fra *impassibilitas* til *passibilitas*. Særligt fremvæksten af en relationel ontologi har muliggjort denne udvikling, og det er en klar styrke ved denne position, at den har formået at udvikle en *analogia relationis*, der både tager højde for læren om treenigheden og gør det muligt for os mennesker meningsfyldt at få evangeliet om Guds kærlighed forkyndt.¹³⁸ Uanset om man fuldt kan tilskrive sig opgivelsen af henholdsvis substans- og subjektsmetafysikken, så er det i mine øjne *mere* tilfredsstillende at betone en genuin relation mellem Gud og verden end en absolut adskillelse, som vi så det hos Anselm.

¹³⁶ Ibid., 161.

¹³⁷ Richard Bauckham, “Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology”, *Themelios*, nr. 9/3 (1984): 6. Castelo bemærker, at der ikke var nogen afgørende debat om *impassibilitas* i de første fire-fem århundreder af kirkens historie”, jf. Daniel Castelo, “Moltmann’s dismissal of divine impassibility: Warranted?”, *Scottish Journal of Theology* 4/61 (2008): 398.

¹³⁸ Randall E. Otto, “The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology”, *Scottish Journal of Theology* 54, nr. 3 (2001): 378.



En styrke ved Moltmanns udfoldelse af hans *passibilitas*-forståelse er, at han raffinerer den, så han ikke falder i *patripassianisme*-grøften. Havde han ureserveret hævdet, at den sociale trinitetsforståelse medførte, at Faderen også led på korset, så ville han selv kunne anklages for den modalisme, som han tager afstand fra. Men betoningen af, at Faderen lider kærlighedens sorg er langt mere tilfredsstillende – den udlægning kan nemlig også rummes i andre varianter af diskussionen og er derfor mere slidstærk, end en fuldbyrdet *patripassianisme* er det. Det betyder også, at Moltmann kan repræsentere en ”svag *immutabilitas*”-forståelse, hvor Guds trofasthed og sandhed er uforanderlige.¹³⁹

En styrke hos Fiddes er hans blik for, at den frihed, som skaberen tildeler skabningen, resulterer i, at Gud lader *nogle* ting ske uden for hans kontrol. Ved at give mennesket frihed er der som minimum noget, som Gud udholder. Denne udlægning er tiltrækkende, dels fordi den er logisk stringent, dels fordi også denne er robust nok til at kunne indgå i andre versioner af beskrivelsen af forholdet mellem skaber og skabning. Den kan gælde, uanset om man forstår Guds ”udholdelse” som en aktiv handling, eller en mere passiv, svag påvirkning. Fiddes beken-der sig som nævnt til det sidste, men det er ikke logisk tvingende.

Svagheder

Alligevel vil jeg hævde, at der er flere utilfredsstillende elementer i denne position. På grund af Moltmanns status skorter det ikke på litteratur, der analyserer hans værker, og flere har sat foden ned på punkter i hans teologi, hvor kritikken i mine øjne har meget for sig.

Den hollandske teolog, Henry Jansen, har i en analyse af Moltmanns kritik af *immutabilitas* en generel bemærkning om, at Moltmann ikke tilstrækkeligt afklarer sine begreber. Det er ikke altid klart, hvad Moltmann mener med begreber som ”kærlighed”, ”perfektion” og ”guddommelig natur”.¹⁴⁰ Fx kan Moltmann afvise *immutabilitas* med den begrundelse, at Gud er

¹³⁹ Henry Jansen, “Moltmann’s View of God’s (Im)mutability: The God of the Philosophers and the God of the Bible”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 3/36 (1. januar 1994): 290.

¹⁴⁰ Ibid., 300.



kærlighed, og kærligheden er per definition bevægelig og modtagelig. Men når kærligheden bliver definerende for Gud, kan man overveje, om kærligheden – som abstrakt ideal – bliver gjort til Gud. Det ville være kritisk, for så er kærligheden ikke længere kvalitetsbestemmelsen af relationen mellem Gud og skabning, men kun angivelsen af en mulig væren i kærlighed, som mennesker kan opnå ved tro. Løser treenigheden det problem? Nej, for Moltmanns udlægning, at kærligheden i treenigheden er ”love of like for like”, betyder for ham, at kærligheden konstituerer ligheden i treenigheden, men så er det faktisk ligheden – fx som substanser – som de deler og ikke kærligheden.¹⁴¹ Dermed bliver ”God as love” ikke noget godt teisme-alternativ.

Et andet problem for Moltmann – og Fiddes – er, at han ikke garderer sig tilstrækkeligt mod misforståelser, når han taler om Guds afhængighed af verden. At Gud skulle være selvtilstrækkelig og uden behov for verden bliver emphatisk afvist.¹⁴² Gud behøver verden som objekt for sin kærlighed, og han er derfor ikke fri til at skabe.¹⁴³ Den kritik, mener jeg, er korrekt, men Moltmann *kan* også tale anderledes om sagen, når han fx siger, at når verden skabes ud af Faderens kærlighed til Sønnen – og dermed også *gennem* ham – så er det, fordi der i Faderens kærlighed til Sønnen er et begær efter at dele mere ud af kærligheden.¹⁴⁴ Derved bliver tanken om verden som objekt for Guds kærlighed en del af den evige relation mellem Faderen og Sønnen. Den side, som ikke gør verden nødvendig for Gud, men gør den oplagt – eller måske ligefrem fristende – for Gud kunne med fordel have stået klarere, så kritikkerne ikke bliver usikre på, om Guds *aseitas* anfægtes. En mulig udlægning, som er noget klarere, gives af Bruce Ware, når han siger, at man kan fastholde en ”first order”-uafhængighed, så Gud ikke i sig selv behøver verden, samtidig med at man bekræfter en ”second order”-afhængighed, hvor Gud, *når* han vælger at skabe verden, binder sig til en række forpligtelser, relationer osv.¹⁴⁵

¹⁴¹ Ibid., 294.

¹⁴² Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 58.

¹⁴³ Castelo, ”Moltmann’s dismissal”, 401. Og Jansen, ”Moltmann’s View of God”, 292.

¹⁴⁴ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 108 og 112.

¹⁴⁵ Bruce A. Ware, ”Paul S. Fiddes: The Creative Suffering of God (review)”, *Trinity Journal* 16NS (1995): 236.



Et tredje problem er Moltmanns brug af korset som definatorisk begivenhed for den evige Gud.¹⁴⁶ Det er den historiske begivenhed, der bliver *primus motor* for Moltmanns teologi, men det gør samtidig også, at hans teologiske arbejde har en bramfrihed over sig, som kan være svær at acceptere.¹⁴⁷ Moltmann har tilsyneladende ikke megen forståelse for teologiens afhængighed af analogisk sprogbrug, og han ender derfor også med at bruge en stribe antropomorfismer på en måde, som han aldrig redegør for redeligheden af.¹⁴⁸ Med korset bliver problemet, at hvis dét er definatorisk for Guds immanente væsen, så kan Gud alligevel ikke siges at gøre sig temporale erfaringer.¹⁴⁹ Måske kan man hævde, at evigheden – forstået som en tidsintensivering af fortid, nutid og fremtid – kan indoptage korsets erfaring, så den bliver en del af Guds evige væsen, men det virker ikke så stærkt, som Moltmann gerne vil gøre det til. Jeg lader her Gavrilyuk få det sidste ord med et prægnant citat, der viser deficittet ved Moltmanns synspunkt:

Jürgen Moltmann [...] see[s] the crucifixion as the decisive revelation of Jesus' divine identity. But if this was the case, if divine identity was somehow defined by the event of crucifixion in such a way as to suggest that it was God's very nature to suffer in human fashion, then the assumption of the flesh would become quite unnecessary. For in this case the flesh would merely duplicate in its imperfect way the suffering that the Word had already undergone in his own nature. It is crucial, therefore, to differentiate between that which the Word undergoes in his own nature and the experiences that can only be attributed to the Word by virtue of his appropriation of the human nature.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 161.

¹⁴⁷ John Webster, "Jurgen Moltmann: Trinity and Suffering", *Evangel*, Summer 1985, 6.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 6.

¹⁴⁹ Jansen, "Moltmann's View of God", 299.

¹⁵⁰ Paul Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2004), 174–75.



Som nævnt er Fiddes' teologi ikke blevet diskuteret så intenst, som Moltmanns er. Men selvom flere af kritikpunkterne fra Moltmann går igen – fx at Fiddes mener, at Gud behøver verden, eller at hans kærlighed gør, at han ikke er fri til at skabe¹⁵¹ – så er der også nogle udfordringer selvstændigt for Fiddes. Den væsentligste udfordring, som – mener jeg – har implikationer for hele teologien, er, at læren om *creatio ex nihilo* i dens klassiske udlægning (som skabelse ud af intet) forkastes, netop fordi Gud er afhængig af verden.¹⁵² Men selvom den klassiske lære kan anfægtes på forskellig vis, så er dens essens stadig, at der er en distinktion mellem skaber og skabning, som er fatal at tilsidesætte. For distinktionen er nemlig med til at sikre, at livet er bestandigt, fordi det har sit ophav i Gud, og at Gud er den, der er til at stole på, fordi han i sit væsen er anderledes end os; eller bedre: Guds kærlighed er ren, ubetinget og stabil, fordi Gud *ikke* er kontingent, bevægelig eller labil.¹⁵³ Relationen mellem skaber og skabning er asymmetrisk, men genuin, ja, faktisk er den autentisk, *fordi* den er asymmetrisk.

¹⁵¹ Fiddes, *The Creative Suffering of God*, 65 og 71.

¹⁵² Ibid., 75.

¹⁵³ Ware, "Paul S. Fiddes: *The Creative Suffering of God* (review)", 237–38.



Kapitel 4. Eftermetafysisk teologi

Definition på eftermetafysisk teologi

Eftermetafysisk teologi er her et samlende begreb for teologer, der eksplicit tænker i modsætning til klassisk teisme og dens metafysiske postulater. Det er særligt den gren af klassisk teisme, som kan kaldes substansteisme, der står for skud. I en artikel, der tager rødderne til denne anti-teisme under idéhistorisk behandling, påpeger Jan van der Veken, at hvor ateisme er en negation, så er anti-teisme modstand mod en bestemt gudsforståelse: "Anti-Theism is rather to be understood as the rejection of 'theism', i.e. of a certain way of believing in God."¹⁵⁴ Anti-teisme vil altså ikke afvise troen på en Gud, men forstå denne Gud anderledes end den metafysiske substansgud.

Der hersker endnu ikke konsensus om terminologien, når det kommer til at beskrive denne tilgang. En anvendt term er "postteisme", som hentyder til den eksplicitte distance til klassisk teisme, men hvis man alene anvender denne term, så beskriver man kun positionen negativt og får ikke indfanget det positive i projektet. Andre betegner det "postmoderne teologi", fordi en central påstand her er, at faste systemer ikke gives i den kristne teologi.¹⁵⁵ Der er dog endnu ikke givet nogen oversigt over den "postmoderne teologi", som tilfredsstillende retfærdiggør, at

¹⁵⁴ Jan van der Veken, "The Historical Roots of Anti-Theism", i *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, red. Svend Andersen, bd. 18, ACTA JUTLANDICA LXX:1 Theological Series (Aarhus: Aarhus University Press, 1994), 46.

¹⁵⁵ På dansk har vi fået et gedigent bidrag til at udvikle forståelsen af og mulighederne for denne position i Lars Sandbeck, *De gudsforladtes Gud. Kristendom efter postmodernismen* (København: Anis, 2012). I bogen kalder Sandbeck min hovedinformant, Niels Grønkjær, for "åbenlyst postmoderne" (s. 22), som har en agnostisk "tendens", når det kommer til gudserkendelsen (s. 85), men som alligevel står for en "radikal sekulær religion", der næsten ikke kan skelnes fra egentlig ateisme (s. 107). Disse dryp fra Sandbecks bog viser, at selvom der er visse overlap med den perikoretisk-relationelle model, er der også betydelige forskelligheder. Hvis Sandbecks karakteristik står til troende, så er der endog meget stor afstand mellem Grønkjær og Moltmann/Fiddes.



man kan anvende det som samlebetegnelse for en større gruppe teologer.¹⁵⁶ En tredje betegnelse er den her anvendte ”eftermetafysisk teologi”, hvor fokus er, at den metafysiske filosofi er afløst af en immanent filosofi (der er intet over det umiddelbart givne), hvilket er teologiens arbejdsbetingelser efter de seneste 200 års metafysikkritik.¹⁵⁷ Den terminologiske spændvidde – eller forvirring, alt efter temperament – er prægnant formuleret af Ulrik H. Rasmussen: “The term covers a wide spectrum of dissimilar meanings and a certain amount of confusion therefore seems unavoidably present in any attempt to straightforwardly define this conceptual centaur ... the expression ‘after-metaphysical’ seems to compete with and/or overlap a number of different, more or less idiosyncratic compound expressions ...”¹⁵⁸ Det afgørende er ikke at finde én term, der dækker fænomenet, hvilke ifølge citatet alligevel ikke lader sig gøre, men at indholdsbestemme denne tilgang, så dens egenart træder tydeligt frem.

Eftermetafysisk teologi tager sit udgangspunkt i Kants kritik af metafysikken, som vi allerede kort har skitseret i afslutningen af kapitel to. Her gentages nogle hovedpointer, fordi det er så afgørende for denne position. Kant er optaget af at afklare erkendelsens grænser og af at finde det rette forhold mellem abstrakt fornuft (*a priori*) og empiri (*a posteriori*). Kant afviser, at vi har nogen adgang til tingene i sig selv (*das Ding an sich*), og derfor må forholde os til tingene, som de fremtræder for os, og som vi derfor kan sige noget rationelt om (*das Ding für uns als Erscheinung*). Det fører til en kritik af den klassiske metafysik, som mener, at man alene ved hjælp af begreber kan slutte til eksistensen af fx et guddommeligt væsen. Kant kalder det ”ontoteologi”,¹⁵⁹ og det har siden været et afgørende begreb for eftermetafysikere som Heidegger, Derrida og Vattimo. Hos Kant er problemet, at begreberne tildeles saglighed løsrevet fra

¹⁵⁶ Et overblik gives her: Kevin J. Vanhoozer, “Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)”, i *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 3–25.

¹⁵⁷ Ulrik Houliind Rasmussen, “After-Metaphysical Theology”, red. Anne Runehov og Luis Oviedo, *Encyclopedia of Sciences and Religions* (Dordrecht London: Springer, 2013).

¹⁵⁸ Ibid., 41.

¹⁵⁹ Kant, *Kritik af den rene fornuft*, 435.



erfaringen, mens det for Heidegger og hans arvtagere anvendes som en generel kritik af al metafysik, der overser den "ontologiske differens", nemlig at væren og det værende ikke er det samme.¹⁶⁰ Når der tales om Gud, er det derfor den eftermetafysiske teologis forståelse, at Gud er væren selv ("The Ground of Being") og ikke det højeste værende som i *perfect being*-teismen. Det sidstnævnte er en "tingsliggørelse" af Gud, som der tages skarpt afstand fra.¹⁶¹ Konstruktivt er det eftermetafysikkens ambition at forsøge at formulere en teologi, der ikke falder i onto-teologiens fælde. I det følgende skal vi undersøge et forsøg på at formulere en eftermetafysisk teologi fra en lokal informant, den danske teolog, Niels Grønkjær.

Niels Grønkjær

Niels Grønkjær (f. 1955) har siden 2005 været præst ved Vartov Valgmenighed og Københavns Valgmenighed. Før denne ansættelse var han lektor i etik og religionsfilosofi ved Aarhus Universitet. Grønkjær disputerede på afhandlingen "Kristendom mellem gnosis og ortodoksi" i 2002, hvor han diskuterer forholdet mellem Augustins teologi og platonismen med Hans Blumenberg som den vigtigste sparringspartner. I den brede offentlighed er han dog først og fremmest kendt for sine to værker *Den nye Gud* (2010) og *Det nye menneske* (2017). Særligt *Den nye Gud* gjorde Grønkjær kendt i kirkelige kredse, da den vakte stor debat i avisspalterne pga. Grønkjærs bramfrie opgør med klassisk teisme, der fik en del konservative teologer til at fare i blækhuset. Grønkjærs faglitterære produktion er ret begrænset, men det, han har skrevet, er dels symptomatisk for den eftermetafysiske teologi, dels har det været indflydelsesrige publikationer, der derfor fortjener en nærmere undersøgelse.

¹⁶⁰ Se fodnote 62 eller Grønkjær, *Den nye Gud*, 39.

¹⁶¹ Ibid., 23.



Opposition til teisme og ateisme

Grønkjær udfolder sin position ved i første omgang at præcisere, hvad han tager afstand fra. Således fremskriver han en position, som står i opposition til det umage par, teisme og ateisme.¹⁶² Ifølge Grønkjær er ateismen blot en intern replik til teismen,¹⁶³ da ateismen alene er opstået som en afstandtagen til den gudsforståelse, som teismen lægger navn til. På den måde bliver ærkefjenden alligevel hurtigt teismen, da ateismen alene får sin berettigelse ved at græsse på teismens skævvredne gudsforestilling.

Teismen beskrives som ”et teologisk system som bygger på ideen om at der eksisterer et hinsidigt guddommeligt væsen som er verdens skaber og opretholder.”¹⁶⁴ Dermed tilslutter Grønkjær sig egentlig Dalferth-tesen mht. dateringen af teismens fremkomst, men ofte omtales teismen alligevel som græsk inspireret eller platonisk. Denne teisme har kendetegn, som her bliver vurderet meget kritisk. Det hævdes, at teismen initierer en ”tings-lig-gørelse” af Gud, fordi Gud tænkes som en person, der bor et sted.¹⁶⁵ Som én repræsentant for denne tanke nævnes Anselm og dennes ontologiske udlægning af gudsforståelsen. Det er en udlægning, som Grønkjær afviser, da den for det første er bundet til metafysikkens aksiom om, at væren og værdi korrelerer (Gud eksisterer ”mest virkeligt”, fordi han er det mest perfekte væsen),¹⁶⁶ hvilket for det andet medfører, at Gud er bundet til sammenligningen med sine skabninger.¹⁶⁷

Ateismen kvalificeres i fremstillingen, så den kan udlægges på to måder, en videnskabelig og en filosofisk ateisme.¹⁶⁸ Den videnskabelige ateisme er i dag udbredt af fx Richard Dawkins,

¹⁶² Jf. undertitlen på bogen ”Efter fundamentalisme og ateisme”. Det bliver ved læsning hurtigt klart, at ”fundamentalisme” og ”teisme” er synonyme begreber i Grønkjærs bog.

¹⁶³ Ibid., 31 og 286.

¹⁶⁴ Ibid., 22.

¹⁶⁵ Ibid., 23.

¹⁶⁶ Grønkjær, 70.

¹⁶⁷ Grønkjær, 24.

¹⁶⁸ Grønkjær, 27–28.



hvor diskussionen om Guds eksistens reduceres til sandsynlighedsberegninger.¹⁶⁹ Den tilgang afviser Grønkjær som en misforståelse. Den filosofiske ateisme er her repræsenteret ved den franske tænker, Michel Onfray, som opfatter kristendommen som livsindskrænkende og manipulerende.¹⁷⁰ Men også denne ateisme er i virkelighed en misforståelse af, hvad kristne tror på. Begge ateismer forudsætter nemlig, at kristne tror på, at Gud *eksisterer*. Men det er en tings-tænkning, som er fremmed for kristendommen (hvorfor der løbende også bliver fremskrevet en ekstra modstander, nemlig ”videnskabelig tings-tænkning”¹⁷¹). En central opgave for Grønkjær er det derfor at præcisere, hvad kristendom egentlig er.

Hvad er kristendom?

For Grønkjær er det ikke Guds eksistens, der er det afgørende i kristendommen.¹⁷² Kristendommen bliver i stedet udlagt som en art verdenshåndtering, hvor kristendommen er en forståelse af verden, hvori det moderne menneske kan forstå sig selv.¹⁷³ Det udspringer blandt andet af det gennemgående hermeneutiske kriterium, som Grønkjær anvender, nemlig at udlægningen af kristendommen skal stemme med vores livserfaringer: ”Kristendommen er ikke en lære man kan forstå med sin forstand; den er først og fremmest et budskab man må forstå med sit liv.”¹⁷⁴ Derfor er det en central kritik af teismen, at den enten ikke vedrører vores livserfaringer¹⁷⁵ eller

¹⁶⁹ Dawkins’ bog fra 2006, *The God Delusion*, hævder netop, at sandsynligheden for Guds eksistens er så lille, at man ligeså godt kan afskrive troen på ham.

¹⁷⁰ Onfray er særligt kendt for bestselleren *Traité d’athéologie. Physique de la métaphysique* fra 2005, som via sin engelske oversættelse (*Atheist Manifesto* 2007) har vundet stor udbredelse.

¹⁷¹ Grønkjær, *Den nye Gud*, 206.

¹⁷² Ibid., 28, 217 og 287.

¹⁷³ Ibid., 33.

¹⁷⁴ Ibid., 50.

¹⁷⁵ Ibid., 200.



helt taler hen over dem.¹⁷⁶ Mere teknisk henter Grønkjær støtte for sin udlægning i Gianni Vattimos teori om ”svag tænkning” (it. ”*pensiero debole*”). Ideen er, at den historiske svækkelse af stærke metafysiske udsagn om fx Gud, sandhed og rationalitet ikke er noget tab, men faktisk kan betragtes som en gevinst.¹⁷⁷ I udlægningen af kristendommen er det ifølge Grønkjær gavnligt, fordi ”svag tænkning” åbner op for mere erfaringsnære beskrivelser af Gud og troen, når der ikke konstant skal henvises til første – eller sidste – begrundelser.¹⁷⁸ Disse beskrivelser er en del af det arbejde, som teologien har med at forvinde Guds død. ”Forvinde” (*Verwindung*) er Martin Heideggers begreb for det arbejde, som består, når metafysikkritikken har sat ind. Det er ikke muligt at ”overvinde” (*Überwindung*) metafysikken, som om man bare kan lægge den bag sig, men man kan forvinde metafysikken ved at anerkende, at det ikke længere er muligt at tænke teistisk om Gud:

Darum muss das Denken, um der Verwindung der Metaphysik zu entsprechen, zuvor das Wesen der Metaphysik verdeutlichen. Einem solchen Versuch erscheint die Verwindung der Metaphysik zunächst wie eine Überwindung, die das ausschließlich metaphysische Vorstellen nur hinter sich bringt. [...] Aber in der Verwindung kehrt die bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen Metaphysik als deren nunmehr angeeignetes Wesen erst eigens zurück.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Ibid., 229.

¹⁷⁷ Se særligt Gianni Vattimo, ”The Trace of the Trace”, i *Religion*, red. Gianni Vattimo og Jacques Derrida (Cambridge: Polity Press, 1998). ”The present epoch is one in which it became clear that metaphysics could not be continued [...] Responding to the appeal of this epoch, philosophy has sought to overcome metaphysics, but *in doing so* has found itself called to renounce the reassuring authority of presence”. (Ibid. 93) Min kursivering.

¹⁷⁸ Grønkjær, *Den nye Gud*, 52.

¹⁷⁹ Heidegger, Martin, *Wegmarken*, 3. udg., Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004), 410.



Når metafysikken ikke forgæves forsøges overvundet, men forvundet, kan der fortsat arbejdes teologisk. Metafysikkritikken indoptages med andre ord i teologien og arbejder videre på nye præmisser. Det lader sig gøre, hævder den eftermetafysiske teologi, fordi den forholder sig til, ”at den levende Gud viser sig, åbenbares.”¹⁸⁰

Hvem er Gud?

”Den levende Gud”, hvem er det? Eller som bogens titel siger, ”Den nye Gud”. Det er ikke let at indfange Grønkjærs gudsforståelse. Læsningen af hans tekster kaster mange spørgsmål af sig, fordi ganske mange ting blot antydes. Men nogle beskrivelser står klare.

For det første er Gud bevægelig: ”Den kristne tro er ikke en tro på at der eksisterer en uforanderlig Gud, men en tro på en bevægelig Gud som kommer mennesket i møde for at inddrage det i sin egen bevægelse.”¹⁸¹ Det er egentlig både tese og konklusion, det, der forudsættes, og det, der søges bevist, men karakteristikken er klar nok. Gud er ikke en Gud, der besidder *immutabilitas*, for den Gud er per definition en død Gud,¹⁸² og en Gud, der ikke kan bevæge sig, kan ikke møde mennesket.¹⁸³ Det hænger sammen med, at Grønkjær knytter til ved Heideggers distinktion mellem væren og værende (den ontologiske differens). Gud er ikke noget værende (hvad Heidegger som nævnt omtaler som ontoteologi), som hos Anselm og den klassisk, filosofiske teisme, men væren selv.¹⁸⁴ Og væren er her ikke det uforanderlige udgangspunkt, som det foranderlige kan føres tilbage til, men derimod tiden selv. Væren er tid. Og tiden er ikke statisk, men derimod ”processer, forløb, forandringer, erfaringer, bevægelser.”¹⁸⁵ Jeg tvivler på, at man skal forstå Grønkjær sådan, at han skulle reducere Gud til tid, men forskellen ekspliciteres ikke.

¹⁸⁰ Grønkjær, *Den nye Gud*, 289.

¹⁸¹ Ibid., 36–37.

¹⁸² Ibid., 39 og 119. Se også Niels Grønkjær, ”Guds foranderlighed. Efter-metafysisk teologi”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 68. årg., nr. 3 (2005): 191.

¹⁸³ Grønkjær, *Den nye Gud*, 119.

¹⁸⁴ Se fodnote 64.

¹⁸⁵ Grønkjær, *Den nye Gud*, 38.



Hvad hans beskrivelse til gengæld klart medfører, er, at når Gud er væren selv, så er hans foranderlighed ikke lig med ophør af bestandighed. Tværtimod må Gud som væren netop forstås som bestandig, hvilket er en måde at udlægge Guds evighed på.¹⁸⁶

Denne foranderlighed versus bestandighed bevirker en vigtig metafor, som bruges flere gange. Grønkjær skelner mellem fundament og kilde, for et fundament står fast og forandres ikke – men sådan er kristendommen jo ikke. I stedet er den som en kilde, der ikke har noget klart identificerbart udspring, men som evigt vælder frem med et budskab, som vi kan bruge til at forstå vores liv i og med.¹⁸⁷ ”I grunden er Gud bevægelig”, siger Grønkjær, ”[m]en han holder sig ikke til sine egne indre anliggender. Han vender sig også udad”,¹⁸⁸ og påpeger dermed, at der ikke er forskel mellem Guds immanente væsen og den økonomiske tilkendegivelse og aktivitet.

Treenighed

Som det hermed er antydnet, spiller treenigheden en afgørende rolle for Grønkjærs teologi. Det ses allerede i bogens disposition, som er bygget op over en treleddet struktur, hvor tre gange tre kapitler er dedikeret til henholdsvis Faderen, Sønnen og Ånden. Inddelingen er ikke kun et pædagogisk værktøj, men også en ansats til at udfolde en treenighedslære, som kan kaldes ”dynamisk modalisme”. Det begynder med en skabende Gud (Faderen), som efter en erkendelse af sit eget værks mangelfuldhed opgiver sit *œuvre* til fordel for sin søn, som lader sig inkarnere og korsfæste for menneskets skyld. Inkarnationen er samtidig et farvel til den gamle, metafysiske Gud: ”Da Gud ved ånden undfanges og fødes som menneske, afdør han fra de naturlige og metafysiske egenskaber som han af mennesket – og måske uden modstand – har ladet sig udstyre med.”¹⁸⁹ Gud holder altså *intet* tilbage i inkarnationen, men er helt og aldeles til stede i Kristus.

¹⁸⁶ Ibid., 125. Se også s. 278, hvor det knyttes sammen med en beskrivelse af Gud som evig kærlighed.

¹⁸⁷ Ibid., 49.

¹⁸⁸ Ibid., 305.

¹⁸⁹ Ibid., 152.



Alt andet ville være doketisk, og ”Guds død er ikke doketisk”, skriver Grønkjær.¹⁹⁰ Derfor kan korsdøden også kun fortolkes sådan, at Gud dør. Helt – som det emphatisk hedder.¹⁹¹ Da Sønnen dør på korset, dør Gud – og måske betyder Matt 27,46 endda, at Jesus dør det gudløse menneskes død, fordi Faderen allerede har forladt sin søn ”ved selv at dø”.¹⁹² Den forståelse må så medføre, at Gud på korset dør for anden gang, men denne gang er betydningen, at han dør det syndige menneskes død, så han derved overvinder døden ved at indoptage døden i sig selv: ”Med sin død dræber Gud døden. I den forstand udspringer livet af Guds død.”¹⁹³ Guds død har sin opkomst i Guds kærlighed til mennesker, hvilket illustrerer det aksiom, at kærlighed og lidelse hører sammen.¹⁹⁴ Det er særligt i bogens afsnit om Faderen og Sønnen og deres indbyrdes magtkamp, at der spores denne ”dynamiske modalisme”.¹⁹⁵

Grønkjærs beskrivelser af den immanente trinitet er ret klassiske, fx ”Faderen, sønnen og helligånden er alle Gud, én sand treenig Gud. Denne såkaldt indre-trinitariske relationsstruktur udgør Guds evige forståelse af sig selv.”¹⁹⁶ Paradokset synes fastholdt i appositionerne: ”én ... treenig”, som traditionelt siges at unddrage sig en udtømmende, rationel beskrivelse; men Grønkjær er ikke paradoksteolog, hvorfor det er afgørende for Grønkjærs position, at forbindelsen mellem indre og ydre i beskrivelsen af treenigheden bliver kvalificeret: ”Den treenige

¹⁹⁰ Ibid., 162.

¹⁹¹ Ibid., 161–62.

¹⁹² Ibid., 163.

¹⁹³ Ibid., 164–165.

¹⁹⁴ Ibid., 170.

¹⁹⁵ Niels Henrik Gregersen kalder denne udlægning af treenigheden for ”trip-trap-træsko” teologi. Niels Henrik Gregersen, ”Guds omskiftelighed eller Guds bevægelighed?”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74. årg., nr. 3 (2011): 239. Se også Niels Henrik Gregersen, ”En ny (og samtidig temmelig gammel) opstandelsesteologi”, i *Kristendommens fornuft. Niels Grønkjær 60 år*, red. Birgitte Stoklund Larsen og Peter Aaboe Sørensen (København: Forlaget Anis, 2015), 80.

¹⁹⁶ Grønkjær, *Den nye Gud*, 122.



Guds udadvendte åbenbaring i Jesus Kristus ligger i forlængelse af hans indretrinitariske relationer.¹⁹⁷ ”I forlængelse af” dækker over den forståelse, at ligesom Faderen kommer til en forståelse af sig selv i sin ”indre-trinitariske relationsstruktur” gennem sit ”eget andet”, nemlig Sønnen, så kommer Gud til forståelse af sig selv gennem sin relation til den skabte verden som sit ”fremmede andet”.¹⁹⁸ Vi kan på den måde forstå, hvem Gud er. Treenighedens indre relation relateres til mennesket, og mennesket bliver inddraget i denne kærlighedens bevægelse.

Forståelse

At skellet mellem den immanente og den økonomiske trinitet ophæves har store konsekvenser for teologisk tænkning, også for Grønkjær. Det vil jeg behandle nærmere i vurderingsafsnittet. Her skal det blot noteres, at forholdet mellem indre og ydre treenighed udspringer af den påstand, at sand selverkendelse og erfaring kun kan opnås ved at sætte sig selv i relation til noget, der er modsat én selv. Dette grunddogme skal således også gælde for Gud, hvorfor ovenstående gudsforståelse udvikles. Al selvforståelse er reciprok. At Grønkjær kan hævde, at denne erfaringsdannelse er ens for Gud og mennesker skyldes så at sige, at han vender *imago Dei* om. Når vi ved, at vi er skabt i Guds billede, så må det, vi ved om os selv, også gælde for Gud: ”Gud er (jo) som os, og vi er jo som Gud: vi kan ikke vide hvem vi er hvis vi ikke forstår os selv i kraft af noget andet og en anden end os selv. Hvis vi ligner Gud er det vel på samme måde for ham: også han må forstå sig selv i kraft af noget andet end sig selv.”¹⁹⁹ Det er dog ikke en tanke, der føres konsekvent igennem, for Gud tillægges fx ingen steder legeme, uden hvilket det ellers er svært at forestille sig et menneske. Det reciprokke er henregnet til det psykologiske, hvor der er en art sammenfald mellem skaber og skabning.

¹⁹⁷ Ibid., 129.

¹⁹⁸ Ibid., 260.

¹⁹⁹ Grønkjær, *Den nye Gud*, 75.



Bevægelse og evighed

I klassisk teologi er skellet mellem tid og evighed absolut, så man med Augustin må sige, at evigheden er over tiden (supratemporalt). Netop det skel gør Grønkjær klart op med, og han forsøger at vise, at evighed og bevægelse ikke er hinandens modsætninger.²⁰⁰ Hvis de var det, ville evigheden alene være i tiden som vrede, for den ville konstant minde os om, at alting skal afsluttes (hvad Grønkjær kalder nihilisme). Men i stedet skal evigheden forstås som en gavmildhed, der er i tiden: "Evighedens tid er tid på den måde at evigheden træder ud i tiden og fylder den."²⁰¹ På den måde ophæves skellet mellem transcendens og immanens, og de indlejres i stedet i hinanden. Grønkjær kalder forståelsen det "aioniske evighedsbegreb", som i græsk tænkning er livets udfoldelse, modsat *chronos*, som er en fortærende tid. Denne generøse tidsforståelse er for Grønkjær afgørende for, at man kan tænke Gud som en levende Gud. For en levende Gud, er en Gud, der kommer sin skabning i møde, og denne bevægelse hen imod skabningen kan kun ske, hvis der finder forandring sted i Guds evighed. Mødet skal bevirke, at den fænomenologiske forståelse af tid som *chronos*, som mennesket intuitivt tilskriver universet, bliver korrigeret, så vi ser, at Gud er i tiden som en gavmild evighed.²⁰² Og fordi mennesket ikke selv kan komme til Gud, må Gud komme til mennesket; det vil her sige, at han træder ind i tiden som evighed og fylder tiden ud: "Guds væren er ikke at vedblive med at være den han var eller er [...] Guds væren er ikke statisk. Hans væren er i den bevægelse hvor han bliver til for mennesket."²⁰³

Hele Grønkjærs projekt er at legitimere denne bevægelsesteologi, og han vender tilbage til variationer af denne påstand gennem mange af sine tekster. Som sagt sker det for at udfolde konditionerne for at Gud og menneske kan mødes, men det sker også for at udlægge den relation, der så opstår mellem dem. Guds bevægelse er nemlig en forudsætning for, at mennesket

²⁰⁰ Ibid., 116–19.

²⁰¹ Ibid., 117.

²⁰² Ibid., 124. Se også s. 132, hvor det bliver nærmere klargjort, at evigheden opfylder tiden i og med inkarnationen.

²⁰³ Ibid., 124.



kan inddrages i Gud. Det er Gud, der i Jesus lader sig inkarnere, og derved tager del i ”menneskets bevægelse”, som Grønkjær kalder det.²⁰⁴ Når det sker, inddrages mennesket også i Guds bevægelse.

Ved inkarnationen synliggøres Guds bevægelighed for mennesket. Men det virker også tilbage på Guds væsen, for ved inkarnationen afsiger Gud sig den almagt, som han skabte ved. Erkendelsen er, at vold og magt ikke kan være grundlag for en bestandig relation til mennesket. Derfor afsiger Gud de metafysiske attributter, som mennesket har tillagt ham og lader sig tømme (*kenosis*) for sin almagt, så han ikke længere holder mennesket på afstand. Der *bliver* Gud et menneske, og mennesket er nu ikke længere Guds fremmede andet, men hans eget andet.²⁰⁵

Død og opstandelse

Indtil nu har denne fremstilling vist, at de frelseshistoriske handlinger – skabelse, inkarnation og korsfæstelse – i Grønkjærs udlægning fører til en betoning af Guds bevægelighed som et afgørende træk ved hans væsen. I afsnittet om treenigheden så vi, at denne bevægelighed resulterer i Guds død på korset. Det afføder naturligt spørgsmålet, hvad Gud så har med os at gøre i dag, hvis han er død og ”det skulle han gerne blive ved med at være.”²⁰⁶ Grønkjær udlægger som sagt Guds død som en indoptagelse af døden i sit væsen, hvorved han dræber døden. Men selvom han vedbliver at være død, er der stadig et liv *med* ham, ikke kun *ved* ham: ”Det er Guds uafkortede kærlighed til mennesket at han dør for os for at vi skal kunne leve *med* ham.”²⁰⁷ Det skal forstås sådan, at den selverkendelse, som Gud vandt ved at blive menneske, og dermed gjorde sit fremmede andet til sit eget andet, nu kan blive mennesker til del, fordi vi kan forstå

²⁰⁴ Ibid., 143.

²⁰⁵ Ibid., 151–52.

²⁰⁶ Ibid., 169.

²⁰⁷ Ibid., 170. Min kursivering.



os selv i lyset af noget andet, Gud. At tro på denne selvforståelse er at have en opstandelsestro.²⁰⁸ Denne opstandelse giver livet betydning – eller der opstår ligefrem en ny virkelighed – hvor den gølge tingslighed er opgivet til fordel for en blivende erfaringsdybde.²⁰⁹ Derfor bestemmes indholdet af ”kødets opstandelse” også som det, ”at mennesket med sine samlede livs-erfaringer altid har en fremtid.”²¹⁰ Fremtiden er i Guds evighed, som har vist sin dybde ved at give sig selv hen for at genskabe relationen til mennesket. I det budskab skabes troen, og håbet næres om evigt liv med Gud.

Vurdering af den teologiske eftermetafysik

Styrker

I det foregående har jeg forsøgt at fremstille Grønkjær i hans egen ret, men når man kommer til at skulle vurdere hans position, må man hurtigt indse, at han står for flere forskellige positioner, og at det derfor er nødvendigt at sortere, inden man kan vurdere. I den mest dybdegående behandling af Grønkjærs arbejde, som jeg er stødt på, nemlig Niels Henrik Gregersens femsiders analyse af bogen fra 2011, bliver *Den nye Gud* inddelt i to grundlæggende positioner, som egentlig er uforenelige. Gregersen kalder den ene linje for ”Vattimo-Blumenberg-linjen”, som er karakteriseret ved en gudsforståelse, der er psykologisk-temporal. Grønkjær besidder her en imponerende viden om Guds psykiske tilstand og dennes udvikling; fx hvordan Faderen kæmper med diverse mindreværds komplekser over et ufuldendt skaberværk, eller hvordan Faderen og Sønnens potentielle stridskamp kun holdes i ave af Helligånden, eller Faderens traumatiske kamp med sit skaberværks trang til selvstændighed.²¹¹ Den anden linje kalder Gregersen for

²⁰⁸ Ibid., 174.

²⁰⁹ Ibid., 182.

²¹⁰ Ibid., 185. Se også s. 194.

²¹¹ Gregersen, ”Guds omskiftelighed eller Guds bevægelighed?”, 239–42.



”Augustin-Hegel linjen”,²¹² som er karakteriseret ved, at mennesket her inddrages i den evige Guds liv. Det er evigheden som tidens fylde, en *”infinity-based theism”*. Mennesket og Gud er ikke adskilt, men dybt forbundne, og det er dét, der egentlig menes med, at metafysikken ikke er overvundet, men forvundet.²¹³

Den første linje betegner Guds omskiftelighed, mens den anden linje betegner Guds bevægelighed. Det er den sidste position, som får Gregersens velsignelse, fordi det er den, der er i flugt med en hovedlinje i den kristne tradition. Og skal der peges på en styrke ved Grønkjærs position – udover en stor grad af idérigdom og velskrevet tekst – så er det, at han får skrevet styrken ved Augustin-Hegel-linjen helt frem. At Gud virkelig *er* nær ved skaberværket her og nu, og ikke blot var det i en mytologisk fortid eller i en eskatologisk (temporalt forstået) fremtid, men her og nu i kraft af evighedens nærvær som tidsfylde. Dermed er det også angivet, at Grønkjærs position er stærkest, når Åndens rige beskrives, ligesom han er stærkest på kristologien, når inkarnationen er i scene.

Svagheder

Samlet set synes Grønkjærs position dog utilfredsstillende. Det er et stort problem, at positionen fremstilles, så den mangler kohærens: ”Men man kan ikke gå med Nietzsche og Vattimo i den ene hånd og med Hegel og Augustin i den anden hånd. Her må man vælge”,²¹⁴ skriver Gregersen, og vælger gør Grønkjær netop ikke. Et eksempel på inkohærens, som jeg ikke har nævnt endnu, er det modstridende i henholdsvis beskrivelsen af den nye Gud som svag, men kærlig, og så beskrivelsen af Gud, som den/det, der overvinder døden.²¹⁵ For kan en Gud, der ikke er

²¹² I en anden artikel kalder Gregersen denne linje for ”plotinsk-hegelsk”, jf. Niels Henrik Gregersen, ”Faderkomplekset i nyere dansk teologi”, *Dansk Kirketidende*, 2015, 11.

²¹³ Gregersen, ”Guds omskiftelighed eller Guds bevægelighed?”, 242–43. I artiklen fra festskriftet til Niels Grønkjær udfolder Gregersen med tilslutning denne augustinsk-hegelske linje. Se Gregersen, ”En ny (og samtidig temmelig gammel) opstandelsesteologi”, 80.

²¹⁴ Gregersen, ”Faderkomplekset i nyere dansk teologi”, 11.

²¹⁵ Gregersen, ”Guds omskiftelighed eller Guds bevægelighed?”, 242.



almægtig, mon overvinde døden? Uanset hvordan opstandelsen udlægges, så er der tale om en ekstraordinær begivenhed, som en svag Gud næppe kan være virkekraften bag. Det er derfor, Grønkjær er nødt til at bestemme Gud som ”det absolutte, den der i *sig selv* fuldbyrder den bevægelse, der formidler det fremmede ved sig selv og for sig selv.”²¹⁶ At fuldbyrde noget ved sig selv som det absolutte er en markant anderledes tale om Gud, end den, hvor man taler om Gud som en, der vil ”svække sig selv” ved at skabe.²¹⁷

Det leder videre til et næste problem: det er svært at hitte rede på, hvad Grønkjær præcist mener, når han taler om ”Gud”. Gud staves med stort, men kaldes også ”det absolutte”, og pronominerne kan være både ”han”, ”den” og ”det”, som vi så i foregående citater. ”Gud” er ”noget”, som mennesket ankommer til,²¹⁸ men samtidig den, der skaber,²¹⁹ straffer²²⁰ og udøver magt.²²¹ Han er (måske) identisk med tiden²²² – i løs tilknytning til Heideggers bestemmelse af væren som tid – men han er også Faderen, der lærer at forstå sig selv (?) gennem noget andet.²²³ I en bog – og et teologisk projekt i det hele taget – der handler om at indkredse den ”nye Gud”, ville det være en stor hjælp for læseren med klarhed på netop dette punkt.

Næste problem er de mange psykologiseringer af Gud, som ikke fremskrives ved hjælp af nogen eksplicit metode. Hvor har Grønkjær sin viden fra? Gregersen kalder flere af disse beskrivelser for ”en sær blanding af nonchalance og bedreviden”,²²⁴ og uanset om man deler den dom eller ej, så er det et åbent spørgsmål, hvorfra Grønkjærs olympiske indsigt i Guds psykiske turbulenser henter sin validitet.

²¹⁶ Grønkjær, *Den nye Gud*, 174.

²¹⁷ Ibid., 79.

²¹⁸ Ibid., 46.

²¹⁹ Ibid., 59.

²²⁰ Ibid., 62.

²²¹ Ibid., 63.

²²² Ibid., 288.

²²³ Ibid., 75.

²²⁴ Gregersen, ”Guds omskiftelighed eller Guds bevægelighed?”, 241.



Yderligere er det kritisk, at der er nogle helt centrale misforståelser, når det kommer til forholdet mellem inkarnationen og den ydre trinitet. Fordi Grønkjær i den del af sit værk arbejder under ”Vattimo-Blumenberg-linjen”, er Guds død på korset nu ikke længere kun gældende for Sønnen; alt andet vil være doketisme, hævdes det.²²⁵ Men afvisningen af doketisme gælder traditionelt for Sønnen alene, så det fastholdes, at Jesus af Nazareth er sand Gud og sandt menneske, og ikke at Faderen – eller Ånden – skulle være inkarneret i Jesus. Derfor er det heller ikke Faderen eller Ånden, men Sønnen der dør på korset. Den forståelse samles under udtrykket *unus ex trinitatis incarnatus et passus est*, dvs. kun én fra treenheden inkarneres og lider – den forståelse er afgørende at fastholde, for ”Faderen er hele guddommens kilde (*fons deitatis*) – ophører kilden, ophører også floden. Og Helligånden er både livgiveren og fuldenderen – ophører livgiveren, så ophører livet og der er ingen fremtid.”²²⁶

En sidste kritisk bemærkning: Grønkjær bruger gentagne gange *imago Dei*-læren til at sige, at hvad der gælder for mennesker, dermed også gælder også for Gud. Men selvom det virker som en selvindlysende slutning, så overser den tankegang, at *imago Dei* ikke ophæver nødvendigheden af analog sprogbrug. Selvom der er en række sammenfald mellem Gud og mennesker, fordi vi er skabt i Guds billede, så er der stadig væsensforskel mellem os og Gud. Derfor kan man ikke sige, som Grønkjær bramfrit gør: ”Hvis vi ligner Gud er det vel på samme måde for ham: også han må forstå sig selv i kraft af noget andet end sig selv.”²²⁷

²²⁵ Grønkjær, *Den nye Gud*, 162.

²²⁶ Gregersen, ”Guds omskiftelighed eller Guds bevægelighed?”, 241.

²²⁷ Grønkjær, *Den nye Gud*, 75.



Kapitel 5. En nytolkning af kakedonensisk trinitarisme

De tre positioner, der indtil nu er gennemgået og vurderet, viser, at jeg er kritisk indstillet overfor dele af alle tre og ikke i tilstrækkelig grad finder deres systematiske løsninger tilfredsstillende. Derfor vil jeg i det følgende give mit eget bud på en forståelse af forholdet mellem Guds væsen og Guds uforanderlighed.

Paul Fiddes bemærker at, “Perhaps the strongest alternative to a radical binding together of suffering and change in God is to make this distinction between the immanent being of God and divine activity in the world (or the *oikonomia* of God).”²²⁸ Jeg er enig, og det er da også den vej, jeg selv vil foreslå at følge. Derved undgås, at den immanente trinitet kolliderer ind i den økonomiske, så der ikke længere kan siges at være nogen forskel mellem de to. Min tese er, at hvis man ikke markerer en forskel mellem immanent og økonomisk trinitet, vil man uundgåeligt ophæve skellet mellem Skaber og skabning, som er den helt centrale indsigt i læren om *creatio ex nihilo*.

Jeg starter med at kommentere den udbredte antagelse, at centrale udsagn fra den oldkirkelige lære skulle stamme fra græsk filosofi. Uden det er gjort, giver det ikke megen mening at ville anvende kategorier og terminologi herfra. Dernæst redegør jeg for, hvilken ramme jeg anser for den mest anvendelige i diskussionen, nemlig en kakedonensisk trinitarisme. Jeg viser, at den diskussion, der var i oldkirken, om forholdet mellem Kristi to naturer, når det kommer til korsdøden, er et klimaks i diskussion om *impassibilitas*, da treenighedslæren fastholdes, uden at Faderen og Ånden hævdes at dø på korset med Sønnen. Derefter vil jeg give nogle ansatser til en forståelse af treenighedslæren, som kan siges at lægge sig et sted mellem Anselm og Moltmann/Fiddes. For det fjerde prøver jeg at opdatere dele af Aquinas’ berømte relationsterminologi, så den berettigede kritik, der har lydt igennem historien, kan imødekommes, uden at de forkerte konsekvenser drages. Til sidst forsøger jeg at beskrive en mere smidig – men

²²⁸ Fiddes, *Participating in God*, 181.



samtidig robust – udlægning af Guds *immutabilitas*, som bør kvalificeres i forhold til henholdsvis ontologi, etik og relation. Det munder ud i en bestemmelse af det, jeg vælger at kalde Guds ”passionsmodus”, som jeg karakteriserer som ”uforanderligt passioneret”.

Den hellenistiske lapsus

Tesen, om at oldkirkens teologer helleniserede teologien, blev – om ikke konceptualiseret, så i hvert fald – populariseret og udbredt gennem Adolf von Harnacks teologihistoriske arbejder, særligt *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1894-1898). I dag er tesen antaget af så mange, at nogle taler om en ”new orthodoxy”.²²⁹ Gavriilyuk har opsamlet kritikken under overskriften ”Theory of Theology's Fall into Hellenistic Philosophy”. Helleniseringen bliver altså opfattet som en slags ”syndefald”, hvor oldkirkens teologer lod et græsk gudsbillede adoptere og døbe ind i kirkens.²³⁰ Det store problem er – ifølge den nye konsensus – Platon og dennes udlægning af gud(erne) som radikalt anderledes og egentlig uforståelig. Denne gud er skaberen af alt, men radikalt adskilt fra verden. Han er den, der giver mening til alt andet, men er ikke selv en del af dette andet.²³¹ Den græske filosofi overbeviste oldkirkens fædre om, at Gud ikke kunne være, som Bibelen beskriver det – dynamisk, levende, bevægelig, foranderlig o.l. – men at han må underlægges en mere stringent, metafysisk beskrivelse. En logisk-filosofisk forståelse, som giver ham de attributter, som vi i dag diskuterer så intensivt. Oldkirkens fædre indoptog den græsk-platoniske gudsforståelse i deres teologi, som så har hersket – med få undtagelser – i vesterlandsk kristendom ca. indtil det tyvende århundrede.

Diskussionen er kompliceret og ligger på sin vis uden for dette speciales emneområde, så jeg vil ikke prætere en gennemtænkt kritik, for det ville kræve adskillige års grundige kildestudier, inden en selvstændig bedømmelse kunne foretages. Hvad jeg i stedet vil gøre her, er at

²²⁹ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 89.

²³⁰ Gavriilyuk, *The Suffering of the Impassible God*, 5.

²³¹ Det er særligt, men ikke udelukkende, i *Timaios*, at Platon fremlægger sin gudsforståelse.



anfægte den nye ortodoksis monopol på udlægningen af helleniseringen af teologien ved at henvise til en række forskeres arbejde på området. Pointen er, at selvom jeg ikke ser mig i stand til at afgøre striden her, så åbner de kommende indsigter op for, at man kan forstå forholdet mellem græsk filosofi og klassisk teologi på en måde, så det ikke længere er illegitimt at anvende visse begreber og kategorier i udlægningen af gudsforståelsen, selvom de skulle overlappe med terminologi fra græsk filosofi.

For det første er det ikke befordrende for diskussionen, hvis man alt for simpelt opsummerer den græske gudsforståelse under ét mærkat.²³² Hvis man sammenligner fx stoikernes, epikuræernes og middel-platonisternes gudsbillede med hinanden, så får man ikke et entydigt billede præsenteret. Det er netop, hvad Gavriilyuk har gjort i en større komparativ læsning af kilderne, og han opsummerer således: “As we have seen, the Epicurean gods shared pleasurable emotions and remained unconcerned, the Stoic deity was impartial and at the same time extended providential care to the whole cosmos, whereas the Platonist God transcended everything, human emotions included, and was indirectly involved in the world through intermediaries.”²³³ Pointen er vel tydelig nok: når man ønsker at påpege den oldkirkelige teologis afhængighed af græsk filosofi, *hvilken* græsk filosofi hentyder man så til? Det er sjældent klart. Når man ikke kan finde en entydig – og stabiliseret – gudsforståelse i den græske tankeverden, ved hvilke kriterier kan man så identificere en mulig influens på kristen teologi?

For det andet: Det intuitive svar på det spørgsmål vil sikkert være, at man sammenligner tekster, der udlægger en gudsforståelse, og så foretager man en vurdering af dependens. Det oplagte problem er, at selvom terminologien kan være overlappende, kan de være kvalificeret forskelligt. Det er ikke nok at kunne se et overlap i sprogbrug om fx *impassibilitas* mellem Platon, Kyril af Alexandria og Theodor af Mopsuestia, for Kyril kvalificerer det markant anderledes – og langt mere raffineret (hvilket her vil sige præcist) – end både Platon og Theodor gør det. Fx tager Theodor begrebet til sit logiske ekstrem, så der ikke er nogen mulighed for, at Gud kan

²³² Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 22., Grønkjær, *Den nye Gud*, 23–24.

²³³ Gavriilyuk, *The Suffering of the Impassible God*, 35.



blive en del af menneskelig lidelse; heller ikke i Kristus.²³⁴ For Kyril var det omvendt afgørende at kvalificere *impassibilitas* på en sådan måde, at både inkarnation og gudsbillede blev fastholdt. Gud må altså tilskrives både *impassibilitas* og *passibilitas*, når vi taler om inkarnationen: “The affirmation of impassibility was a way of protecting the truth that the one who became incarnate was truly God. Admitting a qualified passibility secured the point that God truly submitted himself to the conditions of the incarnation.”²³⁵ Det undsiger sig jo logisk stringens, men det er en mere farbar vej, hvis der skal sikres en overensstemmelse mellem Guds væsen og inkarnationsbegivenheden.

Selvom der er terminologisk overlap, kan der påvises en afgørende forskel i anvendelsen af *immutabilitas*: “While the Fathers may have snatched the attribute of immutability from the Greek philosophical vocabulary and tradition, they radically altered it so as to assert, in a philosophical manner, God's unconditional goodness and unqualified love as revealed in the scriptures.”²³⁶ Oldkirkens teologer var altså opmærksomme på importen af sprogbrug, og de var derfor ikke ukritiske i deres anvendelse af begreberne.²³⁷

Efter nu at have kommenteret på tesen om den hellenistiske lapsus i oldkirkens teologi går vi videre til min egen udfoldelse af specialets problemstilling. Vi begynder med en udlægning af gudsforståelsen.

Kalkedonensisk trinitarisme

Ethvert arbejde med den første trosartikel må allerede i sin præmis anerkende sine begrænsninger. Gud kan ikke defineres, dvs. afgrænses, for Gud er den, der altid er større (*semper major*). Men det teologiske arbejde stopper ikke, før det kommer i gang, for vi *kan* sige noget om

²³⁴ Ibid., 142.

²³⁵ Ibid., 150.

²³⁶ Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 110–111.

²³⁷ Peter Olsen, *Open Theism on Providence and Theodicy: An Arminianized Evangelicalism* (København: Teologisk Fakultet, Københavns Universitet. Ph.d.-afhandling, 2009), 263.



Gud, selvom det aldrig vil være en udtømmende eller fyldestgørende beskrivelse, så længe vores teologiske arbejde er en *theologia viatorum*. Guds uudgrundelighed er historisk blevet konceptualiseret som *incomprehensibilitas Dei*, dvs. Guds ubegribelighed eller ufattelighed, og det er en indsigt, som må klinge med i ethvert arbejde med indkredsningen og beskrivelsen af Guds væsen og attributter.

Mit forslag til rækkefølgen af arbejdet er derfor: først må Guds ubegribelighed tages *ad notam*, for den er en præmis for det forestående. Derefter må vi gå til sproget, erkendelsens og logikkens grænse for at se, hvad vi mest sandsynligt kan slutte om Guds væsen og attributter. Til slut kan vi så afgøre, hvad der rækker udover sproget, erkendelsen og logikken grænse, men som vi fastholder, fordi vi anser det for uopgiveligt. Dette vil vi samle i termen *paradoks*, selvom det nødvendigvis også må kvalificeres, da grænsen mellem et paradoks og en selvmodsigelse er hårfin.²³⁸ Teologien har dog altid anerkendt og anvendt det paradoksale sprog, og derfor bør vi ikke for hurtigt afskrive paradoksale løsninger på vores epistemologiske udfordringer. Her kalder jeg det ”kalkedonensisk trinitarisme,” som er en henvisning til det fjerde økumeniske koncil afholdt i Kalkedon i år 451, hvor teologerne under Leo 1. satte rammen for den kristologiske diskussion ved at formulere et symbol, der modsagde både monofysitterne og nestorianerne ved hjælp af en paradoksal sprogbrug. Jesus er sand Gud og sandt menneske, to naturer i én person. Ideen er, at det kan bruges som ansats til en beskrivelse af Guds væsen, som nok rummer spændinger, men som ikke brister.

Theopaschitisme, ikke patripassianisme

I afsnittet om ”Den hellenistiske lapsus” så vi på en central uenighed mellem impassibilister og passibilister, nemlig at for impassibilisterne er læren om Guds *impassibilitas* en fremstilling af teksternes samlede vidnesbyrd om Guds væsen og virke, mens det for passibilisterne er en konceptuel tilskrivning, som er underlagt eksterne faktorer, primært hellenistisk filosofi. Vi har

²³⁸ Ibid., 263. Ifølge Den Danske Ordbog er et ”paradoks” en ”situation, ytring el.lign. som er virkelig eller sand, men virker selvmodsigende, bagvendt eller absurd”. <http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=paradoks>



også set, at passibilisternes synspunkt nok er forsimplet, fordi brugen af *impassibilitas* behøver nogle velovervejede nuanceringer for at kunne anvendes præcist. Det spor skal vi fortsætte ad nu i en overvejelse over, hvordan Kristi korsdød kan relateres til Guds *immutabilitas*.

Centralt i den oldkirkelige debat stod som sagt diskussionen om Jesu Kristi person. Hvordan skulle man forstå og udlægge forholdet mellem hans menneskelige og guddommelige side? Det gjaldt i inkarnationen (selve undfangelsen), i hans liv og virke i det første århundredes Israel og ikke mindst i forståelsen af korsdøden. Hvem døde egentlig på korset?

Da jeg her forsøger at udlægge en gudsforståelse, jeg kalder ”kalkedonensisk trinitarisme”, er det oplagt at bruge diskussionen mellem Kyril og Nestor (Nestorius) som springbræt for diskussionen. Nestor, som var en elev af Theodor af Mopsuestia, mente, at man kan skelne mellem de to naturer i Jesus Kristus. Der er to subjekter til stede, og det menneskelige subjekt kan så tilskrives de menneskelige egenskaber og erfaringer, som bliver beskrevet i evangelierne, mens det guddommelige subjekt kan tilskrives de guddommelige egenskaber. For Nestor havde den forståelse den fordel, at Gud dermed ikke behøvede at lade sig inkarnere, lide og dø, for den del tog det menneskelige subjekt sig af.

Kyril var radikalt uenig, da han mente, at det var forkert at skelne Kristus i to subjekter.²³⁹ Maria fødte Gud, og hun var derfor *theotókos*. Hun fødte et menneske, og hun var derfor også *antropotókos*, og dermed var Jesus *theántropos*.²⁴⁰ Hun var begge dele på én og samme tid, for Kristus var begge dele på én og samme tid. Uadskilleligt, uden at de sammenblandes. Det medførte, at det *er* Gud, der dør på korset, men også at det alene er som inkarneret, at Gud lider og dør. Han døde som en følge af sin menneskelighed, ligesom han gjorde mirakler som en følge af sin guddommelighed: ”The two natures are constantly in communion with each other, forming one and the same theanthropic Jesus Christ. But He, the same divine-human person, does some things by way of one nature and other things by way of the other nature.”²⁴¹

²³⁹ Gavriilyuk, *The Suffering of the Impassible God*, 18–19.

²⁴⁰ Olsen, *Open Theism*, 269.

²⁴¹ Ibid., 272. Fn. 960.



Der er ikke nogen lidelse og død i Gud udenfor den lidelse og død, han underlægger sig i inkarnationen. Gud er således lidende *énsarkos*, men ikke *ásarkos*.²⁴² Derfor kan det hævdes – paradoksalt, men ikke selvmodsigende – at det er Gud, der dør, men det guddommelige væsen dør ikke. Traditionelt har man derfor sagt, at *unus ex trinitatus incarnatus et passus est*, dvs. at det kun er én person i treenigheden, der inkarneres og lider, og det er Sønnen. Faderen og Ånden gør ikke. Men alligevel er treenighedens gerning ikke delt, her gælder *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*, for frelsen er Sønnens gerning ved Faderen og Ånden.

Derfor har man opsummeret Sønnens frelsesvirke i slagordet ”God in the womb, God in the tomb”, som er kalkedonensisk sprogbrug for en paradoksal tonaturlære, der både fastholder Guds *impassibilitas in se* og Guds *passibilitas sub specie incarnato*. Så vidt jeg kan se, er det både en tilfredsstillende teologisk udlægning af forholdet mellem de to naturer i Kristus og af forholdet mellem Guds virke *ad extra* og Guds væsen *in se*. Desuden har det en klar sjælesørgerisk fordel, da Gud således både udlægges som nær ved sin skabning, som lidende for vores frelses skyld og dermed med forståelse for vores skrøbelighed og som en uforanderlig trofast og evig Gud, der ikke lader sine løfter og sin pagt med mennesket blive bevæget af verdens luner.

Treenighedens immanens og økonomi

Det kalder på en afklaring af forholdet mellem Guds immanens og økonomi, som har været berørt flere gange indtil nu. Hvor Anselm kan siges at have en absolut distinktion mellem de to (intet virker tilbage på Gud), så har Moltmann og Fiddes den forståelse, at Guds virke *ad extra* fuldt ud viser os, hvordan han er *in se*, mens Grønkjær mere radikalt mener, at Guds virke *ad extra* konstituerer Guds væsen *in se*. Så vidt jeg kan se, er der flest problemer med Grønkjærs udlægning, hvor økonomien bliver styrende for Guds essens – selvom jeg heller ikke finder Anselms eller Moltmann og Fiddes’ udlægninger helt tilfredsstillende. Anselms udlægning synes at overbetone den metafysiske afklaring, mens Moltmann og Fiddes kan siges at underkende, at Gud – selv efter Kristusbegivenheden – hævdes at bo i et utilgængeligt lys (1 Tim 6,16).

²⁴² Ibid., 271.



Som motto for mit eget udlæg vil jeg anføre sætningen ”immanensen er konstituerende, økonomien er demonstrerende.” Guds evighed, *aseitas*, *simplicitas* og – som vi skal se senere – uforanderlighed gør, at økonomien ikke kan siges at virke konstituerende tilbage på Guds immanente væsen. Det skyldes, at Gud altid og overalt er helt og fuldt sig selv.²⁴³ Det betyder, at det, vi møder som Guds virke i økonomien, er et udtryk for – eller et billede på – hvad Gud altid allerede har været i immanensen. Fx er Guds trofasthed overfor sin pagt med mennesket et udslag af, at han i sit treenige væsen er trofast. Guds kærlighed til sin skabning er fuldt realiseret i immanensen, før den er aktualiseret i økonomien. Hvis økonomien virkede konstituerende tilbage på immanensen, så ville vi ikke kunne sige, at Gud er kærlighed (1 Joh 4,16b), for så var Gud kun det mest kærlige væsen, der findes, men stadig i læringsproces. Det er bedre at sige, at hvad vi oplever i Guds relation til verden er lejlighedsvis udslag af det, som konstant er realiseret på Guds inderside, i immanensen.²⁴⁴ Når der opstår glæde i himlen over en synder, der omvender sig (Luk 15,7), så er det ikke en momentan begejstring, men et udslag af den konstante glæde, der er i Gud over at kunne tilsige syndernes forladelse til et syndigt menneske. Når Gud svarer på bøn, så er responsen ikke et udtryk for forandring i Gud, for han er altid fuldt sig selv: “God’s visible and audible reactions to prayer, sin etc. are simply the outward expressions of this constant realisation of His inner being.”²⁴⁵

Den beskrivelse har sit ophav i minimum to læresætninger om Gud, som må fastholdes på samme tid. (1) Det skyldes *omnipraesentia*, som betyder, at Gud er allestedsnærværende med hele sit væsen i alt, hvad han gør: “That God is ‘omnipresent’ means that God is always and everywhere all that he is in all that he does, that he is ‘wholly and undividedly Himself’”,²⁴⁶ (2)

²⁴³ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 462.

²⁴⁴ Olsen, *Open Theism*, 264–65.

²⁴⁵ Ibid., 262.

²⁴⁶ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 454.



hvilket medfører *simplicitas*, der betyder, at Gud ikke er sammensat (komponeret) af enkeltdele, men at alle hans attributter er *hele* Gud. "All that is in God is God",²⁴⁷ som det sammenfattende kan siges. *Omnipraesentia* og *simplicitas* bevirker den distinktion mellem økonomi og immanens, som jeg har skitseret ovenfor.

Jeg vil senere udfolde, hvordan jeg mener, at en opdatering – eller bedre: præcisering – af Aquinas' tale om reelle og logiske relationer, kan være nyttig til at forstå forholdet mellem Skaber og skabning. Men allerede her vil jeg bruge én brik derfra til at tale om Guds indretrinitariske relationsstruktur. Ifølge Aquinas må to forhold være på samme ontologiske niveau, for at de kan være i en genuin relation til hinanden, kaldet *relatio realis*. Derfor gælder Guds egen "reelle relation" kun *in se*, hvor relationerne mellem Faderen, Sønnen og Ånden netop ikke skal ses som accidentielle, som relationer er det for mennesker, men som selve Guds væsen. De er et udtryk for Guds evige, perfekte væsen; dvs. de relationer, der konstituerer Guds væren, og som han har i sig selv, og som derfor er ægte relationer.²⁴⁸ At Guds ægte relationer ikke er accidentielle betyder desuden, at de ikke kan komme eller gå, tage til eller svækkes. Faderen, Sønnen og Ånden er forbundet intimt i en evig, perikoretisk relation, som altid er fuldt udfoldet. I den perikoretiske relation subsisterer guddommen i og ved sig selv, men personerne subsisterer kun i relation til hinanden. De er konstitueret i deres relationer og eksisterer kun i kraft af disse relationer,²⁴⁹ så hvad der adskiller dem *ad intra*, er deres relation til hinanden.²⁵⁰ De er distinkte, fordi de alene eksisterer som handlinger ("acts"), som er sat i forhold til hinanden. I det forhold er de distinkte, for ellers kunne Faderen fx ikke siges at føde Sønnen. Deres relationer

²⁴⁷ James E. Dolezal, *All That Is In God* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2017, Kindle Edition), Kindle Location: 2954.

²⁴⁸ John Webster, "Non ex aequo. God's Relation to Creatures", i *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*, red. Anthony Clarke og Andrew Moore (Oxford: Oxford University Press, 2014), 104.

²⁴⁹ Weinandy, *Does God Suffer?*, 116.

²⁵⁰ Det er derfor, man traditionelt siger, at *opera trinitatis ad intra divisa sunt*, dvs. "Treenighedens gerninger er indad adskilte".



er evige, men de er også dynamiske, hvilket kommer til udtryk med termen ”perikoretisk”: dvs. at selvom deres relationer er sat i forhold til hinanden, så gennemstrømmer de også hinanden i en reciprok interpenetration, som gør forholdet mellem dem levende og passioneret.

Thomas Weinandy angiver, at man må forstå Faderen, Sønnen og Ånden som ”subjective acts”, der bedst kan forstås som verber!²⁵¹ De er, med Weinandys yndlingsudtryk ”subsistent relations fully in act”.²⁵² Gud er som Faderen ”faderskab i handling”, for så vidt at hans relation til Sønnen er den, at han evigt føder ham. Sønnen er som søn ”søn i handling”, fordi han evigt fødes af Faderen. Og endelig er Ånden ”ånd i handling”, fordi han evigt udgår fra Faderen og Sønnen. De er denne fuldt realiserede (*actus purus*), treenige relation fra begyndelsen til enden. Denne treenige Gud bliver desuden traditionelt også tillagt nogle attributter, som kan beskrive hans væsen nærmere. Det er to af disse attributter, vi har under opsyn i denne opgave, og jeg vil nu vende mig mod dem for at give et bud på, hvordan man skal forstå dem i lyset af ovenstående udfoldelse af Guds væsen.

Immutabilitas og impassibilitas

De af Guds attributter, som er negative – ikke-kommunikerbare – er vanskelige at forstå, så de må kvalificeres præcist for ikke at forkludre billedet unødigt. Da vi i denne opgave særligt ser på *immutabilitas* og *impassibilitas*, vil jeg også her begrænse mig til disse. Begge kan med fordel ses som ”apofatiske kvalifikationer” for Guds væsen, dvs. udsagn der ikke positivt fremsætter noget om Gud, men blot benægter, hvad man ikke bør sige om Gud. Disse apofatiske kvalifikationer skal ikke udtrykke apatisk distance. Omvendt mener fx Gavrilyuk, at der deraf følger – nu katafatisk – at Gud er i kontrol over sine egne handlinger, således at hans moralske uangribelighed er intakt.²⁵³ Den negative teologi skal altså sikre grundlaget for en beskrivelse af de

²⁵¹ Ibid., 118–19.

²⁵² Ibid., 128.

²⁵³ Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God*, 51. Fiddes mener, at man kan komme til en tale om Guds mysterium, som ikke går vejen forbi den negative teologi. I stedet vil han tale om den udtømmelige dybde af det,



attributter, som konstituerer Guds væsen, og det skal ske på en måde, så det ikke er i konflikt med *opera Dei ad extra*.

James Dolezal hævder så, at *simplicitas* må gøres til det strukturerende princip i beskrivelsen af Gud,²⁵⁴ men selvom det logisk kunne være at foretrække, så medfører det alligevel en manglende smidighed, når forbindelsen mellem immanens og økonomi skal beskrives. Derfor tilslutter jeg mig snarere Weinandy, der vil gøre *immutabilitas* og *impassibilitas* til de strukturerende principper, der om noget sikrer Guds guddommelighed over for skaberværket.²⁵⁵ De gør nemlig distinktionen mellem skaber og skabning klar, for som Weinandy skriver: “God is immutable *only* in the sense that he does not undergo the changes that are inherent within the created order, and he is impassible *only* in the sense that he is not subject to or controlled by the appetites of a body and the sinful passions of the heart and mind as are human beings.”²⁵⁶ Begge principper understreger Guds distinkthed, at han er i en klasse for sig og derfor forskellig fra skaberværket. Vi skal vende mere udførligt tilbage til skaber-skabning-distinktionen i næste afsnit.

De to principper kunne så betyde, at man helt opgiver tanken om emotioner i Gud. Men det ønsker hverken Weinandy eller Gavrilyuk. Sidstnævnte underbygger *impassibilitas* lidt anderledes end Weinandy, nemlig med henvisning til Guds “ukorrumperbarhed” (*incorruptibility*).²⁵⁷ Forskellen er næppe stor, selvom vægtlægningen er lidt anderledes. Gavrilyuks pointe er nemlig, at *impassibilitas* ikke udelukker Guds følelser, men kun at han altid bevarer sin moralske integritet og derfor aldrig overvældes af sine følelser. Guds følelser kan påvirkes – og bliver det – af indtryk udefra, men altid kun på en måde, så det svarer til hans indre væsen.

vi har fået åbenbaret. Jeg kan ikke se, at det tvingende udelukker en anvendelse af apofatisk teologi. Se Fiddes, *Participating in God*, 181.

²⁵⁴ Dolezal, *All That Is In God*. Kindle Location: 887. Dolezal taler om den “grammatik”, vi anvender i talen om Gud. Den grammatik må have *simplicitas* som ”nexus”.

²⁵⁵ Weinandy, *Does God Suffer?*, 89–90.

²⁵⁶ Ibid., 78. Mine kursiveringer.

²⁵⁷ Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God*, 58.



Derfor kan Gud både kaldes upåvirkelig og lidenskabelig på en og samme gang, når det kvalificeres præcist.

Immutabilitas har desuden betydning for kristologien, for selvom inkarnationen giver væsentlig information til kvalificeringen af begrebet, så er netop *immutabilitas* med til at understrege, at det faktisk er Gud, der bliver menneske. Uanset hvordan man ender med at formulere forholdet mellem Jesus af Nazareth og Guds evige Logos, så er det ikke tilfredsstillende, hvis vi ender med et *tertium quid*. Hvis Jesus fra Nazareth er Gud, og det påstår hovedsporet af den samlede kristne tradition, så medfører det *immutabilitas*. Med Weinandys ord, så bevirker inkarnationen ikke en "compositional union", men en ny "mode of existence".²⁵⁸ Denne nye eksistensmodus er "enheden af sand Gud og sandt menneske", som viser, at den lidelse, som Jesus undergår *ikke* fører tilbage til Faderen – heller ikke via *communicatio idiomatum*, som Moltmann foreslog det – for så er inkarnationen egentlig et skin og et udtryk for "God in a man". Samtidig ville det medføre, at Guds lidelse ikke var menneskelig, og så går passibilisternes pointe egentlig tabt,²⁵⁹ hvilket vi allerede har set i afsnittet om "theopaschitisme".

Immutabilitas er samtidig vigtig at fastholde, for det drejer sig også om Guds kærlighed til sin skabning. Termen er med til at sikre os, at Gud altid forbliver den samme over for os, og vi har derfor ikke med en lunefuld guddommelighed at gøre, men med en omsorgsfuld far, der står ved sin givende kærlighed. Et skriftsted fra Jakobs Brev citeres ofte i litteraturen om emnet: "Alle gode og fuldkomne gaver kommer ned fra oven, fra lysenes fader, hos hvem der ikke findes forandring eller skiftende skygge." (Jak 1,17). Her er uforanderligheden netop knyttet sammen med Guds skaberomsorg, hvilket viser os, at det afgørende i læren om *immutabilitas* ikke er at sikre logisk stringens ud i en skolastisk rigiditet, men at vise, hvorfor Guds pagtsslutning med mennesket faktisk kan modtages med tillid.

Skaber-skabning-distinktionen og deres relation

²⁵⁸ Weinandy, *Does God Suffer?*, 200.

²⁵⁹ Ibid., 204–5.



Når vi forsøger at kvalificere indsigten om distinktionen mellem skaber og skabning, så er det et afgørende punkt, at beskrivelsen ikke tvinger os til at udelukke inkarnationens mulighed eller sømmelighed. Hvis Guds transcendens betones på en måde, så inkarnationen enten ikke *kan* lade sig gøre for Gud, eller at Guds transcendens udlægges på en måde, så det ville anstøde hans hellige væsen på en selvudslettende måde, så må vores beskrivelse ændres.

Det er selvindlysende, når man tænker på kirkens forkyndelse og frelseshistoriens centrum og klimaks, men det er ikke selvindlysende, når man tænker på udlægningen i denne opgave indtil nu. For jeg har netop betonet, at Guds immanente væsen har forrang i forhold til hans økonomiske virke, så hvorfor nu vende retningen om? Det kan kun begrundes med en henvisning til kerygmaet, at ”Gud rige er kommet nær” (Mark 1,15), ved at ”Ordet blev kød og tog bolig iblandt os” (Joh 1,14), og at han ”blev lydig indtil døden, ja, døden på et kors” (Fil 2,7). Hvis skaber-skabning-distinktionen føres til sit ekstrem, hvor Gud ingen mulighed har for at lade sig inkarnere, så umuliggøres evangeliet og så opløses kristendommen indefra.²⁶⁰ Pointen er ikke, at Guds ontologi skal *bestemmes* ”fra neden”, men at bestemmelsen af Guds ontologi ikke må ske på en måde, så kristendommens egenart og kerne undermineres. Hvordan lader det sig gøre? Jeg vil her foreslå to komponenter, nemlig en kort præcisering af termen *creatio ex nihilo*, som er afgørende for at forstå det asymmetriske forhold, der er mellem os og Gud, og en opdatering af Aquinas’ meget omdiskuterede udlægninger af Guds forskellige relationer.

Creatio ex nihilo

Distinktionen mellem skaber og skabning har sit ophav i læren om *creatio ex nihilo*. I moderne tid har den term været genstand for en kompliceret debat, men her er jeg mest interesseret i *konsekvensen* af dette lærepunkt. Keith Ward definerer: “*Creatio ex nihilo* [...] refers to the view

²⁶⁰ Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God*, 142.



that the universe, the whole of space-time, is created by a free act of God out of nothing, and not either out of some preexisting material or out of the divine substance itself.”²⁶¹

Min pointe skal blot være, at fordi Gud har skabt alt og dermed givet alt dets eksistens, så er der en kvalitativ forskel mellem skaberen og skabningen, som det er afgørende at fastholde. Gud er den eneste, der har livet i sig selv (Joh 5,26), han består ved sig selv, og behøver derfor intet andet for at være til. Det er en pointe, som får betydning for de fleste emner i vores diskussion – hvad vi da også allerede har set flere gange.

I det følgende skal vi igennem en opdatering af Aquinas’ relationsterminologi forsøge at indkredse, hvordan den Gud, der er kvalitativt anderledes end skabningen, alligevel kan komme den nær, sådan som evangeliet forkynder det.

Relatio realis og relatio rationis

Hvordan skal man nærmere bestemme relationen mellem skaber og skabning? Når Gud bestemmes som værende i sin egen klasse ontologisk set, og at hans væsen tillige er uforanderligt, simpelt og evigt, hvordan er en relation til skabningen da mulig? Kan denne teisme redegøre for mødet mellem Gud og skabning, eller har Paul Tillich ret i sin kritik, når han hævder, at teismen umuliggør dette møde?²⁶² For det er som sagt helt klart ud fra de bibelske beretninger, at Gud *er* i en levende relation til skabningen. Fra begyndelsen til enden. Gud skaber verden (1 Mos 1), Gud elsker verden (Joh 3,16) og Gud fuldender verden (1 Kor 15,28). Hvordan skal det forbindes?

Mit forsøg vil altså være at tage udgangspunkt i Thomas af Aquinas’ skelnen mellem forskellige relationstyper. Det kan virke hasarderet, for de er lette at misforstå, og er blevet det, fordi terminologien medfører, at Gud ikke har ”reelle relationer” til skabningen. Men – igen –

²⁶¹ Keith Ward, “Creatio Ex Nihilo”, red. J. Wentzel Vrede van Huyssteen, *Encyclopedia of Science and Religion* (New York: Macmillan, 2003), 217.

²⁶² Paul Tillich, *The Courage to Be* (Glasgow: Collins, 1980), 176–79.



hvis man kvalificerer terminologien en anelse mere, så mener jeg, at disse relationstyper er anvendelige til at beskrive den uforanderligt passionerede Guds relationer til sine mange skabninger på en tilfredsstillende måde.

Aquinas skelner mellem to typer af relationer, ”reelle relationer” (*relatio realis*) og ”logiske eller tankemæssige relationer” (*relatio rationis*). De reelle relationer er reelle, fordi de henviser til noget virkeligt i de to, der er forbundet. En vejleder og en specialeskrivende har en reel relation, fordi de gensidigt konstituerer hinanden som henholdsvis vejleder og specialeskrivende. De logiske/tankemæssige relationer er ”uægte”, fordi de kun eksisterer i tanken. Det er tanken, der konstituerer dem, så der sker ikke en reel forandring i nogen af de to af tanken forbundne. Weinandy giver eksemplet med at relatere ”Fido” til ”hunderacen”.²⁶³ Hverken Fido eller den taksonomiske betegnelse ”hunderacen” ændrer sig af, at den menneskelige tanke organiserer dem på samme bræt. Skulle mennesket ændre kategorien til noget andet, vil intet substantielt være forandret for Fido.

Hele denne udlægning har fået stor kritik fra mange sider. Centralt står kritikken, at udlægningen betyder, at der ikke blot er én, men to relationer, som faktisk umuliggør et møde mellem dem. Betegnende for kritikken er Niels Henrik Gregersens prægnante passus: ”Det er det samme som at sige, at relationen ikke er gensidig, men har forskelligt indhold, alt efter, om relationen ses ud fra substans A eller substans B. Ikke nok med, at relationerne udadtil så at sige preller af på substansen selv, men det forholder sig også sådan, at to substanser egentlig slet ikke kan mødes med hinanden. Forstås substansen relationsløst, har substanser rent ud sagt et ’goddag mand økseskaft’-forhold til hinanden.”²⁶⁴ Det må siges at være en alvorlig indvending, og vi skal forsøge at imødekomme den ved at undersøge forbindelsen mellem de to relationstyper nærmere.

For at have en ”reel relation” må man være på samme ontologiske niveau. Og da skabningen er afhængig af skaberen, men ikke omvendt – Gud konstituerer skabningens væren, men

²⁶³ Weinandy, *Does God Suffer?*, 130.

²⁶⁴ Niels Henrik Gregersen, *Gud og universet* (København: G.E.C Gad, 1989), 141.



skabningen konstituerer ikke Guds væren qua Guds *aseitas* – kan der ikke være en reel relation, men kun en ”logisk relation”; som Aquinas skriver: ”ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur.”²⁶⁵ Fra skabningens side er relationen reel, eftersom det modtager sin ontologiske konstitution fra skaberen, men da det ikke gælder omvendt, er Guds relation til mennesket alene logisk.²⁶⁶ Der er altså en relation, men den er asymmetrisk. Den er virkelig, men ikke reciprok.²⁶⁷ Mennesket ville forgå uden skaberen, men skaberen vil ikke blive gjort mindre uden skabningen: ”The existence of creation adds nothing to God, and in its absence God would be undiminished.”²⁶⁸ Derfor kaldes relationen mellem skaber og skabning for en ”blandet relation” (*”mixed relation”*). Det er en relation, som er reel for den ene part og logisk for den anden part: ”Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum.”²⁶⁹ Brian Davies forklarer:

Creatures, he [Aquinas, MAM] thinks, are created by God, and the fact that they are created is part and parcel of them being what they are [...] To think of creatures as uncreated would be simply false [...] In this sense, Aquinas reasons, being related to God is a reality in creatures. For Aquinas, the fact that there are creatures makes no

²⁶⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia.45.3 ad 1. Min oversættelse: ”Til det første bør det altså siges, at skabelse, betegnet aktivt, betegner den guddommelige handling, som er hans essens, med et forhold til skabningen. Men i Gud er relationen til skabningen ikke en ægte relation, men er blot ifølge logikken. Men skabningens relation til Gud er en ægte relation, som det blev sagt ovenfor, da det blev behandlet angående de guddommelige navne.”

²⁶⁶ Webster, ”Non ex aequo”, 103–5.

²⁶⁷ Det er også Thomas’ udlægning i *De Potentia* VII.10 s.c, jf. Websters udlægning i ”Non ex aequo”, 105.

²⁶⁸ Efter Websters udlægning i Webster, ”Non ex aequo”, 106.

²⁶⁹ *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 7, corpus. Min oversættelse: ”Men sommetider er en relation noget virkeligt i en af relationerne, og i den anden er det blot en idé.”



difference to God [...] In Aquinas's view, God is unchangeably himself and he remains this way even though it is true that there are creatures created and sustained by him.²⁷⁰

Denne måske lidt overraskende udlægning af relationen mellem skaber og skabning bunder altså i den ontologiske distinktion mellem de to. Og det er en distinktion, som ikke kan overskrides.

Så langt så godt, men har vi endnu sagt noget afgørende for at imødekomme Gregersens kritik? Nej. Men vi kommer et svar nærmere, hvis vi tager tankegangen om ”blandede relationer” alvorligt og særligt kvalificerer konsekvensen af det. Så vil det nemlig ikke være nødvendigt at opgive den ontologiske skaber-skabning-distinktion, som de ”blandede relationer” hviler på, for at muliggøre et møde mellem Gud og mennesker. For netop fordi Gud er ontologisk distinkt fra skabningen, kan nærværet til skabningen etableres. Det er godt nok et mysterium, hvordan Gud som ”den helt Anden” kan være nær, men den måde at tale på virker mest fyldestgørende på mig. Jeg tilslutter mig derfor Weinandy, når han skriver: “To state this mystery more philosophically: While God, in his complete otherness, is ontologically distinct from the created order, and thus from all other beings, yet he is able to bring into existence, be present to, and act within the created order as one who is ontologically distinct from the created order, and he is able to do so *only* because he is ontologically distinct.”²⁷¹ Gud er som skaber ontologisk distinkt, men han har samtidig åbenbaret sig som Israels Gud og den inkarnerede Logos, hvorved han kommer sin skabning helt nær i de pagtsrelationer, han selvforpligtende opretter. Gud er med andre ord til stede i immanensen som transcendens: “For God to be transcendent in the biblical understanding means that he is wholly other than the created order but not apart from the created order. That which makes him divine, and thus wholly other and so transcendent, is that which equally allows him to be active within the created order and so be immanent. There is no

²⁷⁰ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon, 1992), 77.

²⁷¹ Weinandy, *Does God Suffer?*, 53. Min kursivering.



opposition between God's transcendent being and his immanent activity.”²⁷² Det ene umuliggør ikke det andet, men det kan kun fastholdes, hvis vi tillader at fastholde mysteriet.

Ontologisk og etisk ubevægelighed, relationel foranderlighed

Men ovenstående beskrivelse – hvor jeg kalder Gud både upåvirkelig og lidenskabelig (s. 75) – kalder på en mere systematisk fremstilling, som jeg derfor vil udlægge i det følgende. Jeg finder Bruce Wares terminologi anvendelig til at beskrive det komplekse forhold, der er mellem Guds indre relationsstruktur og Guds relation til skabningen. Han skelner mellem Guds *immutabilitas* henholdsvis ontologisk og etisk betragtet, og Guds *mutabilitas* relationelt betragtet. I det følgende gennemgås punkterne hver for sig, fordi det også er med til at fastholde den interne systematik, som ligger i begreberne.

Ontologisk uforanderlighed

I sit væsen, i sin immanente trinitet, er Gud uforanderlig. Han er et perfekt væsen, og hans værdi kan ikke forøges og hans kvaliteter kan ikke forbedres af noget udefra. Derfor er Gud altid den samme, for hvis man kunne lægge noget til hans væsen, var han ikke perfekt, og kan noget tages fra ham, ville han ophøre med at være perfekt. Begge dele medfører, at Gud må være ontologisk uforanderlig: “Thus in affirming God's ontological immutability the true and living God is attributed with the changelessness of his own independent existence, essence and attributes, which qualities of being have ever been his alone and to which no further quality or value can possibly be added.”²⁷³ Moltmann, Fiddes og Grønkjær skød hver på deres måde på denne opfattelse af perfektion, fordi de mener, at foranderlighed i relationer er mere perfekt end uforanderlighed. Selvom tankegangen har noget for sig, så tror jeg, vi opnår en mere tilfredsstillende

²⁷² Weinandy, *Does God Suffer?*, 56.

²⁷³ Bruce A. Ware, “An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 29/4 (December 1986): 436.



beskrivelse af perfektion, hvis vi på en klar måde anvender analogisk sprogbrug. For Guds relationer – både *in se* og *ad extra* – adskiller sig fra vore relationer med hinanden og til Gud, uden at de bliver mindre genuine eller mindre autentiske af den grund. Den ontologiske uforanderlighed sikrer nemlig, at ethvert menneske på ethvert tidspunkt i historien møder den samme Gud som alle andre.

Etisk uforanderlighed

Afledt af Guds ontologiske *immutabilitas* er så hans etiske ditto. Ifølge Ware er der tre forhold, der gensidigt nødvendiggør den etiske uforanderlighed: (a) Guds ontologiske uforanderlighed, (b) at der eksisterer en temporal og kontingent verden, og (c) Guds frie beslutning til at forpligte sig på en relation til skabningen, som ikke modsiger hans indre væsen.²⁷⁴ Umiddelbart kunne (b) antyde, at Gud frivilligt kunne underlægge sig skabningens kontingens for at indgå i genuine relationer til fx mennesker, men det umuliggør (c), da det her understreges, at nok forpligter Gud sig på en relation til skaberværket, fx i form af pagter og løfter, men ikke på en måde, så det underminerer hans ontologiske uforanderlighed (a): "God's ethical immutability, then, is the expression in time of God's eternal intrinsic nature both of the ways in which he freely chooses to pledge himself and of his utter reliability and faithfulness in accomplishing all he has promised."²⁷⁵ Det betyder også, at det ikke er tilstrækkelig adækvat at sige, at Guds *immutabilitas* alene angår fx hans løfter. De er uforanderlige, men kun fordi de begrundes og stadfæstes i Guds ontologiske uforanderlighed.²⁷⁶ Der står altid et væsen bag et løfte, og skal dette løfte gælde med uformindsket styrke og integritet, så kræver det, at det væsen, som udsiger løftet, ikke forandrer sig.²⁷⁷

²⁷⁴ Ibid., 436.

²⁷⁵ Ibid., 436.

²⁷⁶ Ibid., 437.

²⁷⁷ Her henviser mange til Mal 3,6, som netop forbinder Guds uforanderlighed med relationen til Israel ("Jakobs sønner").



Relationel mutabilitet

Selv den mest overfladiske læsning af de bibelske tekster kan hurtigt konstatere, at Gud ikke fremstilles som en relationsløs karakter. Efter skabelsen af mennesket er Gud aktivt engageret i at skabe, fastholde og udvikle en relation til det enkelte menneske, til Israel, ja, til hele verden. Ved første øjekast underminerer det vel al tale om uforanderlighed i Gud, men det bemærkelsesværdige er, at Guds relationelle foranderlighed aldrig kobles sammen med en ontologisk eller etisk foranderlighed i Guds væsen. Derfor er det muligvis den bedste vej at gå at sige, at "God's nature is unchangeable, but His relations are not,"²⁷⁸ eller som Ware skriver: "That God changes in his relationship with others is abundantly clear from Scripture, and therefore this relational mutability of God is upheld while at the same time it is denied that such relational changes in any way threaten or endanger the immutability of his intrinsic nature or freely spoken word."²⁷⁹

Når Gud er i relation til sin kontingente og foranderlige skabning, så må hans uforanderlige væsen og moral ifølge Ware komme til udtryk på en måde, der svarer til menneskets moralske situation. Derved underlægges Gud ikke forandringens vilkår, men han må meddele sig på en måde, så mennesket kan modtage og respondere på det. Ware giver det eksempel, at når mennesket antaster Guds moralske standarder, så må Gud give en respons ud fra sin moralske uforanderlighed, der svarer til overskridelsen. Han kalder det "holy mutability".²⁸⁰ Eksemplet er klart nok, men jeg tror, vi vinder ved at brede det mere ud. Jeg vil derfor afslutte min diskussion med at udfolde ideen om, at Gud har forskellige passionsmodi, uden at det skyldes forandring i Gud. Han er nemlig uforanderligt passioneret.

²⁷⁸ Olsen, *Open Theism*, 261. Se også Ware, "An Evangelical Reformulation", 440.

²⁷⁹ Ibid., 439.

²⁸⁰ Ibid., 440.



Guds passionsmodus: uforanderligt passioneret

Dette speciales *telos* har været at nå frem til et punkt, hvor jeg så overbevisende som muligt kan fremsætte min tanke om, at Gud er ”uforanderligt passioneret”. Gud er ontologisk distinkt fra skabningen, og hans væsens karakter gør, at han aldrig forandres. Men denne ontologisk distinkte Gud er også sit skaberværk helt nær. Han er nær som den livgivende skaber, der oprettholder alt liv ved sin magt. Og han er den relationelle Gud, som indgår pagter og samfund med mennesket. I disse relationer er Gud passioneret til stede.

De to aspekter – den ontologiske uforanderlighed og den relationelle passion – skal forenes, så de begge fastholdes i sin fulde ret. Der er ikke noget ”tilsyneladende” over Guds relationer. Han er helt nær i immanensen som transcendent. Hvordan skal det forstås? Jeg vil hævde, at Gud er uforanderligt passioneret på sin egen inderside, i den immanente trinitet, og denne uforanderlige passion lader han momentant slå ud i sin relation til mennesket, alt efter hvordan denne relation så udvikler sig. Det er altid hele Gud, vi møder, for alt, hvad der er i Gud, er hele Gud (jf. *simplicitas*). Men alligevel er det ikke den samme *passionsmodus*, som Gud møder os med hele tiden, for han lader sin uforanderlige passion påvirke og informere af den dynamiske relation, han har til skabningen. Gud råder så at sige over et bredt arsenal af *passionsmodi*, som i Bibelen er gengivet med termer som kærlighed, hellighed, langmodighed, lidenskabelighed, vrede, glæde og mange andre. Disse *passionsmodi* er altid fuldt realiseret på Guds inderside, men adresserer altså mennesket forskelligt, alt efter hvordan relationen mellem den enkelte skabning og skaberen øjeblikkeligt er.

Den dynamiske relation virker ikke tilbage på den immanente Gud, så der sker en ontologisk forandring, for Gud overrumples ikke af sin relation til skabningen, men har kontrol over, hvilke *passionsmodi*, der sættes i spil. Som en musiker, der kan vælge en tone på et strengeinstrument, så det passer ind i orkestrets harmoni, sådan lader Gud sin uforanderlige passion slå ud, så den hele tiden er i samklang med den relation, som skabningen har med sin skaber. Det er således en reel forandring, der sker i Gud, selvom det skal kvalificeres sådan, at forandringen er et udtryk for den *emotionelle konstans*, som hans væsen er. Den uforanderlige Gud er ufor-



anderlig på sin egen inderside, men i sine relationer er han passioneret til stede som en emotionel konstans, der således sikrer, at vi både møder en levende Gud og en Gud, der er til at stole på, og som vi kan have tillid til.



Kapitel 6. Konklusion

”Det hele drejer sig om de store spørgsmål: hvem er Gud, hvad er Gud, og hvordan er han relateret til sin verden?” Sådan skrev jeg i den indledende problemstilling, og i dette speciale har jeg fremlagt både andres og egne svar. Specialet har ikke udtømt problemstillingerne, men diskuteret nogle centrale indlæg fra teologiens ældre og nyere historie, samt angivet vigtige ansatser til min egen forståelse af emnet, som det tager sig ud for nuværende. Jeg har fulgt den angivne metode (s. 9) ved først at give en systematisk rekonstruktion af Anselm, Moltmann, Fiddes og Grønkjærs gudsforståelse og dets implikation for forståelsen af *immutabilitas*. Jeg har gjort hver teolog til en repræsentant for en teologisk grundposition, hvor Anselms position kaldes ”klassisk, filosofisk teisme”, Moltmann og Fiddes’ tilgang kaldes ”den perikoretisk-relationalle model” og Grønkjærs position kaldes ”eftermetafysisk teologi”. Positionerne er rammer om de enkelte teologers værker, som er nærlæst for at finde de egenartede nuancer og betoninger. Efter gennemgangen af hver position har jeg foretaget en teologisk refleksion over styrker og svagheder. Alle tre positioner rummer i mine øjne både vigtige styrker og mindre heldige slagsider. Det er formentlig uundgåeligt, når vi bedriver ”tale om Gud”, men netop af den grund er refleksionerne afgørende. Til slut har jeg foretaget en fortløbende komparation af tilgangene, primært installeret i min egen udlægning af problemstillingerne for på den måde at vise alle positioners relevante samtalebidrag.

Kapitel 2 (s. 10-23) fokuserede på Anselm og den klassisk, filosofiske teisme. Jeg lagde ud med en ganske omfattende redegørelse for definitionsdiskussionerne af begrebet ”teisme” (s. 10-14). Særligt diskussionen om den idéhistoriske kontekst interesserede mig grundet Ingolf Dalferths idé om, at teismen er en slags teologisk bacille, der spreder sig, som dens modstander, ateismen, muterer. Teismen er således negativt bestemt. Jeg endte med at bestemme teisme som ”troen på en personlig, uforanderlig og selvberoende Gud, der har skabt og fortsat oprettholder verden” (s. 11). Anselm blev valgt som repræsentant for den klassiske, filosofiske teisme, fordi han i værkerne *Monologion* og – særligt – *Proslogion* argumenterer filosofisk for en klassisk position. Gud er ifølge Anselm *ens perfectissimum* – det højeste værende – eller ”den om hvilket intet højere kan tænkes”. Men han er også, under troens synsvinkel, den, som er højere



end det tænkelige (s. 15). Gud er det højeste gode, *summum bonum*, fordi han er alle tings skaber. Alt har sit ophav i Gud. Derfor er Gud upåvirkelig, for retningen går altid *fra* Gud *til* skabningen. Men hvis Gud er upåvirkelig, kan han ikke vise barmhjertighed, for kun den, der kan bevæges, kan bevæges til medlidenhed. Da Anselm *ingen* forandring tillader i Gud (s. 20) bliver han nødt til at forstå barmhjertigheden som noget, Gud viser, og ikke noget han føler (s. 19).

Kapitel 3 tog livtag med den perikoretisk-relationelle model (s. 24-44), en teologisk retning, der fokuserer på Gud som et i relationelt væsen. Det relationelle udtrykkes gennem perikorese, hvor hver af de tre guddommelige personer reciprokt gennemtrænger hinanden uden at forskellene hører op. Jürgen Moltmann (s. 26-33) er en hovedfigur i denne sammenhæng med hans mange værker, der udlægger et socialt dogme om treenigheden. Da Gud åbenbarer sig selv i Jesus Kristus giver han sig tilkende for verden, og det er denne selvtilkendegivelse, vi må forholde os til. Derved bliver Kristi liv og lære det hermeneutiske centrum for Moltmann, og på korset har vi det vigtigste udtryk for Guds væsen og hans kærlighed til os. Gud er en Gud, der lider – Sønnen lider døden, mens Faderen lider tabet af Sønnen. Jeg viste, at denne lidelse ifølge Moltmann skyldes Guds *kenosis*, at han tømmer sig selv – først i skabelsen, siden i inkarnationen. Gud er altså en Gud, der giver afkald. Afkaldet og lidelsen viser, at Gud er en kærlig Gud. En Gud, der ikke kan lide, kan ikke elske. Derfor må Moltmann forkaste *immutabilitas*, for det ville i hans optik immunisere Gud imod enhver kærlighedsrelation til skabningen. Paul S. Fiddes (s. 33-40) har mange synspunkter, der flugter med Moltmann, herunder den dobbelte kenoseforståelse, at kærlighed er lig med lidelse og Guds afhængighed af den skabte verden. Men særligt for Fiddes, der er baptist, står participationstanken: Mennesket får ved troen del i treenighedens liv. Derudover vægtlægger han, at mennesket gives genuin frihed, og alene af den grund er der noget, Gud ikke har kontrol over – eller: noget som han udsættes for. Denne frihed gives gennem kenosis, som muliggør kærlighedsrelationen mellem Gud og mennesker. Fiddes har også fokus på de pastorale implikationer af sit syn, og i denne sammenhæng fremhæver han særligt, lidelsen ikke er fremmed for Gud, og det er en trøst, når vi selv oplever lidelse.



Kapitel 4's fokus er eftermetafysisk teologi (s. 45-59), repræsenteret ved den danske teolog, Niels Grønkjær (s. 47-56). Eftermetafysisk teologi tager metafysikkritikken alvorligt og gør derfor op med centrale metafysiske postulater i den klassiske teisme. Grundlæggende betones en distinktion mellem væren og det værende. Gud er i denne forståelse værensgrunden og ikke noget værende, som vi så det hos Anselm. For Grønkjær medfører det, at både teisme – eller fundamentalisme, som han ofte kalder det – og ateisme må afvises, fordi de begge forstår Gud som en ting, der eksisterer. Teologien må i stedet *forvinde* metafysikkritikken, så den indoptages i teologien – Gud er en levende Gud, en bevægelig Gud, som gør sig erfaringer og lærer sig selv at kende i interaktion med mennesker. Grønkjær udlægger treenigheden successivt, som en *dynamisk modalisme*, hvor Faderen afløses af Sønnen, som igen afløses af Ånden. Tilbage står Ånden, som efter Guds død på korset er det, som binder mennesket sammen og giver vores samlede livserfaringer håb for at blive en del af Guds evighed, der barmhjertigt fylder tiden ud. Grønkjær sætter eklektisk to forståelser sammen, som faktisk er uforenelige, nemlig en inspiration fra Hans Blumenberg og Gianni Vattimo og en inspiration fra Augustin og Georg Hegel. Det gør det besværligt at samle hans gudsforståelse, hvorfor jeg også udfolder denne position ret kritisk.

I det afsluttende kapitel 5 (s. 60-79) giver jeg mit eget bud på en forståelse af specialets problemfelt. Jeg starter med kortfattet at redegøre for nogle svar til den udbredte tese om, at visse attributter blev tillagt Gud i oldkirken, fordi man importerede græsk tænkning i teologien (s. 61-63). Pointen er, at selvom der er visse overlap i sprogbrug, er det blevet kvalificeret vidt forskelligt. På den baggrund fastholder jeg anvendelsen af både *immutabilitas* og *impassibilitas*. Derefter konceptualiserer jeg min gudsforståelse som ”kalkedonensisk trinitarisme” (s. 63), som dækker over en tilgang, der tillader, at vi kan anvende paradoksale udsagn i teologien. Det bliver nødvendigt, når man både vil fastholde, at Gud er én og tre, og når man vil fastholde, at Gud selv dør på korset, men at Guds væsen ikke dør. Det redegør jeg for i et kristologisk afsnit (s. 64-66), hvor jeg fastholder, at Jesus var *theántropos*, gudmennesket, men at hans lidelse og korsdød, som inkarneret, alene var *sub specie incarnato* og derfor ikke noget, der kan hævdes om Guds væsen *in se*. Det uddyber jeg i et afsnit om forholdet mellem immanent og økonomisk



trinitet (s. 66-68), hvor jeg anfører, at ”immanensen er konstituerende, økonomien er demonstrerende” (s. 66). Gud er altid og overalt fuldt sig selv, og hvad han vælger at vise i økonomien er udslag af det, der allerede er realiseret i immanensen. Samtidig fastholder jeg også den evige relationsstruktur, hvor de guddommelige personer gennemtrænger hinanden. Derfor hævder jeg, at relationerne er uforanderlige, men dynamiske. Deraf følger, at jeg fastholder *immutabilitas* (s. 68-71), fordi det klargør distinktionen mellem skaber og skabning. Gud er altid den samme, og vi møder altid den samme Gud, selvom det kan tage sig vidt forskelligt ud. Det sikrer også, at det faktisk er Gud, der lod sig inkarnere. Guds kærlighed er uforanderlig, fordi han selv er uforanderlig. Men det er ikke en statisk kærlighed, for Gud lader sine relationer påvirke af skabningen. Det forsøges vist ved en anvendelse af Aquinas’ relationsterminologi (s. 72-75), hvor Gud har reelle relationer til sig selv, fordi de tre guddommelige personer er på samme ontologiske niveau, mens Gud har logiske relationer til skabningen, fordi de to ikke er på samme ontologiske niveau. Relationen kaldes derfor ”blandet”. Men jeg fremhæver derefter, at det stadig er genuine relationer, fordi Gud er relationelt foranderlig (s. 75-78). Gud er ganske vist ontologisk og etisk uforanderlig, som allerede nævnt, men han er relationelt foranderlig, fordi han lader sine relationer udvikle sig i takt med skabningens liv. Det forsøger jeg til slut at udlægge som *uforanderlig passion* (s. 78-79). Gud er uforanderlig på sin egen inderside, i immanensen, men han lader sig påvirke og informere i dynamiske relationer til skabningen. Den emotion, som Gud har i den givne relation, er momentane udslag af en emotion, der er evigt realiseret på Guds inderside. Han er således *emotionelt konstant*, men kan vise sig i forskellige *passionsmodi*, alt efter hvordan relationen er for nu. Gud er, med andre ord, den, der elsker uforanderligt.



Pensumliste

- Anselm. "Monologion". I *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, oversat af Jasper Hopkins og Herbert Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000. S. 24, 28-29 og 41-42. 5 sider.
- Bauckham, Richard. "Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology". *Themelios*, nr. 9/3 (1984): 6-12. 7 sider.
- Castelo, Daniel. "Moltmann's dismissal of divine impassibility: Warrented?" *Scottish Journal of Theology* 4/61 (2008): 296-407. 12 sider.
- Dalferth Ingolf U. "The Historical Roots of Theism". I *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, redigeret af Svend Andersen, ACTA JUTLANDICA LXX:1, Theological Series. Aarhus: Aarhus University Press, 1994:15-41. 27 sider.
- Dalferth, Ingolf U. "Theismus" i: Theologische Realenzyklopädie Online. Set 7. September 2017. https://www-degruyter-com.ep.fjernadgang.kb.dk/view/TRE/TRE.33_196_2. 10 sider.
- Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon, 1992. S. 75-79. 5 sider.
- Den Danske Ordbog Online
<http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=paradoks>. 1 side.
- Descartes, Rene. *Meditations of First Philosophy*. With selections from the Objections and Replies. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. S. 44-49. 6 sider.
- Dolezal, James E. *All That Is In God*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2017. Kindle Location 871-908 og 2915-2951. 8 sider.
- Fiddes, Paul S. *Participating in God. A Pastoral Doctrine of the Trinity*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000. 312 sider.
- Fiddes, Paul S. *The Creative Suffering of God*. Oxford: Clarendon Pres, 1992. 206 sider.
- Fiddes, Paul S. "Participating in the Trinity". *Journal of the NABPR. Perspectives in Religious Studies*. 33/3 "Fall 2006): 375-391. 17 sider.
- Gavrilyuk, Paul. *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2004. 210 sider.



- Gregersen, Niels Henrik. "Debatten om Gud anno 2003-2004". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 68. årg., nr. 1 (2005): 21-45. 25 sider.
- Gregersen, Niels Henrik. "En ny (og samtidig temmelig gammel) opstandelsesteologi". I *Kristendommens fornuft. Niels Grønkjær 60 år*, redigeret af Birgitte Stoklund Larsen og Peter Aaboe Sørensen. København: Forlaget Anis, 2015. S. 79-90. 12 sider.
- Gregersen, Niels Henrik. "Faderkomplekset i nyere dansk teologi". *Dansk Kirketidende*, 2015. S. 10-13. 4 sider.
- Gregersen, Niels Henrik. *Gud og universet*. København: G.E.C. Gad, 1989. S. 140-143. 4 sider.
- Gregersen, Niels Henrik. "Guds omskiftelighed eller Guds bevægelighed?" *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74. årg., nr. 3 (2011): 238-243. 6 sider.
- Grønkjær, Niels. *Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme*. København: Anis, 2012. 317 sider.
- Grønkjær, Niels. "Guds foranderlighed. Efter-metafysisk teologi". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 68. årg., nr. 3 (2005): 184-198. 15 sider.
- Heidegger, Martin. *Hvad er metafysik?* København: Vinten, 1973. S. 116-120. 5 sider.
- Heidegger, Martin. *Væren og tid*. Aarhus: Klim, 2007. S. 24-34. 11 sider.
- Heidegger, Martin. *Wegmarken*. 3 udg. GA 9, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004. S. 410. 1 side.
- Hägglund, Bengt. *Teologins historia. En dogmhistorisk oversigt*. 2 udg. Malmö: Liber, 1981. S. 51-56. 6 sider.
- Jansen, Henry. "Moltmann's View of God's (Im)mutability: The of the Philosophers and the God of the Bible". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 3/36 (1. Januar 1994): 284-301. 18 sider.
- Jüngel, Eberhard. *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*. 2 urg. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014. S. 368-373. 6 sider.
- Jüngel, Eberhard. "Perichoresis/Circumincession". *Religion Past and Present*, 2011. http://dx.doi.org.ep.fjernadgang.kb.dk/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_1243325. 2 sider.



- Kant, Immanuel. *Kritik af den rene fornuft*. Frederikberg: Det lille forlag, 2002. S. 434-435. 2 sider.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. 4. udg. London: Adam & Charles Black, 1968. S. 252-279. 28 sider.
- The Online Liddel-Scott-Jones Greek-English Lexicon
<http://stephanus.tlg.uci.edu.ep.fjernadgang.kb.dk/lsj/#eid=11559&context=lsj&action=from-search> (apathes). 1 side.
<http://stephanus.tlg.uci.edu.ep.fjernadgang.kb.dk/lsj/#eid=85077&context=lsj&action=from-search> (perichoresis). 1 side.
- Logan, Ian. "Commentary on the Proslogion". I: *Readon Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument and its Significance Today*. Farnham: Ashgate, 2009. S. 85-114. 30 sider.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993. S. 200-290. 91 sider.
- Moltmann, Jürgen. "The Passibility or Impassibility of God". I: *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*, redigeret af Anthony Clarke og Andrew Moore. Oxford: Oxford University Press, 2014. S. 108-119. 12 sider.
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993. 256 sider.
- Olsen, Peter. *Open Theism on Providence and Theodicy: An Arminianized Evangelicalism*. København: Teologisk Fakultet, Københavns Universitet. Ph.d.-afhandling, 2009. S. 261-275. 15 sider.
- Otto, Randall E. "The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology". *Scottish Journal of Theology* 54/3 (2001): 366-384. 19 sider.
- Peirce, Charles Sanders. "§4. The First Rule of Reason". I: *The Collected Papers, vol. 1: Principles of Philosophy*, 1931.
<http://textlog.de/4249.html>. 1 side.



- Prenter, Regin. Guds virkelighed. Anselm af Canterbury: Proslogion – oversat og udlagt som en indføring i theologien. Fredericia: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi, 1982. 192 sider.
- Rahner, Karl. *The Trinity*. London: Burns and Oats, 1970. S. 9-24. 16 sider.
- Rasmussen, Ulrik Houliind. "After-Metaphysical Theology". Redigeret af Anne Runehov og Luis Oviedo. *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Dordrecht/London: Springer, 2013. s. 41-44. 5 sider.
- Sandbeck, Lars. *Afsked med almagten. Et bidrag til det kristne gudsbillede*. Kristendom: Anis, 2014. s. 15-16. 2 sider.
- Sandbeck, Lars. *De gudsforladtes Gud. Kristendom efter postmodernismen*. København: Anis, 2012. s. 9-27, 56-90 og 92-135. 98 sider.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford Clarendon Press, 1977. S. 1-7 og 219-223. 13 sider.
- Tillich, Paul. *The Courage to Be*. Glasgow: Collins, 1980. S. 173-183. 11 sider.
- Vanhoozer, Kevin J. *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, And Authorship*. Cambridge Studies in Christian Doctrine 18. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. S. 81-177 og 387-468. 179 sider.
- Vanhoozer, Kevin J. "Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)". I: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, redigeret af Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. S. 3-25. 23 sider.
- Vattimo, Gianni. "The Trace of the Trace", I: *Religion*, redigeret af Gianni Vattimo og Jacques Derrida. Cambridge: Polity Press, 1998. S. 79-94. 16 sider.
- Veken, Jan van der. "The Historical Roots of Anti-Theism". I: *Traditional Theism and its Moderns Alternatives*, redigeret af Svend Andersen. ACTA JUTLANDICA LXX:1 Theological Series. Aarhus: Aarhus University Press, 1994. S. 44-58. 15 sider.
- Ward, Keith. "Creatio Ex Nihilo". I: *Encyclopedia of Science and Religion*, redigeret af J. Wentzel Vrede van Huyssteen. New York: Macmillan, 2003. S. 217. 1 side.



- Ware, Bruce A. "An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God". *Journal of the Evangelical Theological Society* 29/4 (December 1986): 431-446. 16 sider.
- Ware, Bruce A. "Paul S. Fiddes: The Creative Suffering of God (review)", *Trinity Journal* 16NS (1995): 233-239. 7 sider.
- Webster, John. "Jürgen Moltmann: Trinity and Suffering". *Evangel*, (Summer 1985): 4-6. 3 sider.
- Webster, John. "Non ex aequo. God's Relation to Creatures". I: *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*, redigeret af Anthony Clarkes og Andrew Morre. Oxford: Oxford University Press, 2014. S. 95-107 13 sider.
- Weinandy, Thomas G. *Does God Suffer?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000. 310 sider.
- Weßler, Heinz Werner og Friederike Nüssel. "Theism", *Religion Past and Present*, 1. April 2011. Set 7. Sept. 2017.
http://referenceworks.brillonline.com.ep.fjernadgang.kb.dk/entries/religion-past-and-present/theism-COM_025094?s.num=o&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=theism. 6 sider.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Redigeret af David Ray Griffin og Donald W. Sherburne. Corrected Edition. New York: The Free Press, 1978. S. 350-351. 2 sider

I alt: 2979 sider



Litteraturliste

Identisk med pensumlisten.



Summery

Who is God? What is God? How does he relate to the world he has created? These big and challenging questions have occupied theologians since the early church. In my thesis I address this discussion in two ways. In the first part, chapters 2-4, I investigate core issues relating to God's nature and properties through a systematic examination of the contributions by the medieval theologian Anselm of Canterbury (1033-1109), the German theologian Jürgen Moltmann (f. 1926), the English theologian Paul S. Fiddes (f. 1947) and the Danish theologian Niels Grønkjær (f. 1955). I have dubbed their different approaches "classical philosophical theism" (Anselm), "perichoretic-relational model" (Moltmann and Fiddes) and "after-metaphysical theology" (Grønkjær) in order to systematize their peculiar points of view. After the examination I make a theological assessment of the strengths and weaknesses of each position in order to show why these contributions, however stimulating they are, are not completely theologically sufficient.

In the second part, chapter 5, I make my own contribution by focusing on the notion of God as "immutable passionate". I proceed with a comparison of my own contribution with the four approaches treated in chapters 2-4. Some of their insights I implement, others I alter or reject. My primary interest is to show that God, though ontologically immutable, since his essence remains the same forever, is indeed mutable in his relations to his creatures. His being is always realized internally, while externally his being is accommodated as his creatures develop and change. I call this "God's different *modes of passion*".

Further, I try to show that it is possible to use the classical conceptions for God as long as we qualify them carefully. I do this through interaction with Thomas Aquinas' classical theological talk of different types of relations; a Chalkedonian notion of God's incarnation as the Son, not the Father, nor the Spirit; a qualification of the doctrine of *impassibilitas* which I relate to the Father, not the Son; etc.

The conclusion is that God always remains the same, but not because he is a stone or a rock. He is immutable, but still passionate towards his creation. This ensures that it is always the true God with whom we interact, but in a dynamic, living way. God is, after all, the One who loves unchangingly.





Præsentation for ikke-specialister

Siden oldkirken har teologer været optaget af, hvem Gud er, og hvordan han er relateret til sit skaberværk. Er Gud en person, der sidder et sted ”derude”, eller er han mon usynlig og lige ved vores side? Har Gud en krop, eller er han en ånd? Er han altid den samme, eller kan han forandre sig, som alt andet vi ser? Kan han lide, eller er han apatisk? Spørgsmålene er mange, og alle diskussionerne har vist sig at være både komplicerede og svære at afklare.

I dette speciale tager jeg livtag med en del af diskussionen. For det første forsøger jeg at forstå tre forskellige opfattelser af, hvem den kristne Gud er. Jeg kalder disse tre opfattelser for ”klassisk, filosofisk teisme”, ”den perikoretisk-relationelle model” og ”eftermetafysisk teologi”. Den første position er her repræsenteret ved middelalder-teologen Anselm af Canterbury (1033-1109), som udlægger Gud som det mest perfekte væsen man kan forestille sig. Den anden position er repræsenteret ved den tyske teolog Jürgen Moltmann (f. 1926) og den engelske teolog Paul S. Fiddes (f. 1947), og de vægtlægger, at fordi Gud er treenig, må man først og fremmest forstå ham som relationel. Treenighedens indbyrdes relation sker gennem ”perikorese”, som betyder, at de gensidigt gennemtrænger hinanden, uden at deres forskelle ophæves derved. Den tredje model er repræsenteret ved den danske teolog Niels Grønkjær. Han afviser den klassiske forståelse af Gud som det mest perfekte væsen, dels fordi han mener, at Gud ikke er det højeste værende, men væren selv; dels fordi han hævder, at Gud i væsentlig grad kan siges at ligne mennesket, hvorfor han udvikler sig og gør sig erfaringer. Samtidig er Gud den, som fylder tiden ud med sin evighed. Gud er altså helt nærværende, uden reservationer.

For det andet bruger jeg disse arbejder til at undersøge, hvordan hver opfattelse forstår diskussionen, om forandring er mulig for Gud. Anselm afviser det med den begrundelse, at hvis Gud forandrede sig, ville han enten ophøre med at være Gud (til det værre), eller først blive Gud (til det bedre). Moltmann, Fiddes og Grønkjær bekræfter Guds foranderlighed med forskellige begrundelser. Moltmann og Fiddes betoner særligt, at relationel kærlighed kræver forandring og bevægelse. Grønkjær vægtlægger mere filosofisk, at hvis Gud var ubevægelig, var han død.



For det tredje forsøger jeg i specialets kapitel fem at komme med mit eget bud. Jeg beskriver først min forståelse af Gud som treenig. Gud er et væsen, som både har en indadvendt (immanent) og en udadvendt (økonomisk) side. Guds interne relation beskriver Guds evige væsen (hans ontologiske essens). Her er Gud uforanderlig og altid den samme. I Guds eksterne relation til sin skabning er Gud derimod passioneret. Jeg forsøger at vise, at det hænger sammen, fordi Gud i sin essens rummer mange forskellige måder at vise sin passion på, som faktisk altid er fuldt realiserede. Men de slår ud på forskellig vis, som hans relation til skabningen ændrer sig. Relationen er derfor dynamisk, levende og virkelig, selvom det ikke medfører nogen indre forandring i Gud. Jeg kalder det, at Gud er ”uforanderligt passioneret”, hvormed Guds indre væsen og ydre relationer er forbundet.