



Guddommelig impassibility
og Guds lidelse
Jürgen Moltmann og Kevin Vanhoozer om
Guds følelser og lidelsen på korset
Av Sunniva Hansen Fuglestveit

Veileder: Arne Helge Teigen

AVH501 Masteravhandling

Fjellhaug Internasjonale Høgskole

Vårsemesteret 2021



Denne oppgaven er tilegnet
Inger Ann Skår,
som døde den 13.november 2018.



Forord

Min takknemlighet har mye å spille på når jeg se tilbake på årene som teologistudent på Fjellhaug. Jeg vil spesielt takke min veileder, Arne Helge Teigen, som gjennom mange forelesninger har gitt meg en økt interesse for systematisk teologi, og med sitt eksempel har vist hvordan systematikk ikke er høytsvevende teori uten praktisk relevans for livet, men i stedet en tros-rettet søken etter forståelse. Videre vil jeg takke han for den verdifulle og grundige veiledningen han har gitt meg gjennom arbeidet med denne avhandlingen. Jeg vil også takke Håkon Sunde Pedersen som gjennom årene har lært meg å stole på at jeg har noe å bidra med som teolog, og som ved hver forelesning har minnet oss om kallet vi som fagteologer og medmennesker har til å alltid søke å hjelpe vår neste. En takk går også til Håkon Borgenvik og Malene Bjørgaas som har lest korrektur og gitt meg nyttige tilbakemeldinger i sluttprosessen.



1 Innledning

1.1 Problemstilling

Motivasjonen for denne oppgaven kommer av et fenomen jeg har observert når det tales om lidelsen blant kristne. Det virker for meg som at de fleste kristne finner stor trøst i tanken om at Gud ikke står uvitende og erfaringsfattig på utsiden og apatisk observerer lidelsen, men at han lider med. Videre at han også vet hvordan det er å lide, fordi han selv har lidt på korset. Fra talerstol til sykehusseng virker det vanlig å anta at «Gud føler vår smerte,» «gråter sammen med dem som gråter,» og på de fleste måter lider like ofte som vi mennesker lider. Undringen min er om det er legitimt å snakke om Gud på denne måten. Har Gud lidt og kan han lide i dag? Er han medlidende? Lider han som en følge av menneskers lidelse?

Kristen teologi fra oldkirkens tid har fastholdt at Gud er impassible, og dermed ikke kan lide. I nyere tid har toneangivende teologer avvist læren om impassibility, og hevdet at Gud gjennomgår følelsesmessig forandring og dermed kan lide. Denne oppfatningen har i aller siste tid blitt møtt med kritikk fra teologer og forskere som mener at impassibility-dogmet må fastholdes.

I denne avhandlingen skal jeg *drøfte spørsmålet om hvorvidt det er nødvendig å oppgi læren om Guds impassibility for å snakke meningsfullt om Guds følelser og Sønnens lidelse på korset*. Dette vil gjøres gjennom å undersøke Jürgen Moltmanns og Kevin Vanhoozers forståelse av Guds lidelse og Jesu død på korset. Undersøkelsene vil være av komparativ karakter, og vil forsøke å svare på spørsmål som: er det mulig å sammenholde at Gud både er uforanderlig, utenfor det skapte og uavhengig av det skapte, og at han på samme tid har følelser knyttet til det skapte? Og videre, kan Jesu lidelser på korset forstås som en reell lidelse med reell guddommelig involvering, uten å oppgi impassibility? Min tese er at det ikke er nødvendig å oppgi læren om Guds impassibility. Den tradisjonelle læren om Guds impassibility kan ivareta både at Gud har følelser og at Jesu lidelse på korset var en reell lidelse med guddommelig involvering.



1.2 Forskningsmetode

Dogmatikkens oppgave er å sammenfatte elementer fra Bibelen, kirken- og teologihistorien og vurdere deres bærekraft i et helhetsperspektiv i møte med aktuelle problemstillinger.¹ H. M. Relton uttalte i 1917 at «there are many indications that the doctrine of the suffering of God is going to play a very prominent part in the theology of the age in which we live».² Min oppgave tar sikte på å undersøke dette systematisk teologiske «problemet» som fortsatt debatteres og som stadig er relevant både med tanke på å finne noen svar i møte med lidelse som vi i dagliglivet opplever, og med tanke på å forstå mer av kristentroens kjerne, nemlig Jesu død på korset. Oppgaven vil hovedsakelig bære preg av å være en teologihistorisk undersøkelse hvor jeg undersøker og analyserer stoff hos Moltmann og Vanhoozer, undersøkelsene vil så brukes til å svare på den systematisk teologiske problemstillingen.

Oppgaven er delt inn i to hoveddeler. I første hoveddel (kap 2) skal undersøke Moltmanns forståelse av Gud som den korsfestede og lidende Gud. Dette innebærer blant annet å undersøke Moltmanns forståelse av den tradisjonelle (oldkirkelige) læren om Guds impassibility, hans alternativ til denne læren, hans forståelse av Treenigheten, Gud som den lidende Gud og korset som en trinitarisk hendelse.

Oppgavens andre hoveddel (kap 3) vil inneholde både analyse og drøfting. I denne delen vil jeg undersøke Vanhoozers remytologiserende teologi og hans kommunikative forståelse av guddommelig handling, åpenbaring og Gud-verden relasjonen. Delen vil starte med å undersøke Vanhoozers teologiske prosjekt (remytologisering), for siden å undersøke hans forståelse av Gud, lidelse og Jesu død på korset. I undersøkelsen vil jeg vise hvordan Vanhoozer kritiserer relasjonelle teister, panenteister og Open theism. Drøftingen går ut på å vise hvordan Vanhoozers kritikk kan ramme Moltmanns teologi og hans lesning av oldkirken. Vanhoozers kritikk av Moltmann vil dannet et grunnlag for å drøfte Moltmanns argumenter. Jeg vil også presentere Vanhoozers løsning på problemene han hevder å finne hos Moltmann.

Dette vil til sist lede frem mot konklusjonen hvor jeg vil vise at det ikke er nødvendig å oppgi læren om Guds impassibility for å snakke meningsfullt om Guds følelser og Sønnens lidelse på korset.

¹ Austad 2008: 50.

² DeYoung 2006: 41.



1.3 Kildemateriale

Jeg har valgt Kevin Vanhoozer og Jürgen Moltmann som mine figuranter. Disse er valgt ettersom de begge skriver utførlig om avhandlingens overordnede tema, og fordi de representere to forskjellige syn i denne sammenhengen. Moltmann kan karakteriseres som *passibilist* mens Vanhoozer på sin side er *impassibilist*.

Det er forsket mye på Moltmanns tanker om Gud og lidelse, og han er en tydelig representant for en passibilistisk forståelse av Gud. Jeg har valgt han fordi han er særlig relevant med tanke på å finne svar ikke bare på hvordan vi skal forstå Sønnens lidelse på korset, men også på hvordan Gud forholder seg til lidelse i dag. Moltmann forsøker nemlig å fremsette en forståelse av Gud og lidelse som skal gi et godt svar (en teodicé) på menneskelig lidelse. Utover dette er han også relevant å sette opp imot Vanhoozer ettersom Vanhoozer selv går mye i dialog med Moltmann og anvender og belyser problemer hos Moltmann (og den nye ortodoksien for øvrig) for å fremsette sitt eget løsningsalternativ. Selv om Moltmann er mye behandlet er han likevel ikke (så langt jeg kan se, når det gjelder problemstillingens forskningsfelt) sett i dialog med Vanhoozer.

Valget av Vanhoozer baserer seg på at også han utførlig behandler temaet om Guds lidelse. Vanhoozer ønsker å fremsette en kommunikativ forklaringsmodell for Guds impassibility. Vanhoozer skriver svært omfattende om problemstillingens tema og ser på det som en del av sitt bidrag å løfte frem momenter han mener til nå har stått urørt i denne sammenhengen. Vanhoozer vil være den figuranten som får størst plass i denne oppgaven. Dette er fordi han (innenfor temaet Guds lidelse) er mindre behandlet, og fordi han i stor grad oppjonerer mye imot og fremsetter sin løsning i dialog med nettopp Moltmann.

Jeg har undersøkt et begrenset utvalg hos begge figurantene ettersom de har produsert mye stoff. I analysen og presentasjonen av Moltmann vil jeg hovedsakelig ta for meg boken hans *The Crucified God* (2015/1972).³ I denne boken gjør Moltmann utførlig rede for sin forståelse av Gud, lidelse og hendelsen på korset. Han fremsetter en løsning hvor han mener Gud lider og *må* lide for å være en kjærlige Gud som eksisterer i en genuin, personlig og ekte relasjon med sine skapninger. Jeg vil også i noen grad anvende hans bok *The Trinity*

³ Moltmann, Jürgen. (1972). *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Jeg bruker følgende oversettelse: Moltmann, Jürgen. (2015). *The crucified God* (40th Anniversary Edition). Fortress Press.



and the Kingdom of God (2005/1981) ettersom denne også belyser Molmanns forståelse av Treenigheten, forholdet mellom Gud og verden, samt Guds «passions» (pasjoner, følelser).

I analysen av Kevin Vanhoozer vil jeg bruke hans bok *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion and Authorship*.⁴ I boken bruker Vanhoozer Guds kommunikative handling i Kristus og i Skriften som et startpunkt for å utdype forståelsen av Guds vesen, hans forhold til verden og hans forhold til mennesker. Den er relevant for min oppgave ettersom Vanhoozer hovedsakelig fokuserer på spørsmålet om Gud har «passions». Kan Gud påvirkes av eksterne handlinger/hendelser på en slik måte at han gjennomgår følelsesmessige endringer? Vanhoozer fremsetter en løsning hvor han mener at Gud har «følelser» men at han ikke kan lide (undergå) forandring. Han forstår alle eventuelle følelser, handlinger og responser fra Guds side som aktive, intensjonelle, evige og fullt ut aktualiserte. Vanhoozer adresserer også spørsmålet om Sønnens lidelse på korset.

1.4 Avgrensning

I arbeidet med denne avhandlingen har jeg sett at Guds lidelse er et tema det er skrevet svært omfattende om, og avhandlingen kunne tatt mange veier. Jeg har derfor vært nødt til å ta en rekke valg og avgrensinger for å gjøre oppgaven praktisk gjennomførbar. Jeg har valgt samtiden og moderne teologi som mitt hovedfokus. Jeg vil likevel noen steder i oppgaven ha et blikk tilbake på teologihistorien, da særlig på oldkirken. Jeg har ikke gjort egne analyser av oldkirkelig materiale, men valgt å basere meg på andres (moderne teologer) lesninger av utvalgte kirkefedre (særlig Kyrill).

Hos Vanhoozer er det synlig at jeg bare har tatt for meg deler av boken hans. Dette er bevisst. Det er en svært omfattende bok og handler ikke primært om Guds lidelse, men om den kommunikative modellen Vanhoozer fremsetter for guddommelig handling. Derfor finnes det temaer i boken som berører spørsmål som ville vært interessante å tatt med, men som likevel ikke treffer helt i kjernen av mitt spørsmål. Jeg har valgt å fokusere på de delene av boken hvor han går spesifikt inn og definerer sin forståelse av Guds lidelse.

Hos Moltmann er det også enkelte temaer/spørsmål som er av betydning for Moltmanns teologi og forståelse av Guds lidelse, men som jeg likevel ikke har tatt med

⁴ Vanhoozer, Kevin. J. (2010). Cambridge University Press.



ettersom jeg har vurdert andre deler som mer sentrale, og ettersom jeg også har hatt et begrenset ordkrav å forholde meg til. Jeg har ikke undersøkt Moltmanns dialektiske tolkning av Jesu død og oppstandelse, ei heller den politiske og frigjøringssteologiske dimensjonen i hans arbeid med Guds lidelse. Jeg gir en kort redegjørelse for Hegels innflytelse på Moltmann men har valgt å ikke gi dette noe lengre diskusjon.

Hovedsakelig forsøker jeg å ta for med de temaene som både Vanhoozer og Moltmann tar opp i spørsmålet om Guds lidelse.

1.5 Forskningshistorie

1.5.1 Historisk utvikling

Frem til det attende århundre har guddommelig impassibility stått som den bærende læren i en relativt stødig tradisjon. De kristologiske stridighetene, særlig fordømmelsen av patripassiansime, monofysitisme og theopachitisme, vitner også om at kirken fulgte én kurs og lagde distinksjoner som var ment å være en beskyttelse mot enhver tilskrivning av lidelse/følelse til den guddommelige naturen.⁵

Fra og med opplysningstiden har debatten vært mindre ensrettet og fått sprikende utfall. Og siden slutten av det nittende århundre har en voksende konsensus vært at den tradisjonelle forståelsen som kirkefedrene postulerte, om at Gud er impassible, ikke lengre er mulig å forsvare. Isteden er den nye forståelsen at Gud må sies å være i stand til å lide, han er passible. Læren om Gud som uforanderlig og ute av stand til å lide har blitt byttet ut med læren om Gud som sensitiv, emosjonell og lidenskapelig.⁶

1.5.2 En ny ortodoksi

Historisk har dette skifte blitt knyttet til anglikanske teologer som Andrew M. Fairbairn og Bertrand R. Brasnett. På slutten av det nittende og begynnelsen av det tjuende århundre tok enda flere til ordet for å utvikle et dogme om guddommelig lidelse. Utover det tjuende århundre hadde guddommelig lidelse fått et så stort nedslagsfelt blant teologer⁷ at Ronald

⁵ Mozley 2014: 127.

⁶ T. G. Weinandy 2000: 1.

⁷ Moderne protestantiske teologer som holder fast ved en forståelse av Gud som passible er blant annet Karl Barth, Richard Bauckham, James Cone, Paul Fiddes, Robert Jenson, Eberhard Jüngel, Kazoh Kitamori, Jung Young



Goetz kalte dette «den nye ortodoksien».⁸ Utfordringer knyttet til bibeltekster som ser ut til å tilskrive Gud sterke emosjoner, samt spørsmål om Guds kjærlighet og guddommelig involvering i historien (særlig inkarnasjons-dogmet), har gjort at flere ser det som nært sagt umulig å snakke om Gud som impassible uten at dette fører til uforståelige motsetninger og inkonsistenser.

Mange stiller spørsmålstegn ved hvordan en 2000 år langt tradisjon tilsynelatende har skiftet på bare 100 år. Det er trolig flere grunner til dette, men jeg vil i det neste avsnittet trekke frem noen.

Weinandy forklarer at det først og fremst er menneskelig lidelse som har førte til at mange argumentere for en forståelse av Gud som passible. «God must be passible for he must not only be in the midst of human suffering, but he himself must also share in and partake of human suffering.»⁹ Nittenhundretalls optimismen døde, den ene krigen fulgte etter den andre og Auschwitz blir stående som kroneksemplet som har fått flere til å ta til orde for en Gud som i sin kjærlighet led sammen med alle de menneskene som led den forferdelig skjebne under nazistenes regime. Og det er nettopp Jürgen Moltmann som må sies å være den teologen som har vært mest fremtredende i å vise at Gud led sammen med menneskene som led i Auschwitz. Flere teologer hevdet at den eneste Gud som kunne aksepteres i møte med slik lidelse, den eneste Gud som «hadde plass» i Auschwitz, var en Gud som i sin kjærlighet og medlidenhet tok del i, identifiserte seg med, og led sammen med mennesker. Et kjent sitat fra et brev, skrevet av Dietrich Bonhoeffer fra et Nazi fengsel, lyder: «only the suffering God can help».¹⁰ Menneskelig lidelse står fortsatt som en svært viktig og fremtredende årsak til at mange mener at Gud lider. I møte lidelsens smertefulle tilstedeværelse, hendelser som Hiroshima, terrorangrepet på World Trade Center og tsunamien i Asia, svares det at Gud ikke står apatisk på sidelinjen og observerer disse lidelsene, men i stedet tar aktivt del i dem og på denne måten blir, med A.N. Whitehead's ord, «the great companion - the fellow sufferer who understands».¹¹

Lee, John Macquarrie, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Richard Swinburne, Alan Torrance, Thomas F. Torrance, Keith Ward, og Nicholas Wolterstorff. Se Gavriljuk 2006: 3.

⁸ Goetz selv stilte seg ikke bak denne nye ortodoksien. Se Gavriljuk 2006: 1; Goetz 1986.

⁹ T. G. Weinandy 2000: 2–3.

¹⁰ Smith 2012: 147.

¹¹ Bauckham 1984: 7.



Videre hevder mange moderne teologer at Bibelen selv impliserer guddommelig lidelse. Det bibelske vitnesbyrdet viser en personlig og kjærlig Gud, som elsker mennesker og som griper inn i historien. Det hevdes følgelig at gamle testamentets Gud er en Gud med sterke følelser: en kjærlig Gud, en Gud som sørger, en Gud som er vred, en Gud som angrer og en Gud som har medfølelse.¹² At det gamle testamentet skildrer Gud på disse måtene har fått mange moderne teologer til å konkludere at Gud må være påvirkelig, foranderlig og følgelig passible. Det argumenteres at dersom Gud og mennesker eksisterer i en ekte og genuin relasjon, dersom Gud faktisk griper inn og aktivt handler i historien, og dersom Gud er kjærlighet, så må dette bety at Gud med nødvendighet må lide. Det er ikke bare Gud som aktivt virker og handler inn i historien, men historien virker på, handler på og forandrer også Gud.¹³ Sammenhengende med dette er også en forståelse av kjærlighet som noe som er uløselig bundet sammen med lidelse. Det hevdes at kjærligheten er iboende sårbar, at den åpner seg opp mot den andre og dermed åpner opp muligheten for å bli påvirket og såret. Dermed, skal Gud være i stand til å elske så må han også være i stand til å lide.

Ut over dette kan vi også nevne den filosofisk-teologiske utviklingen (Schleiermacher), som på mange måter åpnet opp for en bortgang fra klassisk teisme. Senere kom Feuerbach med sin projiseringsteori som satte radikale spørsmål ved hele den kristne tro og dermed ethvert dogme.¹⁴ Og ikke minst Adolf von Harnack's *History of Dogma*. Harnack fremsatte det som av mange omtales som «Teorien om teologiens fall inn i Hellenismen».¹⁵ Harnack mente at kristen teologi fra oldkirken av var sterkt preget av gresk filosofisk tenkning, spesielt platonismen. Det greske gudebilde forsto guddommen som fullstendig løsrevet og adskilt fra den menneskelige tilstanden, ute av stand til å påvirkes av noe eksternt og dermed ute av stand til å gjennomgå lidelse. Aksiomatisk for guddommen var guddommelig *apatheia* (d.e. fravær av *pathos*; lidelse). Harnacks teori var at de kristne kirkefedrene ukritisk tok til seg denne gresk/hellenistiske forståelsen av gud i sin egen forståelse av Gud, men at dette gudebilde i virkeligheten står i skarp kontrast til Bibelens åpenbaring av hvem og hvordan Gud er. Flere teologer har i senere tid også rettet denne kritikken mot oldkirken.¹⁶ Som et

¹² Tekster som tilskriver Gud slike menneskelige følelser omtales gjerne som *antropomorfe* tekster, menneskelig (*anthropos*) form (*morphe*). Vanhoozer 2010: 60.

¹³ T. G. Weinandy 2000: 8.

¹⁴ Culver 1998: 8.

¹⁵ Gavriljuk 2006: 5.

¹⁶ Den ortodokse teologen og kirkehistorikeren Paul L. Gavriljuk tar imidlertid et oppgjør med denne teorien. Vi skal komme innom dette oppgjøret senere i avhandlingen.



løsningsforslag har flere forsøk å løsrive seg fra det de oppfatter som en hellenisert teologi, altså ta avstand fra en del av kirkefedrenes lære, og i stede fremsette en lære om Gud som lidende og i stand til å oppleve/erfare følelser.

1.5.3 En ny «ny ortodoksi»

Det teologiske landskapet har skiftet på nytt og den nye ortodoksien har begynt å slå noen sprekker. Flere har reist kritiske spørsmål og undret seg over om ikke guddommelig lidelse også fører med seg guddommelig hjelpeløshet, eller om ikke guddommelig lidelse i noe forstand også ender opp med å glorifisere lidelse. Mange teologer vegrer seg for å snakke om lidelse i Gud, i frykt for at dette vil kreve at en må oppgi tanken om Guds «wholly otherness» og transendens. Også Harnacks helleniseringsteori har blitt satt under press, og flere teologer forsøker nå å forsvare arven fra oldkirken, ved å hevde at oldkirkefedrene ikke var så preget av gresk/hellenistisk filosofi som man har antatt, og heller ikke var så i utakt med det bibelske vitnesbyrdet slik mange mener. Den nye ortodoksien har altså blitt satt på prøve, og i dag tar stadig flere til orde for en ny (les: gammel) «ny ortodoksi».¹⁷

1.5.4 Passibilister og impassibilister

Ut ifra de årsakene vi har sett på så langt ser vi at passibilister og impassibilister både tolker arven fra kirkefedrene ulikt, tolker bibeltekster ulikt og legger forskjellige meninger i begreper som kjærlighet og lidelse. Tross ulike tanker om Gud og hva kjærligheten innebærer er likevel alle samstemte om at Gud er kjærlig(het). På bakgrunn av dette kan vi med Weinandy si: «if there is a conflict between God being loving and being impassible, it is impassibility that must be modified or rejected.»¹⁸ Passibilister hevder at en Gud som ikke kan lide er en apatisk Gud som heller ikke kan elske, kjenne medfølelse eller stå i en genuin relasjon med verden. Fordi Gud er kjærlighet konkluderes det dermed at Gud må lide, han må være passible. Mange passibilister ser Jesu lidelse på korset som det høyeste uttrykket for Guds kjærlighet. En tolkning som har fått stor plass i akademisk teologi er tanken om at korset ikke barer viser til en lidelse i Sønnen, men representerer en evig aktualitet i det guddommelige vesenet, nemlig den guddommelige lidelsen.¹⁹

¹⁷ Hill 2015

¹⁸ T. G. Weinandy 2000: 14.

¹⁹ Mozley 2014: 153.



Impassibilistene hevder på sin side at Gud ikke trenger å lide for å elske mennesker slik som han gjør. Deres kritikk er at passibilistene misforstår begrepene impassibility og apatheia. Impassibilistene hevder at det nettopp er fordi Gud er impassible at han i sitt vesen er kjærlighet og kan elske mennesker slik han gjør. Videre legger mange impassibilister fokus på at Gud er absolutt perfekt og alltid, over alt, til enhver tid den han er. Gud er i sitt vesen ren aktualitet (*actus purus*), han har ikke noe potensielt i seg som kan aktiveres eller aktualiseres ved en ytre hendelse som virker på eller handler på han. Og, «å lide» forstås nettopp som å være en passiv mottaker av noe eller noens handling. Gud kan heller ikke forandres, ettersom en forandring i Gud vil implisere at Gud kan bli noe han nå ikke er.²⁰ Lidelse oppfattes som en forandring, fordi dette implisere at Gud går fra én følelsestilstand til en annen. Impassibilister trekker videre frem at dersom Gud var i stand til å lide så ville han ikke lengre være fullkomment god, ettersom et element av ondskap (lidelse) ville være en del av hans natur.²¹ Dette kommer særlig frem hos David Bentley Hart som mener at dersom Guds kjærlighet og godhet på noe som helst måte kan bli positivt påvirket av synd, lidelse og ondskap, så vil synd, lidelse og ondskap alltid i noe forstand være en del av Guds vesen.²² På bakgrunn av dette ser vi at lidelse blir en umulighet for Gud.

Vi har nå sett hvordan denne debatten deler seg i to klare retninger. Passibilister hevder at Gud lider, impassibilister hevder at Gud ikke kan lide. Begge retningene ønsker å sammenholde at Gud er en kjærlig Gud. Videre i hoveddelen av oppgaven skal vi se på hvordan de to figurantene argumenterer for sine ståsteder og hva de lærer om Guds forhold til lidelse og om Jesu lidelser på korset.

1.5.5 Aktualisering

Som vi nå har sett er spørsmålet om Guds lidelse ikke et nytt tema i teologien. Det er skrevet utførlig om dette fra mange teologiske hold. Jeg håper likevel at denne oppgaven, ved å sammenlikne Moltmann og Vanhoozer, kan tilføre noe nytt. Moltmann er grundig behandlet, valget av han baserer seg derfor på at han er den jeg opplevde mest treffende og spennende å sammenligne oppimot Vanhoozer. Etter egne undersøkelser har jeg ikke kommet over noen avhandling eller oppgave som sammenlikner Moltmann og Vanhoozer med tanke på denne

²⁰ Smith 2012: 153.

²¹ Mozley 2014: 168.

²² Hart 2017: 53; Hart 2003: 165.



oppgavens problemstilling. At Vanhoozer er relativt lite behandlet er også en sterk motivasjon for å velge av han som figurant. Personlig er jeg veldig fasinert av Vanhoozer som teolog, og mener han fremviser en selvstendighet og kreativitet i det han skriver. Håpet for dette valget er å gi oppmerksomhet til en teolog jeg mener er vel verdt å lytte til.



2 Jürgen Moltmann – passibility

2.1 Introduksjon

I dette kapittelet skal jeg undersøke Moltmanns korsteologi, hans kritikk av oldkirken og impassibility-dogmet, og hans alternativ til oldkirkens lære. Jeg har valgt ut *The Crucified God* som kildemateriale for fremstillingen av Moltmanns forståelse av Guds lidelse ettersom dette er en av de bøkene som i størst grad berører dette temaet. Jeg kommer også til å benytte noe stoff fra *The Trinity and the Kingdom of God* ettersom Moltmann i denne gjør rede for sin forståelse av Treenigheten, Guds passions, og relasjonen mellom Gud og verden. Dette er viktige berøringspunkter for hans forståelse av Guds lidelse.²³

2.1.1 Jürgen Moltmann

Moltmann har blitt tydelig identifisert med forkjemperne for den lidende Gud, og blir i denne sammenhengen ofte sitert og gjengitt. Han var den første til å anvende den hjerteskjærende holocaust fortellingen, fra Elie Wiesel's bok *Night*, om den jødiske gutten som sammen med to menn henges av nazister i leiren Buna.²⁴ Denne fortellingen har senere blitt gjengitt i en rekke artikler og bøker som behandler debatten. Vi tar oss plass til et utdrag, ettersom dette for Moltmann har vært en fortelling av sjelsettende karakter.

«The SS hanged two Jewish men and a youth in front of the whole camp. The men died quickly, but the death throes of the youth lasted for half an hour. 'Where is God? Where is he?' someone asked behind me. As the youth still hung in torment in the noose after a long time, I heard the man call again, 'Where is God now?' And I heard a voice in myself answer: 'Where is he? He is here. He is hanging there on the gallows.»²⁵

Sammen med egne opplevelser som krigsfange forklarer Moltmann at denne tilstedeværelsen og virkeligheten av menneskelig lidelse har vært med på å forme hans teologi og forståelse av Gud som den lidende og som menneskenes medlider.

²³ Jeg vil utdype mer om valg av litteratur lengre nede i kapittelet.

²⁴ Moltmann plasserer det feilaktig i Auschwitz. T. G. Weinandy 2001: 36.

²⁵ Moltmann 2015: 410.



Jürgen Moltmann (født 8.april 1926 i Hamburg) er emirert professor i protestantisk teologi ved Eberhards-Karls-Universität i Tübingen. Selv beskriver Moltmann at han vokste opp i et sekulært hjem uten noe særlig kristen innflytelse.²⁶ Det var ikke før han selv, under andre verdenskrig, satt som krigsfange i en Engelsk leir at han for første gang leste Det Nye Testamentet og Salmenes Bok.²⁷ Moltmann knytter den primære kilden til sin teologi til disse første opplevelsene han fikk av Gud mens han satt som krigsfange. Dette var opplevelser av Gud både som kilden til håp, og som den Gud som var til stede i lidelser.²⁸ Disse opplevelsene, så vel som historiene til andre krigsofre, har preget Moltmanns teologi i stor grad, og det er nyttig å se hans teologi i sammenheng med hans livshistorie.

Da krigen var over, vendte Moltmann tilbake til sitt hjem i Hamburg og bestemte seg for å studere teologi. Og i 1952 fullførte han sin doktorgrad ved Universitetet i Göttingen. Senere har han skrevet en rekke bøker og arbeidet med teologi ved flere universiteter før han til sist kom til Universitetet i Tübingen.²⁹ Moltmann ble først kjent etter at han gav ut boken *Theology of Hope* (1964). Håp for fremtiden basert på Kristi kors og oppstandelse er det fremtreende temaet gjennom hele Moltmanns teologi, og mange indentifiserer han nettopp med «håpsteologi».³⁰ Denne boken og senere verker har siden gjort Moltmann til en av de mest leste teologene i andre halvdel av det tjuende århundre³¹ og har preget teologer i flere deler av verden, vestlig så vel som ikke-vestlig.

Som tidlig student brukte Moltmann mye tid på Karl Barths teologi, men ble senere svært kritisk til en del av den, særlig hans neglisjering av historie og eskatologi (to ting som for Moltmann selv ble av stor betydning).³² Moltmann fulgte senere i retning av flere av sine lærere ved Göttingen, derav bla. Otto Weber, Ernst Wolf, Hans Joachim Iwand, Gerhard von Rad og Ernst Käsemann. Fra Weber, A. A. Van Ruler og J. C. Hoekendijk fikk Moltmann det eskatologiske perspektivet om kirkens universelle oppdrag på vei mot Guds kommende rike. Teologer som Bonhoeffer og Wolf var med å forme hans vektlegging av kirkens rolle og deltakelse i samfunnets sosiale og etiske utfordringer, så vel som politikk. Senere ble også

²⁶ Giffordlectures: 2021.

²⁷ Moltmann 2015: ix.

²⁸ Bauckham 1995: 1.

²⁹ Wuppertal, Bonn University og Universitetet i Tübingen.

³⁰ Olson & Grenz 1992: 172.

³¹ Giffordlectures: 2021.

³² Olson & Grenz 1992: 173.



Moltmann influert av Hegel,³³ som sammen med Iwand bidro til å forme Moltmanns dialektiske tolkning av korset og oppstandelsen. Moltmann leste og ble også inspirert av den jødiske marxisten Ernst Bloch, og Moltmanns *Theology of Hope* er på mange måter en teologisk parallell til Bloch's philosophy of hope.³⁴

The Crucified God er en av Moltmanns mest sentrale bøker når det kommer til Guds lidelse. Moltmann forsøker i denne å etablere «a theology of the cross», en teologi som skal ha den korsfestede Kristus som primærkriterie for alle teologiske konsepter og idéer.

Fokuset i *The Crucified God* (CG)³⁵ må ses i sammenheng med bøkene hans *Theology of Hope* og *The Church in the Power of the Spirit* (1975). Disse bøkene representerer nemlig tre kompletterende perspektiver på kristen teologi. I *Theology of Hope* blir den oppstandne Kristus forstått i et eskatologisk perspektiv, fortolket gjennom temaer som dialektisk løfte, håp og oppdrag. For Moltmann handler ikke håp og eskatologi bare om et fremtidig himmelhåp, men det har en sterk dennesidig undertone. Han mener det er håp i fortvilelse som gir liv til den etisk-politiske dimensjonen i teologien, og at kirkens og teologiens oppdrag er å delta i Guds forløsende arbeid her og nå.³⁶ I CG forsøker Moltmann å grunnfeste håpet i korset, i lys av den tilstedeværende lidelsen i verden. Her fortolkes korset gjennom temaer som dialektisk kjærlighet, lidelse og solidaritet. Moltmann forklarer selv at CG ikke er et steg tilbake, fra oppstandelse til død, men at den simplethen er håpsteologiens reverserte side. Håpet starter ved den oppstandne Kristus, og CG forsøke å undersøke korset til den oppstandne.³⁷ I *The Church in the Power of the Spirit*, er fokuset Ånden og kirken som, ved å fylle denne gudsforlatte verden med Guds nærvær, skal forvandle verden og bevege den mot en

³³ Flere hevder at Moltmann er influert av Hegels filosofi (i det minste deler av den). Bauckham nevner dette i noen forbindelser, men har ikke noe kapittel eller lengre diskusjon om denne innflytelsen. John Bechtold mener undersøkelser av filosofisk innflytelse er en mangelvare i Moltmann-forskningen. Han har selv skrevet PhD om Moltmanns lesning av Hegels filosofi. Han skriver at forholdet mellom Hegel og Moltmann er komplisert og at Moltmann selv aldri har klassifisert seg som Hegelianer. Likevel argumentere han for at Moltmanns forståelse av skapelse, eskatologi og den sosiale Treenigheten, samt hans vektlegging av historie og dialektikk, viser en særlig innflytelse fra Hegel. Bechtold 2018: 42–44. Bentley Hart hevder Moltmanns radikale tolkning av Rahners regel kommer av en slags anvendelse (og omkristning) av Hegels trinitariske filosofi. Hart 2017: 49. Vanhoozer hevder passibilisters fokus på korset som en effektivering/konstituering av Guds vesen også viser en Hegelinisering av teologien. Vanhoozer 2010: 458.

³⁴ Bauckham 1995: 1–2.

³⁵ Jeg bruker denne forkortelsen gjennom resten av avhandlingen.

³⁶ Bechtold 2018: 96–97.

³⁷ Moltmann 2015: xxiv–xxv.



oppløsning av dialektikken. Denne oppløsningen får sin fulle realisering i det kommende Guds rike når hele verden blir forvandlet i samsvar med Jesu oppstandelse.³⁸

2.2 Korsets teologi

I *The Trinity and the Kingdom of God* stiller Moltmann følgende spørsmål: «How can Christian faith understand Christ's passion as being the revelation of God, if the deity cannot suffer?»³⁹ Richard Bauckham, som har skrevet utførlig om Moltmanns teologi, gir i sin bok *The Theology of Jürgen Moltmann* på mange måter det samlende svaret for Moltmann: «Only if we can say that God himself was involved in the suffering of Christ on the cross can we do justice to the place of the cross in Christian faith.»⁴⁰ Moltmann ønsker å snakke om Gud som en lidende Gud: «Christian theology must think of God's being in suffering and dying and finally in the death of Jesus, if it is not to surrender itself and lose its identity.»⁴¹ Moltmann gir følgelig slipp på Guds impassibilitet, og ønsker i stede å snakke om Guds passibilitet, i CG ser vi tre grunner til dette:⁴²

For det første (1) ønsker Moltmann å utvikle en kors-sentrert teologi (i betydningen av Luthers *theologia crucis*, i følge Moltmann selv), som skal ha korset som formelt og materielt førsteprinsipp for alle teologiske utledninger. Dvs. en teologi som har korset som målestokk og test for alt som påberoper seg å være kristent. For Moltmann er det som blir stående i møte med den korsfestede Jesu ansikt, sann kristen teologi. Moltmann understreker at dette også må gjelde for det vi sier og lærer om Gud. Dette viser hvordan korset for Moltmann blir den plassen hvor Gud på en særlig måte blir åpenbart. Sann kristen teologi må gjøre Jesus sin opplevelse av Gud på korset til utgangspunkt for alle ideer om Gud. Moltmann skriver i innledningen til CG:

«... instead of asking just what God means for us human beings in the cross of Christ, I asked too what this human cross of Christ means for God. I found the answer in the idea of God's

³⁸ Bauckham 1995: 5.

³⁹ Moltmann 2005: 21.

⁴⁰ Bauckham 1995: 47.

⁴¹ Moltmann 2015: 311.

⁴² Bauckham 1995: 47.



passion, which reveals itself in the passion of Christ. What is manifested in the cross is God's suffering of a passionate love for his lost creatures, a suffering prepared for sacrifice.»⁴³

I kirken har man behandlet korset og oppstandelsen under rubrikken soteriologi, men Moltmann vil lengre enn dette og mener at det trengs en revolusjon i hvordan vi utleder og forstår konseptet Gud. Korset kan ikke begrenses til soteriologien, men må med i utviklingen av en forståelse av Gud selv. Derfor må vi spørre «[w]hat does the cross of Jesus mean for God himself?» og «[w]ho is God in the cross of the Christ who is abandoned by God?»⁴⁴ Moltmann ønsker med dette en revolusjon når det gjelder teologiens epistemologi og måten vi forstår Gud på. Han har en brodd mot klassisk teisme og kritiserer oldkirken for å ha nedarvet en gresk filosofisk forståelse av Gud som ikke passer med det bibelske vitnesbyrdet om hvem Gud er og hvordan han handler i historien, da særlig på korset.⁴⁵ Det er særlig det Greske 'apatiaksiomet'⁴⁶ som blir problematisk for Moltmann. Gresk *apatheia* svarer til guddommens essensielle ikke-lidelse (incapacity for suffering). Moltmann hevder at teologer helt fra den hellenistiske tiden har forsøkt å fastholde både 'apatiaksiomet' og Jesu lidelsesnarrativ, men at dette kun fører til at man reiser en intellektuell barriere hvor man ende opp med å snakke motstridende om lidelsen på korset.⁴⁷ Moltmann mener at dersom vi skal greie å utvikle en konsistent teologi så må vi slutte å anvende 'apatiaksiomet' som startpunkt for en lære om Gud, og i stede starte «from the axiom of God's passion».⁴⁸

Den andre (2) grunnen for alt Moltmann ønsker å snakke om en lidende Gud er hans forståelse av Guds kjærlighet. Den gresk filosofiske/metafysiske teismen utelukker, i følge Moltmann, all form for gjensidighet i Guds kjærlighet til verden. Dvs. Gud kan ikke på noen måte bli påvirket av objektet for hans kjærlighet. Gud kan ikke lide «effekten» av en ytre handling gjort av f.eks. mennesker. Moltmann tar ett oppgjør med denne forståelse av kjærlighet. Han hevder at denne teismens Gud i sitt vesen er svært fattig og at denne typen

⁴³ Moltmann 2015: xiii.

⁴⁴ Moltmann 2015: xxiii, 287.

⁴⁵ Moltmann 2015: 310–311.

⁴⁶ Moltmann bruker denne betegnelsen om impassibility-dogmet. Jeg kommer til å bruke 'apatiaksiomet' i fremstillingen av Moltmann, samt i drøfting og konklusjon når jeg fremstiller Moltmanns «stemme». Ellers i oppgaven vil jeg bruke begrepet impassibility eller impassibility-dogmet.

⁴⁷ Moltmann 2015: 335.

⁴⁸ Moltmann 2005: 22.



kjærlighet representerer en mangel (heller enn en perfeksjon slik det var for de greske filosofene) i Gud.⁴⁹ Han skriver:

«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 (...) And because he is so completely insensitive, he cannot be affected or shaken by anything. He cannot weep, for he has no tears. But the one who cannot suffer cannot love either. So he is also a loveless being.»⁵⁰

Moltmann forstår på sin side Guds kjærlighet som *pathos*, som noe som innebærer både medfølelse og lidelse. Kjærligheten er ikke bare en handling rettet mot noen andre, men det innebærer også en involvering (med andre) hvor man blir berørt og påvirket selv.⁵¹ Fordi Gud er kjærlighet (1. Joh 4:8) kan han ikke være teismens apatiske, statiske og impassible Gud, men må i stede være i stand til å lide som følger av hans kjærlighet. Guds kjærlighet viser seg i at han tar mennesker så på alvor at han lider følgene av handlingene deres. Gud er interessert i mennesker «to the point of suffering.»⁵²

Til sist (3) må Moltmanns ønske om å snakke om en lidende Gud ses i sammenheng med lidelsens problem. Moltmann mener at Jesu lidelse på korset bare kan forstås eller forklares ved hjelp av spørsmålet om teodicé. Moltmann forsøker nemlig å utvikle en forståelse av Gud som skal gi et «svar» på, eller snarere en protest mot, lidelsen. Moltmann hevder, i møte med lidelsens problem, at dersom Gud ikke skal ende opp med å fungere som en rettferdiggjørelse for uskyldig lidelse, så kreves det et opprør mot ham.⁵³ Dette opprøret er det Moltmann forstår som protestateisme⁵⁴ eller «metaphysical rebellion» (et begrep han henter fra Albert Camus).

Men Moltmann mener at verken teisme eller protestateisme kommer til rette med lidelsen ettersom de begge behandler Gud og lidelse som motsetninger. Moltmann mener at ateismens protest mot teismens Gud er berettiget, men at ateismen likevel ikke kommer i

⁴⁹ Bauckham 1995: 49.

⁵⁰ Moltmann 2015: 323–324.

⁵¹ Moltmann 2015: 337.

⁵² Moltmann 2015: 405.

⁵³ Bauckham 1995: 50.

⁵⁴ Moltmann mener en klassisk forståelse av protestateisme kan hentes fra Ivan Karamazov sin uttalelse i Dostojevskijs roman *Brødrene Karamazov* (1880): «I accept God, understand that, but I cannot accept the world he has made.» Det er ikke så mye spørsmålet om Guds eksistens, men heller spørsmålet om Guds godhet og rettferdighet i møte med verdens lidelser som ligger til grunn. Se Moltmann 2015: 321.



mål. Ateismens opprør mot teisme forutsetter nemlig at det finnes en guddom, en autoritet som er ansvarlig for at verden er slik som den er.⁵⁵ [A]theism demonstrates itself to be the brother of theism. (...) It is the inescapable antithesis of theism.»⁵⁶

Moltmann ønsker en vei som går forbi både metafysisk teisme og protestateisme, som verken undertrykker eller unngår lidelsens problem. Denne veien finner han i en korsteologi som forstår Gud:

«as the suffering God in the suffering of Christ and which cries out with the godforsaken God, 'My God, why have you forsaken me?' For this theology, God and suffering are no longer contradictions, as in theism and atheism, but God's being is in suffering and the suffering is in God's being itself, because God is love.»⁵⁷

Bare på bakgrunn av denne forståelse kan også korset fungere som en protest mot lidelsen i menneskets historie.

Moltmann er likevel forsiktig med å bruke Guds lidelse som et svar på, eller en rettferdiggjørelse for de lidelsene som mennesker opplever. Moltmann hevder at Bibelens kjærlige Gud ikke kan forklares eller forstås som impassible i møte med lidelsene til den verden han elsker, men Moltmann gjør likevel ikke denne forståelsen til et svar eller argument for det faktum at lidelsen finnes.⁵⁸ Men teodicé spørsmålet er likevel nøkkelen til å forstå hele bredden av hvilken betydning korset har for mennesker. For Moltmann er det kun når teologien har undersøkt og forstått hva som foregikk mellom Faderen og Sønnen på korset, at den kan snakke om «the significance of this God for those who suffer and protest at the history of the world.»⁵⁹

2.2.1 Kritikken av oldkirken og impassibilitets-dogmet

Når vi skal forstå Moltmanns tanker om Gud som lidende, så er det viktig å skjelne mellom hans forståelse av oldkirken og hans alternativ til oldkirkens lære, dvs. hans løsning av det han

⁵⁵ Moltmann 2015: 322.

⁵⁶ Moltmann 2015: 322.

⁵⁷ Moltmann 2015: 332.

⁵⁸ Bauckham 1995: 51.

⁵⁹ Moltmann 2015: 332.



oppfatter som oldkirkens «problem». Vi starter med å se på kritikken Moltmann reiser mot oldkirken, før vi beveger oss mot løsningen.

Moltmann kjøper på mange måter Adolf von Harnacks (1851-1930) teori, og hevder følgelig at oldkirkens teologi gjennomgikk en hellenisering hvor kirkefedrene overtok en gresk filosofisk forståelse av Gud.⁶⁰ Han forklarer at denne filosofiske/metafysiske teologien utleder Guds vesen med hensyn til en forståelse av mennesket som endelig, forbigående, kontingent og dødelig. Dette er fordi eksistensen av en kontingent og endelig væren umiddelbart reiser spørsmålet om en nødvendig, uendelig og udødelig væren.⁶¹ Å utlede Guds vesen og attributter med hensyn til menneske fosterer følgelig ett spesifikt konsept av Gud og hvordan han i sitt vesen er, jf. klassisk teisme.⁶²

«As the nature of divine being is conceived of for the sake of finite being, it must embrace all the determinations of finite being and exclude those determinations which are directed against being. Otherwise finite being could not find support and stay against the threatening nothingness of death, suffering and chaos in the divine being. Death, suffering and mortality must therefore be excluded from the divine being.»⁶³

Med dette kan vi si at Moltmann hevder at oldkirken forsto Gud og det skapte som konkurrerende virkeligheter. I en slik forståelse blir Gud forstått i motsetninger til det skapte. Attributter som tilskrives Gud blir utviklet som negasjoner av menneskelige attributter, følgelig kan ikke Gud lide eller dø, Gud er impassible. Veien videre til kristologien er når dette konseptet av Gud overføres til Jesus. Moltmann hevder at når attributtene som henger ved dette konseptet av Gud appliseres på Jesus, hans liv og særlig hans død, oppstår problemene som kristologien gjennom hele kirkens historie har kjempet med.⁶⁴

Som følger av at oldkirken nedarvet denne gresk hellenistiske forståelsen av det guddommelige og det skapte oppsto det nemlig en intellektuell barriere i henhold til forståelsen av Jesus som sann Gud og sant menneske, og ikke minst hans lidelse og død.⁶⁵

⁶⁰ Han tilsidesetter riktignok Origenes som et unntak, og hevder at ha var den eneste blant de Greske og Latinske fedrene som våget å snakke «theologically about 'God's suffering'». Moltmann 2005: 23–24.

⁶¹ Moltmann 2015: 121.

⁶² Moltmann 2015: 122.

⁶³ Moltmann 2015: 310.

⁶⁴ Moltmann 2015: 122.

⁶⁵ Moltmann 2015: 333.



Moltmann hevder at oldkirken forsøkte å bevare både apatiaksiomet, og Kristi lidelsesnarrativ, men at de ved dette simpelthen har *lagt sammen* apatiaksiomet og sentrale deler av evangeliet (lidelsen). Dette førte til at de måtte snakke motstridende om «the sufferings of the God who cannot suffer.»⁶⁶ Moltmann viser blant annet til utsagn fra Ireneus (*Deus impassibilis* has become *passibilis*), Meliton av Sardes (the One who cannot suffer, suffers) og Gregory av Thaumaturgus (the Suffering of Him who cannot suffer).⁶⁷

Moltmann mener denne intellektuelle barrieren førte til læren om Jesu to naturer. Læren var nemlig et forsøk på å forstå foreningen av de to naturene i personen Jesus Kristus. Den ble fremsatt både for å bevare dette helleniserte verdensbilde/gudebilde, men også for å bevare frelseshåpet. Det var nemlig en intellektuell barriere også med hensyn til soteriologien: hvor kan forgjengelige og dødelige mennesker finne frelse, hvis ikke i den guddommelige deltakelsen, i uforgjengeligheten og udødeligheten? Håpet for frelsen var deltakelse i Guds evige liv, en frelse som ville innbefatte udødelighet, uforgjengelighet og følgelig impassibilitet. Moltmann viser til Athanasius i denne sammenhengen: «God became man that men might participate in God.»⁶⁸

Moltmann mener, på bakgrunn av dette (det hellenistiske gudskonseptet og soteriologien), at oldkirkens kristologi kom veldig nær doketisme, hvorav Jesus bare tilsynelatende led og døde.⁶⁹ På grunn av den intellektuelle barrieren var det ikke mulig å erkjenne Jesu lidelse på korset som en hendelse som rammet Gud. Dermed forsto man Jesu lidelse og død på korset som en hendelse som kun påvirket hans menneskelige natur, mens den guddommelige naturen forble upåvirket. Ved dette klarte man følgelig ikke å opprettholde enheten i personen.⁷⁰ Moltmann hevder at selv Kyrill av Alexandria (som mer en noen andre understreket personenheten) ikke klarte å unngå denne «feilen». Ettersom Kyrill hold fast ved personenhet, mener Moltmann at han var nødt til å tilskrive Jesu rop på korset til hele, den guddommelige og menneskelige, personen. Men, skriver Moltmann: «Cyril cannot

⁶⁶ Moltmann 2005: 22.

⁶⁷ Moltmann 2005: 22, 226.

⁶⁸ Moltmann 2015: 334.

⁶⁹ Moltmann 2015: 123, 333.

⁷⁰ Moltmann hevder at det etter hvert kom et kristologisk «angrep» på apatiaksiomet. Han viser til theopaschite-debatten og formuleringen 'One of the holy Trinity suffered in the flesh' som kom som følger av denne. Men Moltmann mener dette kristologiske angrepet ikke gikk noe lengre, og at formuleringen ble avvist. Det kan virke som at Moltmann har en brodd mot den Khalkedonske bekjennelse og konsilet i Konstantinopel i 553. Bauckham skriver at formuleringen *ikke* ble avvist, men faktisk godkjent ved konsilet i Konstantinopel. Han hevder mange moderne teologer ser Khalkedon som konklusjonen på de kristologiske debattene og dermed neglisjerer viktigheten av theopaschite-debatten. Se Bauckham 1995: 61 og Moltmann 2015: 335–336.



manage that. Certainly, it is Christ who says that, but it is not his own personal and human need that leads him to it.»⁷¹ Moltmann mener Kyrill dermed fortolket Jesu «forlatelsesrop» ikke som et rop for Jesus selv, men som et rop på vegne av menneskene.⁷²

2.3 Moltmanns løsning

2.3.1 Alternativ til oldkirkens lære

Moltmann vender seg mot oldkirkens kristologi og stiller spørsmåltegn ved både gudebilde og oppløsingen av den hypostatiske unionen i lidelsen på korset. For Moltmann er problemet med det teistiske konsept om Gud at det ikke kan romme Kristus eller yte rettferdighet overfor korshendelsen slik den blir beskrevet. Han spør, med bakgrunn i oldkirkens kristologi (som jeg skisserte i forrige kapittel), om det virkelig var nødvendig for oldkirken å fraskrive Gud all lidelse, og oppløse personunionen på korset. Moltmanns svar er at dette ikke var nødvendig. Dette utleder han under tre punkter:

For det første stiller Moltmann spørsmålstegn ved Guds uforanderlighet. Han gir Nikea rett i sitt motsvar mot Arius, Gud kan ikke forandres, men vil likevel utfordre hvordan Guds uforanderlighet forstås.⁷³ Han mener at utsagnet om Gud som uforanderlig ikke må forstås i absolutte termer. Gud er ikke foranderlig slik som en skapning (eks menneske) er foranderlig, men dette er ikke ensbetydende med at Gud overhodet ikke kan forandre seg. Uforanderligheten ligger i at Gud ikke er under noen begrensing fra det som ikke er Gud. Selv om det skulle vise seg at Gud ikke på en passiv måte kan forandres av noe utenfor seg selv, så betyr ikke dette at Gud ikke er fri til å forandre *seg selv* om han ønsker det, eller til og med fri til å la seg forandre av andre om han også ønsker det. Gud er ikke iboende uforanderlig. Han kan, etter sin egen vilje, tillate seg å forandres, både av seg selv og av andre. Moltmann konkluderer med, at en relativ oppfatning av Gud som uforanderlig, ikke trenger å føre til en påstand om absolutt og iboende uforanderlighet for Gud.⁷⁴

Videre kritiserer Moltmann oldkirken for at de kun så ett alternativ til lidelse, nemlig *ikke-lidelse*. Moltmann vil utfordre dette. Han mener at *apatheia* i kristen teologi ikke viser til en betegnelse av at Gud overhodet ikke kan lide, men at det bare viser til at Gud ikke er utsatt

⁷¹ Moltmann 2015: 335.

⁷² Moltmann 2015: 335.

⁷³ Moltmann 2015: 336.

⁷⁴ Moltmann 2015: 336–337.



for lidelse på samme måte som mennesker.⁷⁵ Han mener at utsagnet ikke egentlig er et aksiom, men i stedet viser til en sammenlikning mellom Gud og mennesker. «It does not exclude the deduction that in another respect God certainly can and does suffer.»⁷⁶ Det finnes nemlig andre former for lidelse som kan plasseres mellom ufrivillig lidelse og fullstendig mangel på lidelse. Denne lidelsen kaller Moltmann *aktiv* lidelse, eller «the suffering of love». Det er den typen lidelse hvor man frivillig åpner seg for muligheten til å bli påvirket av noen andre. Det er kjærlighetens pris, og siden Gud er kjærlighet så er han også i stand til å lide.

«Where God incapable of suffering in any respect, and therefore in an absolute sense, then he would also be incapable of love. If love is the acceptance of the other without regard to one's own well-being, then it contains within itself the possibility of sharing in suffering and freedom to suffer as a result of the otherness of the other. Incapability of suffering in this sense would contradict the fundamental Christian assertion that God is love, which in principle broke the spell of the Aristotelian doctrine of God.»⁷⁷

Videre er Moltmann også i tvil om hvorvidt man kan fastholde soteriologien hvis man kun kan snakke om Gud og dermed frelsens innhold ut ifra negasjoner. Fordi foranderlighet, forgjengelighet og dødelighet oppfattes som ondt, som noe man ønsker å bli fri ifra, beskrives frelsen i negasjoner av disse attributtene. Men hvis frelsen bare beskrives som det som er «wholly other» fra den nåværende tilstanden, og det ikke gis noe videre informasjon om innholdet i disse tilstandene, vil ikke dette oppfattes særlig ønskelig, men tvert om som noe skremmende og kjedelig, sier Moltmann. Han mener vi må forbi distinksjonen mellom Gud og det skapte, når vi taler om frelsen, og i stedet inn i det spesielle forholdet mellom Gud

⁷⁵ Bakgrunnen for denne kritikken er Moltmann som hevder at tidlig kristendom (jeg antar han mener den patristiske perioden), pga. dens hellenistiske påvirkning, forsto *apatheia* som et metafysisk aksiom (dvs. som tilstanden av å være ute av stand til å påvirkes av ytre faktorer, ute av stand til å lide), men at denne forståelsen er feil. Moltmann skriver: «An examination of the discussion of apatheia in ancient Greece, Judaism and Christianity shows that apatheia does not mean the petrification of men, nor does it denote those symptoms of illness which are today described as apathy, indifference and alienation. Rather, it denotes the freedom of man and his superiority to the world in corresponding to the perfect, all-sufficient freedom of the Godhead.» Moltmanns poeng er at *pathos* kun viser til lyster og tvang, mens *apatheia* hovedsakelig viser til frihet. Dermed viser ikke *apatheia* til tilstanden av å være fullstendig ut av stand til å påvirkes, lide eller føle, men til muligheten av å både påvirkes, lide og elske ut av *frihet* (activ suffering, suffering of passionate love). Se Moltmann 2015: 401–403 og Moltmann 2005: 23.

⁷⁶ Moltmann 2005: 23.

⁷⁷ Moltmann 2015: 337.



og det skapte som introduseres i historien i Jesus Kristus.⁷⁸ Med dette endres forståelsen av frelsen fra Athanasius sin «God became man that men might participate in God», til å bli Luthers «God became man that dehumnaized men might become true men.»⁷⁹ I fellesskapet med den inkarnerte, den elskende, den lidende og den menneskelig Gud blir det ødelagte i menneske gjenopprettet.

2.3.2 Jesu to naturer og *communicatio idiomatum*

Moltmann mener at apatiaksiomet generelt har hatt større betydning enn lidelsesnarrativet, og at oldkirkens evne til å identifisere Gud med Jesu lidelser på korset er svært svak.⁸⁰ Som nevnt ble Jesu lidelse tilskrevet hans menneskelige natur (ettersom den guddommelige ikke kan lide), noe Moltmann mener førte til at flere teologer gjennom kirkehistorien strevde med å opprettholde personenheten i Kristus. Han forklarer at tonaturslæren likevel ikke bare forsøkte å dra opp et skille mellom de to naturene i Jesus, men at den også forsøkte å fremholde en enhet i personen Kristus.⁸¹ Forholdet mellom naturene og personen var tenkt gjensidig, dog ikke på et generelt plan (som et gjensidig forhold mellom skaper og skapning), men bare i konkrete termer utlukkende gjeldende for Gud-mannen Kristus. Det var likevel en asymmetri i denne forståelsen av gjensidighet: den guddommelige naturen ble oppfattet som identisk med personen Kristus, mens den menneskelige naturen på sin side ikke ble oppfattet identisk med personen, men som noe den guddommelige personen ikledde seg i inkarnasjonen. På denne måten viser den guddommelige naturen seg *hypostatisk* i Kristus som en person, mens den menneskelige natur viser seg *anhypostatisk* som den guddommelige personens spesielle (inkarnerte) eksistens.⁸² Moltmann skriver til dette: «But if the center in Christ which forms his person has a divine nature, how can it be said of the whole of the divine and human person of Christ that he suffered and died forsaken by God?»⁸³

Det kan virke som at Moltmann her har en brodd mot Aleksandrinsk-Khalkedonsk kristologi. Bauckham påpeker at Moltmann bruker uttrykket 'person' på en mer Antiokensk enn Aleksandrinsk-Khalkendonsk måte ('the whole of the divine and human person of Christ'),

⁷⁸ Moltmann 2015: 338–339.

⁷⁹ Moltmann 2015: 338–339.

⁸⁰ Moltmann 2005: 22.

⁸¹ Moltmann 2015: 339.

⁸² Moltmann 2015: 340.

⁸³ Moltmann 2015: 340.



og dermed ser ut til å misforstå hele poenget med at den guddommelige *personen* lider, i hans menneskelige natur.⁸⁴ Moltmann mener at vi er nødt til å tilskrive lidelsen på korset til hele guddommen.⁸⁵ En teologi som fremsetter at Gud ikke kan lide må ifølge Moltmann «evakuere» guddommen fra korset. Han skriver:

«If God is incapable of suffering, then – if we are to be consistent – Christ’s passion can only be viewed as a human tragedy. For the person who can only see Christ’s passion as the suffering of the good man from Nazareth, God is inevitably bound to become the cold, silent, and unloved heavenly power. But that would be the end of the Christian faith.»⁸⁶

Ved dette ser vi at det, for Moltmann, ikke er nok at Jesus bare led i sin menneskelige natur.

Moltmann finner i Luther viktige bidrag for å overvinne den intellektuelle barrieren han mener tonaturslæren setter opp. Han forklarer at skolastiske teologer stilte spørsmålsteget ved hvorvidt attributter ved den guddommelige naturen kunne bli overført på den menneskelige naturen og visa versa. Disse spørsmålene ble behandlet i læren om *communicatio idiomatum*. Moltmann trekker særlig frem en debatt mellom reformatorene når det gjaldt eukaristien. Han hevder at Zwingli i personenheten bare så to naturer forenet i en person, og at han holdt frem med å understreke distinksjonen mellom naturene i personen.⁸⁷

Luther så på sin side ikke personenheten som en forening av to likeverdige naturer, men understreket i stede at den guddommelige personen ikledde seg en menneskelig natur. Dermed tenkte Luther at enheten (mellom den guddommelige og menneskelige naturen) fant sted i denne handlingen gjort av den guddommelige personen. For Luther er dermed *unitio naturarum* allerede en «event in the being of the person» som er mer enn bare en kombinasjon av naturene (Zwingli) eller en forening av dem i tankene.⁸⁸ På denne måten danner Kristus og Gud ikke bare en enhet i åpenbaringen, men i deres vesen. For Zwingli forblir Gud uberørt av å ta på seg den menneskelige naturen, og Jesus lider og dør kun i henhold til hans menneskelige natur. Mens for Luther, gjorde denne sterke formen for enhet det mulig å

⁸⁴ Bauckham 1995: 62.

⁸⁵ Den guddommelige naturen må bli påvirket av lidelsen.

⁸⁶ Moltmann 2005: 22.

⁸⁷ Moltmann 2015: 41.

⁸⁸ Moltmann 2015: 342.



tilskrive Jesu lidelse og død også til den guddommelige personen.⁸⁹ Dermed ser Moltmann Luthers forståelse av *communicatio idiomatum* som et svært viktig bidrag i å overvinne den intellektuelle barrieren mot å oppfatte Gud i Kristus sin død, for med Luthers forståelse ble det mulig å snakke om Gud selv i den gudsforlatte Kristus, og det ble mulig å tilskrive lidelse til den guddommelige-menneskelige personen Kristus.⁹⁰ Moltmann skriver: «If this divine nature in the person of the eternal Son of God is the centre which creates a person in Christ, then it too suffered and died.»⁹¹

Moltmann finner likevel Luthers løsning mangelfull. Luthers kristologi var formet med hensyn til inkarnasjonen og hans korsteologi, men han hadde ikke alltid med den trinitariske dimensjonen. Denne dimensjonen er helt avgjørende for Moltmann, som hevder at så lenge Luther mangler denne forblir han i rammeverket av oldkirkens tonaturslære og han havner i et paradoks hvor han må snakke om; Gud mot Gud; Gud som korsfester og den korsfestede Gud; Gud som er død og likevel ikke død.⁹²

2.3.3 En trinitarisk teologi for korset

Moltmann ønsker å løsrive seg fra det helleniserte gudebilde som han mener ligger nedarvet i teologien fra oldkirken og frem til i dag. Denne løsrivelsen består i å sette korset og Kristi lidelsesnarrativ til grunn for teologien. I stedet for å starte med et filosofisk/metafysisk konsept av Gud (apatiaksiomet), som i bunn og grunn danner sin forståelse av det guddommelige med hensyn til det menneskelige og endelige, må vi «understand the deity of God from the event of the suffering and death of the Son of God and thus bring about a fundamental change in the orders of being of metaphysical thought and the value tables of religious feeling.»⁹³ Dermed ser vi at korset ikke alene tilhører soteriologien, men korset må også med i forståelsen av Guds vesen, og det er derfor må vi spørre «what does the cross of Jesus mean for God himself?»⁹⁴ Moltmann viser til Luthers *teologia crucis* og forklarer at en slik teologi ikke tar utgangspunkt i Guds synlige handlinger i skaperverket for å utlede hvem Gud i sitt usynlige vesen er, men i stedet tar utgangspunkt i Guds synlige vesen som er

⁸⁹ Moltmann 2015: 343.

⁹⁰ Moltmann 2015: 345.

⁹¹ Moltmann 2015: 345.

⁹² Moltmann 2015: 339–346.

⁹³ Moltmann 2015: 310–312.

⁹⁴ Moltmann 2015: 287.



åpenbart i Kristi kors.⁹⁵ Her ser vi at det er økonomien som får prioritet, Jesu død på korset er sentrum for teologien, og sentrum for en forståelse av Gud.

Treenighetslæren er helt bærende for Moltmanns teologi. Moltmann mener at det i tidligere tider først og fremst var læren om treenigheten som skilte kristendommen fra polyteisme, panteisme og monoteisme, men at denne doktrinen i senere tider (særlig i vestlig teologi) ikke har vært tillagt nevneverdig oppmerksomhet. Han mener det i protestantiske sammenhenger ser ut til at treenighetslæren kun har blitt oppfattet som teologiske spekulasjoner med lite praktisk relevans for livet.⁹⁶

Moltmann mener vi må rekonstruerer treenighetslæren slik at den får samme plass og relevans som den hadde i tidligere tider. Dette kan, ifølge Moltmann, bare skje ved at vi ser til frelsesøkonomien. «We cannot say of God who he is of himself and in himself; we can only say who he is for us in the history of Christ which reaches us in our history.»⁹⁷

Dette er bakgrunnen for at Moltmann anvender den berømte Rahners regel. Moltmann mener nemlig vi må oppheve skillet (som han hevder oldkirken laget⁹⁸) mellom «Gud i seg selv» og «Gud for oss», altså mellom den «immanente Treenigheten» og «økonomiske Treenigheten.» Moltmann mener at dette skillet egentlig har sin bakgrunn i ønsket om å opprettholde skillet mellom Gud og verden (slik som i apatiaksiomet), og at dette skillet siden blir brukt for å lage et skille mellom Guds immanens og økonomi.⁹⁹ Men Moltmann tar til orde for å oppheve dette skille. Han mener at korset står i sentrum av Guds trinitariske væren. Treenigheten kan kun forstås gjennom hendelsen på korset, og hendelsen på korset kan kun forstås gjennom Treenigheten.¹⁰⁰ «The place of the doctrine of the Trinity is not the 'thinking of thought', but the cross of Jesus.»¹⁰¹ Med dette trinitariske utgangspunktet fortolker Moltmann hendelse på korset som noe som skjer mellom personene i Treenigheten, dermed ønsker han ikke bare å plassere korshendelsen i frelsesøkonomien, men også i det indretrinitariske livet.¹⁰² Korset er ikke bare et spørsmål om Guds ytre handlinger og forhold til verden (*ad extra*), korset påvirker også Gud i hans indretrinitariske

⁹⁵ Moltmann 2015: 306–307.

⁹⁶ Moltmann 2015: 346–350.

⁹⁷ Moltmann 2015: 352.

⁹⁸ Moltmann 2005: 158.

⁹⁹ Moltmann 2005: 158, 160.

¹⁰⁰ Moltmann 2015: 355.

¹⁰¹ Moltmann 2015: 355.

¹⁰² Bauckham 1995: 54.



vesen (*ad intra*). Korshendelsen *er* treenigheten fordi «the history of Christ is the inner life of God himself».¹⁰³ Som Moltmann selv skriver: «I think that the unity of the dialectical history of Father and Son and Spirit in the cross on Golgotha, full of tension as it is, can be described so to speak retrospectively *as* 'God'» (min kursivering). Denne måten å snakke på viser at Moltmann foretar en historisering av Gud.¹⁰⁴ Dermed ønsker ikke Moltmann å snakke om «God in history», men i stede «history of God» og «history in God».¹⁰⁵

Som følge av at Moltmann gir økonomien prioritet i sin treenighetslære utvikler han en sosial-trinitarisk forståelse av Treenigheten.¹⁰⁶ Han hevder at enheten i Treenigheten ikke ligger i personenes *homegenous* substans eller i identiteten til et felles guddommelig subjekt, men i stede i fellesskapet (*kononia*) mellom personene. Han skriver «[t]he unity of the divine tri-unity lies in the *union* of the Father, the Son and the Spirit, not in their numerical unity. It lies in their *fellowship*, not in the identity of a single divine subejct.»¹⁰⁷ Moltmann erstatter på mange måter substans med fellesskap. Han hevder ved dette at han simpelthen gjenoppretter Johannes av Damaskus sin *perichoresis* doktrine.¹⁰⁸ Moltmann mener at vestlige teologer stort sette behandler Gud som ett enkelt subjekt, noe som fører til en slags svak monoteisme,¹⁰⁹ som ikke på en godt nok måte anerkjenner treheten slik den blir åpenbart i økonomien.¹¹⁰ Moltmanns sosiale treenighet som tjener som en kontrast til monoteisme, preges også av den politiske undertonen i Moltmanns teologi. Han hevder idéen om en guddommelig monark i himmelen gjennom historien har vært med på å legitimere religiøs, moralsk, patriarkalsk og politisk herredømme.¹¹¹ Moltmann vil selv løfte frem fellesskapet, både i sin treenighetsforståelse og som ett guddommelig ideal som mennesker kalles til å etterfølge. Treenighetsforståelse har også følger for hvordan Moltmann ser forholdet mellom Gud og verden. Han forstår nemlig den sosiale treenighet som et åpent og inkluderende

¹⁰³ Moltmann 2015: 368.

¹⁰⁴ Denne forståelse av Gud som «historie» viser en påvirkning fra Hegle.

¹⁰⁵ Moltmann 2015: 364.

¹⁰⁶ Moltmann 2005: 19.

¹⁰⁷ Moltmann 2005: 95.

¹⁰⁸ Moltmann hevde nemlig at de patristiske teologene forsto *perichoresis* som «the sociality» av de tre guddommelige personene. Moltmann 2005: 174-175, 198.

¹⁰⁹ Moltmann peker i TKG på at man helt siden Aquinas har delt læren om Gud i to deler (*De Deo uno* og *De Deo trino*), noe som har ført til at man snakker om to enheter: «a unity of the divine essence» og «the union of the triune God». Moltmann mener det blir overvekt på den første (den ene substansen), noe som fører til at hele treenighetslæren blir oppløst til en slags abstrakt monoteisme. Moltmann 1993: 17.

¹¹⁰ Moltmann 2015: 347-348.

¹¹¹ Moltmann 2005: 191-192.



kjærlighetsfellesskap, som også er åpent for mennesker og verden. «The union of the divine Trinity is open for the uniting of the whole creation with itself and in itself.»¹¹² Vi skal se mer på hvordan Moltmann forstår dette forholdet senere i oppgaven.

Men oppsummerende for Moltmanns trinitariske fortolkning av korshendelsen er altså at Moltmann forstår Gud som korset, som «event», dvs. en trinitarisk *hendelse* (i økonomien) som påvirker Gud i hans indretrinitariske vesen (den immanente treenigheten).¹¹³ Korset er sentrum for hele teologien, fordi korshendelsen samsvarer med hvordan Guds natur er, den korsfestede Jesus er «den usynlige Guds bilde» (Kol 1:15). «When the crucified Jesus is called the 'image of the invisible God', the meaning is that *this* is God, and God is like *this*. (...) The nucleus of everything that Christian theology says about 'God' is to be found in this Christ event.»¹¹⁴

2.3.4 Forlatelsen på korset

Moltmann mener likevel at påvirkningen rammer personen i Treenigheten på ulik måte. Moltmann hevder at det finnes en trinitarisk løsning på paradokset at Gud er død på korset og likevel ikke død. Denne løsningen er en «trinitarisk differensiering»¹¹⁵ i korshendelsen. Denne differensieringen går ut på at Fader, Sønn og Ånd lider på ulike måter. Sønnen lider og dør på korset, og Faderen lider (i Ånden) med han, men ikke på samme måte som han. Vi skal i det følgende se nærmere på dette.

I Moltmanns forståelse av Faderens og Sønnens lidelse på korset er begrepet overgivelse helt sentralt. Moltmann forklarer at ordet for «overgi» (παραιδιδόναι) ofte har negative konnotasjoner og at det kan bety: overlate, gi opp, overlevere, forråde, kaste ut og drepe.¹¹⁶ Ordet dukker også opp hos Paulus (Rom 1:18ff), og er et uttrykk for Guds vrede eller dom over menneskers gudløshet som uttrykkes gjennom at Gud «overleverer/forlater» dem til deres gudløshet (på denne måten er gudløshet og gudsforlatelse to sider av samme sak). I Rom 8:3f, 2.Kor 5:21 og Gal 3:13 mener Moltmann at Paulus bruker uttrykket om Jesus, i den eskatologiske konteksten av hans oppstandelse heller enn i den historiske konteksten av hans

¹¹² Moltmann 2005: 95–96.

¹¹³ Bauckham 1995: 54.

¹¹⁴ Moltmann 2015: 295.

¹¹⁵ Jeg bruker ordet «trinitarisk differensiering» om Moltmanns trinitariske fortolkning av korshendelse. Ordet er ment til å beskrive at personene i Treenigheten lider på ulike (differensierende) måter i korshendelsen.

¹¹⁶ Moltmann 2015: 357.



liv. På denne måten er det et uttrykk for at Gud forlater Sønneren for gudløse og gudsforlatte mennesker.¹¹⁷ Dermed definerer Moltmann menneskers rettferdiggjørelse i denne forlatelsen: fordi Gud ikke «sparte sin Sønn», så blir de gudløse spart. Ut ifra denne forståelsen av hva som skjer på korset så hevder Moltmann at forlatelse på en aktiv måte også involverer Faderen. Faderen overgir Sønneren, i denne overgivelsen gir han også seg selv, men på en annen måte. Sønneren lider i døden forlatelsen, og Faderen som overgir og forlater lider i kjærlighet sorgen over Sønnens død. Dermed forstår ikke Moltmann korset i patripassianistiske termer, som at Faderen også lider og dør. Han ønsker også å verne seg fra en theopaschitisk forståelse av korset, som “Guds død”.¹¹⁸ Det Moltmann ønsker er å forstå korset og lidelsen i trinitariske termer:

«The Son suffers dying, the Father suffers the death of the Son. The grief of the Father here is just as important as the death of the Son. The Fatherlessness of the Son is matched by the Sonlessness of the Father, and if God has constituted himself as the Father of Jesus Christ, then he also suffers the death of his Fatherhood in the death of the Son.»¹¹⁹

Dette er den trinitariske differensiering i lidelsen og døden på korset. Sønneren lider døden og forlatelsen, Faderen lider sorgen over Sønnens død og tapet av sitt faderskap. Dermed hevder ikke Moltmann at Gud dør på korset, men han hevder at en *del* av Gud dør, Guds Farskap dør ved Sønnens død. Det er ikke Guds død, men en død *i* Gud.¹²⁰ Ved å se hendelsen på korset på denne måten blir det dødelige aspektet ved korshendelsen forstått som noe som skjer mellom Faderen og Sønneren. Faderen som forlater og Sønneren som blir forlatt. På andre siden blir også det levende aspektet ved korset forstått som en hendelse mellom Faderen som elsker og Sønneren som elsker.¹²¹

Moltmann hevder følgelig at Sønneren på en helt reell måte blir forlatt av Faderen på korset. Han forstår forlatelsesropet fra Mark 15:34 som en fortolkning (gjort av oldkirken), men at denne fortolkningen er autentisk og nær den faktiske historiske hendelsen, og at den

¹¹⁷ Moltmann 2015: 357–358.

¹¹⁸ DeYoung forklarer at Moltmann er mer forsiktig enn mange andre passibilister, fordi han avgrense seg fra disse heresiene. DeYoung 2006: 45.

¹¹⁹ Moltmann 2015: 359.

¹²⁰ Moltmann 2015: 359.

¹²¹ Moltmann 2015: 362.



på denne måten gir uttrykk for en teologisk realitet ved Jesus sin korsdød.¹²² Moltmann mener den tette forbindelsen mellom Faderen og Sønnen, som kommer til uttrykk i Jesu liv og forkynnelse, må bety at Jesus selv forsto og opplevde sin død ikke bare som resultatet av et politisk justismord eller en menneskelig misforståelse, men som en reell avvisning og forkastelse av sin egen Far.¹²³ «Just as there was a unique fellowship with God in his life and preaching, so in his death there was a unique abandonment by God.»¹²⁴

Selv om ordene i forlatelsesropet er hentet fra Salme 22 mener Moltmann at de i Jesus sin munn gir uttrykk for noe helt spesielt. Bønnen i Salme 22 gir ikke først og fremst uttrykk for en klage, men en påkallelse av Gud og en påminnelse til Gud om hans løfte om trofasthet for den rettferdige. Jesus roper ikke om medlidenhet fra Gud, med om at Gud skal vise sin trofasthet mot den rettferdige som han selv har gitt løfte om. På denne måten forstår Moltmann ropet fra korset som et rop ikke (bare) for Jesus, men for Guds skyld. I lys av Jesus sitt liv og hans forkynnelse (hvor han understreket og forankret sin identitet i sitt forhold til Faderen), står nå, i dette ropet, ikke bare Jesus sin identitet på spill, men Guds egen identitet: «the cry of Jesus in the words of Psalm 22 means not only 'My God, why hast thou forsaken me?' but at the same time, 'My God, why hast thou forsaken *thyself*?'»¹²⁵

Denne fortolkningen viser at Moltmann ikke bare ser på korshendelsen som en ekstern handling, for menneskers frelse (soteriologi), hvor Gud forblir upåvirket i seg selv. Korset er også en handling hvor Gud handler i seg selv, og dermed en handling hvor Gud blir påvirket og lider i sitt indretrinitariske vesen.¹²⁶ Forlatelsen må forstås som noe som skjer mellom Gud og Gud. «The abandonment on the cross which separates the Son from the Father is something which takes place within God himself; it is *stasis* within God – 'God' against 'God' (...) The cross of the Son divides God from God to the utmost degree of enmity and distinction.»¹²⁷ I CG snur Moltmann det soteriologiske spørsmålet opp ned: hva betyr korset for Gud? Dette vitner om at Moltmann forstår korshendelsen også som en handling *i* Gud, og en handling som påvirker Gud. Han understreker andre plasser at det soteriologiske

¹²² Moltmann 2015: 213.

¹²³ Moltmann 2015: 215.

¹²⁴ Moltmann 2015: 217.

¹²⁵ Moltmann 2015: 220.

¹²⁶ Bauckham 1995: 54.

¹²⁷ Moltmann 2015: 221–222.



perspektivet ved korset absolutt er av betydelig karakter, men at det likevel ikke kan gjøre rede for den fulle bredden av hva som skjer på korset.

Ved den trinitariske forståelse ser vi at ikke bare én, men alle personene i treenigheten lider, på ulike måter. Dermed er det, for Moltmann, ikke forholdet mellom Jesu guddommelige og menneskelige natur som blir det relevante spørsmålet for forståelsen av korset, men Sønnens forhold til Faderen: «the total, personal aspect of the Sonship of Jesus.»¹²⁸ På denne måten sammenfaller den immanente og økonomiske Treenigheten på korset, og Treenigheten er ikke lengre en upraktisk spekulasjon om Gud, men: «nothing other than a shorter version of the passion narrative of Christ in its significance for the eschatological freedom of faith and the life of oppressed nature.»¹²⁹

Bauckham skriver at Moltmann har blitt kritisert for måten han deler opp personene i treenigheten på.¹³⁰ Moltmann understreker likevel en felles vilje mellom Faderen og Sønnen som kommer til uttrykk i Sønnens egen overgivelse.¹³¹ Faderens vilje er Sønnens vilje, og Sønnens vilje er Faderens vilje. Faderen ofrer sin Sønn, og Sønnen ofrer seg selv. Denne felles viljen mellom Fader og Sønn kommer til uttrykk i deres dypeste separasjon, i forlatelsen på korset. «*In the cross, Father and Son are most deeply separated in forsakenness and at the same time are most inwardly one in their surrender.*»¹³² Det er også dette paradokset som, ifølge Moltmann, gjør korset frelsende: på korset lider Gud fremmedgjøring av en syndig og lidende menneskehet i seg selv, og ut ifra denne handlingen [ut]går Ånden som rettferdiggjør de gudløse og inkluderer dem i treenighetens kjærlige fellesskap. Ånden eksisterer ikke bare i fellesskapet mellom Faderen og Sønnen, men utgår fra korshendelsen og fyller hele verden med sitt nærvær. På denne måten er det Guds egen indretrinitariske lidelse som i sin kjærlighet strekker seg ut mot den gudløse og gudsforlatte menneskeslekten «in order to create in them the possibility and the force of new life.»¹³³

¹²⁸ Moltmann 2015: 363.

¹²⁹ Moltmann 2015: 363.

¹³⁰ Bauckham 1995: 55.

¹³¹ Sønnens overgivelse av seg selv se f.eks. i Gal 2:20. Her er Jesus selv subjektet for overgivelsen.

¹³² Moltmann 2015: 361.

¹³³ Moltmann 2015: 362.



2.3.5 Guds historie – verdens lidelser

Som vi var inne på tidligere så foretar Moltmann en historisering av Gud.¹³⁴ Han mener Guds indretrinitariske vesen bare kan forstås ved å se til korsets trinitariske hendelse i historien. Han forstår hendelsen på korset som en hendelse som *er* Gud (*event*), og dermed som en hendelse som påvirker det indre livet i Gud.¹³⁵ Moltmann kaller dette livet i treenigheten for «history of God».¹³⁶ Denne forståelsen av Gud som historie handler også om verdens historie, med all dens lidelse. Moltmann mener nemlig at Guds historie rommer og tar opp i seg hele verdens historie. Her ser vi koblingen til hans forståelse av Treenigheten som et «åpent» fellesskap.¹³⁷ Moltmann forklarer nemlig at seperasjonen mellom Faderen og Sønnen på korset, rommer/tar opp i seg (i kjærligheten) hele verdens historie. Han skriver:

«Only if all disaster, forsakenness by God, absolute death, the infinite curse of damnation and sinking into nothingness is in God himself, is community with this God eternal salvation, infinite joy, idestructible election and divine life. The 'bifurcation' in God must contain the whole uproar of history within itself.»¹³⁸

Fra døden, som tok plass mellom Faderen og Sønnen i historien, utgår kjærligheten, livet og frelsen. Moltmann mener at all menneskelig historie (vi kunne også sagt «verdens historie») bli tatt opp i denne ene 'Guds historie'. Guds historie (d.e. treenigheten) rommer all menneskelig historie (verden) i seg selv. Dermed er også alle dybder av gudsforlatthet, lidelse og smerte som er til stede i menneskets historie, tatt opp i denne ene 'Guds historie'. Da finnes det ingen lidelse i denne historien som ikke også er Guds lidelse, og ingen død som ikke også har vært Guds død i historien.¹³⁹ På korset har Gud gjort hele verdens lidelsen til sin egen.¹⁴⁰

¹³⁴ Jf. 2.3.3.

¹³⁵ I *The Trinity and the Kindgom* skriver han mer eksplisitt at den økonomiske treenigheten har en tilbakevirkende kraft på den immanente, den har ikke bare en påvirkende kraft, men den bestemmer det indretrinitariske livet i Gud: «The economic Trinity not only reveals the immanent Trinity; it also has a retroactive effect on it. (...) the surrender of the Son for us on the cross has a retroactive effect on the Father and causes infinite pain», og «[t]he pain of the cross determines the inner life of the triune God from eternity to eternity». Moltmann 2005: 160–161.

¹³⁶ Moltmann 2015: 364.

¹³⁷ Jf. 2.3.3.

¹³⁸ Moltmann 2015: 363–364.

¹³⁹ Moltmann 2015: 364.

¹⁴⁰ Moltmann 2015: 415. En innvendig som ofte rettes mot passibilister er at dersom Gud lider på en universell måte, så kan han ikke også lide på en unik måte på korset. Paul Fiddes forklarer at et hovedanliggende for dogmet om en lidende Gud er å kunne snakke tilstrekkelig tilfredsstillende om «a God who suffers universally and yet is



Guds historie «presser» nemlig mot «eschatological consummation»¹⁴¹, slik at Treenigheten vil bli/fylle alt i alle. Dette er i tråd med Moltmanns panenteistiske gudsoppfattelse. Han mener at Treenigheten ikke må ses på som en lukket/sluttet sirkel, men i stede som en dialektisk hendelse: «indeed as the event of the cross and then as eschatologically open history.»¹⁴² Treenigheten inkluderer altså verden i seg selv i kjærligheten mellom personene. Forstått på denne måten er også fellesskapet mellom Sønnen og Faderen «ufullstendig» inntil Treenigheten, gjennom troen, fyller alt i alle. Guds kjærlighet til verden spinger ut ifra den evige kjærligheten mellom Faderen, Sønnen og Ånden, men den når likevel sin fulle realisering i det den flyter ut over seg selv og fyller alt i alle (jf. 1 Kor 15:28).¹⁴³ Fordi mennesker gjennom troen får deltakelse i den trinitariske prosessen av Guds historie deltar de også aktivt og passivt i både Guds sorger og gleder, lidelser og lykker: «'In this sense God is the great companion – the fellow-sufferer, who understands'».¹⁴⁴

Ved denne forståelsen ser vi hvordan Moltmann viser betydningen (ikke et svar på) korset får for menneskers lidelse. På korset lider og kjenner Gud selv gudsforlattheten, dermed kan han også identifisere seg med mennesker som opplever det samme. Ethvert menneske som i sin lidelse roper til Gud, gjenspeiler dypest sett Jesu eget dødsrop fra korset.¹⁴⁵ På denne måten er ikke Gud en apatisk tilskuer, eller et fjernt konsept, men han er den menneskelige Gud som lider og roper sammen med mennesker «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» På denne måten er Gud både den som identifiserer seg med lidende og undertrykkede mennesker, og han er den som sammen med disse menneskene også selv protesterer mot lidelsen.

«When God becomes man in Jesus of Nazareth, he not only enters into the finitude of man, but in his death on the cross also enters into the situation of man's godforsakenness. (...) He

still present uniquely and decisively in the sufferings of Christ.» Moltmann begrenser ikke Guds lidelse til korset, han trekker bla. frem noen eksempler fra jødisk teologi hvor han forklarer at Gud allerede før korset led i sin relasjon til Israel. Likevel betrakter ikke Moltmann korset bare som en åpenbaring av den lidelse Gud stadig opplever i sitt forhold til verden. For Moltmann er korset en unik hendelse både for mennesker og for Gud. Se Fiddes 2011: 3 og Bauckham 1995: 56–57.

¹⁴¹ Moltmann 2015: 378.

¹⁴² Moltmann 2015: 377.

¹⁴³ Moltmann 2015: 378.

¹⁴⁴ Moltmann 2015: 378–379.

¹⁴⁵ Moltmann 2015: 374.



humbles himself and takes upon himself the eternal death of the godless and the godforsaken, so that all the godless and the godforsaken can experience communion with him.»¹⁴⁶

Teismens Gud derimot er, ifølge Moltmann, i sitt vesen svært fattig. Han kan verken elske eller lide, og er dermed dømt til apati. Men fordi Bibelens Gud *er* kjærlighet, ja så må han også lide. For lidelsen er dypest sett kjærlighetens pris. «[T]he more one loves, the more one is open and becomes receptive to happiness and sorrow. Therefore the one who loves becomes vulnerable, can be hurt and dissapointed.»¹⁴⁷

Mennesker blir tatt opp og inkludert i det indretrinitariske livet, og på den måten lider Gud *i oss* når vi mennesker lider. «If we understand God in this way, we can understand our own history, the history of suffering and the history of hope, in the history of God.»¹⁴⁸

Moltmann sier alt selv Auschwitz er i Gud selv: «[e]ven Auschwitz is taken up into the grief of the Father, the surrender of the Son and the power of the Spirit.»¹⁴⁹ At dette blir tatt opp i den ene Guds Trinitariske historie betyr likevel ikke at slik lidelse blir rettferdiggjort. Moltmann forklarer at korset bare er begynnelsen på Guds Trinitariske historie, og at denne trinitariske historien ikke er fullført før den eskatologiske fullendelsen der hvor alle sår skal leges, alle autoriteter skal avskaffes, og døden skal utslettes. Først når dette skjer vil Sønnen overlevere kongeriket til Faderen og Gud vil vende sin sorg til evig glede. «This will be the sign of the completion of the Trinitarian history of God and the end of world history.»¹⁵⁰

2.3.6 Guds historie – et gjensidig forhold mellom Gud og verden

Moltmanns forståelse av treenigheten får følgelig konsekvenser for hvordan han også forstår forholdet mellom verden (historien) og Gud.

I motsetning til klassisk teisme og synspunktet om guddommelig impassibility, som hevder at Gud kun forholder seg aktivt til verden og følgelig ikke kan påvirkes, endres eller lider under menneskers (verdens) handlinger, hevder Moltmann at Gud og verden eksisterer i et gjensidig forhold hvor begge parter påvirker hverandre. Fordi Guds forhold til verden tar plass inni det indretrinitariske fellesskapet mellom Fader, Sønn og Ånd (altså får del i den

¹⁴⁶ Moltmann 2015: 414.

¹⁴⁷ Moltmann 2015: 374.

¹⁴⁸ Moltmann 2015: 379.

¹⁴⁹ Moltmann 2015: 416.

¹⁵⁰ Moltmann 2015: 416–417.



sosiale og åpne Treenigheten), så forblir det dermed et gjensidig forhold som også påvirker Gud tilbake.¹⁵¹

Moltmann fremhever i denne sammenhengen den jødiske teologen Abraham Heschel og hans beskrivelser av profetens proklamasjon av Gud som «pathetic theology.»¹⁵² Han hevder at Gud ut ifra sin frie vilje har *pathos* (følelser) overfor sitt paktfolk. Slike *pathos* har ikke noe å gjøre med irrasjonelle og menneskelige følelser som begjær, sinne, angst, misunnelse eller sympati, men «describes the way in which God is affected by events and human actions and suffering in history.»¹⁵³ Gud påvirkes fordi han er dypt interessert i sitt folk. Heschel forklarer at Guds *pathos* kommer av hans rolle som paktsherre, og hans skapelse av verden og mennesker spinger ut fra hans frie vilje. «The pathos of God is intentional and transitive, not related to itself but to the history of the covenant people.»¹⁵⁴ Moltmann overfører så denne forståelsen til å gjelde verden generelt.

Dette gjensidige forholdet mellom Gud og verden (som også inkluderer lidelse for Gud) er ikke noe Moltmann knytter til lidelsen på korset og etter korset, alene. Det gjensidige forholdet (som påvirker Gud) knyttes helt tilbake til skapelsen: «God already emerged from himself at the creation of the world 'in the beginning'. (...) The 'history' of God cannot therefore be separated from the history of his people. The history of the divine pathos is embedded in the history of men.»¹⁵⁵

Dette gjensidige forholdet er noe som Gud frivillig (i skapelsen) oppretter. Moltmann fremsetter nemlig en forståelse av skapelsen som en *selv-begrensing*, eller *selv-uttømmelse* for Gud. Fordi det ikke finnes noe «utenfor» for Gud før skapelsen, og Gud skaper ut av ingenting (*creatio ex nihilo*), så må denne skapelsen av det som blir «utenfor» (non-divine eller counter-divine) først skje «innenfor» i Gud. Skapelsen er «God's act in God and out of God.»¹⁵⁶ Gud må, for å skape, først uttømme og/eller begrense noe i seg selv (innenfor), for å «gjøre plass» til det endelige (finite) innenfor det uendelige. «The very first act of all is therefore an act that veils, not one that reveals; a limitation on God's part, not a de-limitation. (...) Creation

¹⁵¹ Bauckham 1995: 58.

¹⁵² Moltmann 2015: 404.

¹⁵³ Moltmann 2015: 404.

¹⁵⁴ Moltmann 2015: 404.

¹⁵⁵ Moltmann 2015: 404.

¹⁵⁶ Moltmann 2005: 109.



is a work of God's humility and his withdrawal into himself. God acts on himself when he acts creatively.»¹⁵⁷

Gud skaper verden og mennesker ut av sin egen frie vilje, men i skapelsen må han begrense/uttømme seg selv. Fordi han også skaper ut fra seg selv, og det skapte da er «innenfor» Gud (tatt opp i treenigheten),¹⁵⁸ så åpner også Gud opp muligheten for selv å bli påvirket av det skapte. Dette er noe Gud likevel frivillig har utsatt seg for. Gud utøver en frivillig kjærlighet (evt. pathos) overfor verden (jf. Moltmanns forståelse av *apatheia* som en aktiv “suffering of love”). «It is the pathos of his free relationship to creation, to the people and to history.»¹⁵⁹ Det er kun på bakgrunn av at Gud frivillig åpner seg mot verden at den har mulighet til å påvirke han. Gud tar mennesker så på alvor at han ut ifra sin egen vilje velger å gå inn under og bli påvirket av menneskelige handlinger. Gud er interessert i sin skapning og sitt skaperverk «to the point of suffering.»¹⁶⁰ Gud har i skapelsen åpnet seg mot det skapte. Dette er en relasjon Gud i sin frie vilje har initiert, men dermed har han også valgt muligheten til å bli påvirket. «God takes man so seriously that he suffers under the actions of man and can be injured by them.»¹⁶¹ I dette ser vi hvordan Moltmann også ønsker å avgrense seg fra tanken om at Gud lider som følge av en mangel i sitt vesen. Moltmann mener at Gud ikke lider ut av en mangel, men som følger av hans vesens «fylde», som er hans kjærlighet. «The one who is capable of love is also capable of suffering, for he also opens himself to the suffering which is involved in love, and yet remains superior to it by virtue of his love.»¹⁶²

Guds forhold til verden tar plass innenfor det trinitariske forholdet mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Derfor er det også et forhold som påvirker Gud, fordi det er internt i hans eget indretrinitariske vesen.¹⁶³ Med dette ender Moltmann uungåelig opp med et ganske bevegelig og dynamisk gudsbegrep, ettersom Gud kan endres og påvirkes av denne verden. Det kan virke som at Gud mer blir et «offer» for historien, fremfor at han transenderer den.

¹⁵⁷ Moltmann 2005: 109–110.

¹⁵⁸ Moltmann 2005: 109.

¹⁵⁹ Moltmann 2015: 405.

¹⁶⁰ Moltmann 2015: 405.

¹⁶¹ Moltmann 2015: 405.

¹⁶² Moltmann 2015: 338.

¹⁶³ Bauckham 1995: 58.



2.4 Oppsummering

Gjennom den dogmatiske tenkningen til Moltmann som jeg nå har analysert og presentert, ser vi at Moltmanns svar på det innledende spørsmålet, «[h]ow can Christian faith understand Christ's passion as being the revelation of God, if the deity cannot suffer?», må bli: den kan ikke det. Gud lider, og må lide. Fordi Gud er kjærlighet, og kjærligheten uunngåelig innebærer muligheten av lidelse som følger av involveringen med den andre, så må Gud lide. Gud har, i sin frie kjærlighet, åpnet seg opp mot den andre, og dermed åpnet opp muligheten for å bli påvirket av den andre. Dette er ikke en lidelse ut av mangel, men en lidelse ut av Guds kjærlighets fylde.

Dersom Gud ikke lider kan vi heller ikke yte rettferdighet overfor korshendelsen, ettersom korshendelsen *er* den Treenige Gud og dermed også en handling i Gud selv. Korset er det stedet hvor vi får kunnskap om hvem Gud i sitt treenige vesen er, dermed er korset både åpenbaringen av hvem Gud er «for oss» (den økonomiske Treenigheten) og hvem han er «i seg selv» (den immanente Treenigheten). Dersom Gud ikke kan lide, kan heller ikke korshendelsen forstås som noe annet enn en uforståelig motsigelse. Det er den trinitariske differensieringen i korshendelsen som er nøkkelen til å overkomme motsigelsen: på korset lider Sønnen døden og forlatelsen, og Faderen lider i Ånden sorgen over sin Sønns død, og tapet av sitt faderskap.

Korset kan videre bare vise sin fulle betydning for lidende og undertrykkede mennesker dersom vi ser den i lys av teodicé spørsmålet. På korset har Gud både startet den trinitariske historien, som alle mennesker blir innlemmet og tatt opp i, og gjort alle verdens lidelser til sin egen. Dermed er enhver lidelse og smerte som mennesker opplever en del av Gud. Den eneste veien forbi en teodicé som verken unngår eller undertrykker lidelser, er den teologien som forstår Gud som den lidende Gud som sammen med alle mennesker roper ut og protester mot lidelsen «Min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» Bare en slik tolkning kan rettferdiggjøre og forklare hvordan Gud kan være Gud i møte med lidelse og ondskap.

Ved dette ser vi at det for Moltmann er nødvendig å oppgi den tradisjonelle læren om Guds impassibility for å snakke meningsfullt om Guds følelser og Jesu lidelse på korset.

Vi avslutter der vi begynte, med E. Wiesel svar på hvor Gud var når den jødiske gutten ble henrettet: «He is hanging there on the gallows», for å se hva Moltmann selv sier om denne fortellingen:



«There cannot be any other Christian answer to the question of this torment. To speak here of a God who could not suffer would make God a demon. To speak here of an absolute God would make God an annihilating nothingness. To speak here of an indifferent God would condemn men to indifference.»¹⁶⁴

¹⁶⁴ Moltmann 2015: 410.



3 Vanhoozer – impassibility

3.1 Introduksjon

Målet med denne delen av oppgaven er å undersøke hvordan Kevin Vanhoozer argumenterer for at det ikke er nødvendig å oppgi impassibility-dogmet for å snakke meningsfullt om Guds følelser og Sønnens lidelse på korset. Dette vil gjøres gjennom å undersøke den kritikken Vanhoozer reiser mot Moltmann, og andre som tar til orde for en passibilistisk forståelse av Gud, samt Vanhoozers egen løsning på kritikken og hans forståelse av Gud og lidelse. Kritikken Vanhoozer reiser vil danne grunnlaget for en drøfting av Moltmanns argumenter for hvorfor vi må oppgi impassibility-dogmet. Dette er avhandlingens andre hoveddel og vil inneholde både analysen av Vanhoozer og drøfting av Moltmanns argumenter. Det er nødvendig å gjøre det på denne måten ettersom Vanhoozer fremsetter sin egen løsning ut ifra kritikken han reiser, samt for å unngå mye gjentakelse.

Kapittelet starter med en redegjørelse av hovedtrekkene ved Vanhoozers remytologiserende teologi.¹⁶⁵ Dette er nødvendig for å gi tilstrekkelig bakgrunn for hva som er det bærende for Vanhoozers teologi, også når det kommer til spørsmålet om Guds evne eller manglende evne til å lide. Videre vil jeg gå spesifikt inn i de delene av hans teologi som adresserer temaer knyttet til Guds lidelse. Dette vil være temaer som skal svare til temaene i kapittelet om Moltmann. På denne måten skal temaene danne berøringspunkter mellom Vanhoozer og Moltmann, og dermed legges som grunnlag for drøftingen. Jeg har valgt Vanhoozer som hoved-stemmen mot Moltmann, likevel vil jeg trekke inn andre stemmer og annen relevant litteratur der hvor dette er passende.

3.1.1 Kevin Vanhoozer

Kevin Jon Vanhoozer (født 10. mars 1957) er en amerikansk reformert evangelikal teolog og nåværende forskningsprofessor i systematisk teologi ved Trinity Evangelical Divinity School (TEDS) i Deerfield, Illinois. Vanhoozer er født og nært sagt oppfostret i en amerikansk evangelisk tradisjon. Han vokste opp i en evangelisk kirke, tok sin bachelor grad ved Westmont College (California) og sin master grad ved Westminster Theological Seminary (Philadelphia).

¹⁶⁵ Jeg vil i denne sammenhengen også (i korte trekk) gjøre rede for Bultmann og Feuerbachs demytologisering, for å tydeliggjøre Vanhoozers remytologiserende tilnærming til teologien.



Han gikk imidlertid ut av de evangelikale sammenhengene en tid, i forbindelse med sin doktorgrad som han fullførte ved Cambridge University, før han siden vente tilbake til USA.

Han har tidligere også vært Assisterende Professor i systematisk teologi ved TEDS (1986-1990), universitetslektor i teologi og religionsvitenskap ved New College, University of Edinburgh (1990-1998), og Blanchard Professor i teologi ved Wheaton College Graduate School (2009–2012), før han til sist returnerte til TEDS.¹⁶⁶ Vanhoozers fagfelt er systematisk teologi, hermeneutikk og postmodernisme.

Vanhoozer er blant annet influert av Paul Ricoeur, Karl Barth, B.B Warfield og Augustin. Han er som nevnt evangelikal reformert, men dette virker ikke til å være fullstendig strømlinjeformet. Han skriver i innledningen til *Drama of Doctrine*: «[a]m I evangelical, orthodox, catholic, or some combination thereof? (Yes.)», og videre «[w]hich local church should I join? (Presbyterian.)»¹⁶⁷

Vi skal i det neste se på utgangspunktet for Vanhoozers teologi.

3.1.2 Gud taler

I CG snur Moltmann det soteriologiske spørsmålet opp ned, og starter sin teologi med å spørre hva korset må betyr for Gud.¹⁶⁸ Vanhoozer stiller et annet spørsmål i begynnelsen av sin bok *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion and Authorship*. Dette er startskuddet for boken, som han selv beskriver som et «essay in aid of the development of the doctrine of God».¹⁶⁹ Han spør: hva/hvem må Gud være i lys av at Gud kommuniserer inn i vår verden, og hvordan kan vi tenke og snakke rett om Gud? Vanhoozer har som utgangspunkt for all[e] idéer og tale om Gud, at Gud er den som *først* har talt. «The interpersonal dialogue between God and human beings that the Bible not only depicts but instantiates is the privileged starting point for Christian theology.»¹⁷⁰

Utgangspunktet for alle teologiske, filosofiske og metafysiske utledninger og konsepter om Gud, er Guds selvpresentering (selvprojisering, selvåpenbaring), hans kommunikative handlinger i Kristus og i Skriften. Det er altså snakk om en verbal åpenbaringsteologi.

¹⁶⁶ Vanhoozer: 2021.

¹⁶⁷ Vanhoozer 2005: xii.

¹⁶⁸ Moltmann 2015: xiii.

¹⁶⁹ Vanhoozer 2010: xiii.

¹⁷⁰ Vanhoozer 2010: xiii.



For Vanhoozer er Gud dermed først og fremst «a triune communicative agent». Denne forståelsen får implikasjoner for hvordan vi forstår hvem og hva Gud er, og gir dermed nytt lys til et vell av teologiske debatter. Blant annet spørsmålet om Guds lidelse, som denne oppgaven forsøker å redegjøre for. Spørsmålet om Guds lidelse tjener som en test/evaluering for å se om den kommunikative modellen står seg som et koherent system. I møte med lidelsen må vi spørre: «If God is a communicative agent who interacts dialogically with the world, can the world act on God in return?»¹⁷¹ Boken fremsetter på denne måten en kommunikativ variasjon i forståelsen av Guds impassibility.¹⁷²

3.1.3 Theo-drama

I hans tidligere bok *Drama of Doctrine* (2005) utvikler Vanhoozer et teologisk rammeverk, hvor han forstår evangeliet og historien som et dramastykke («theo-drama»). «God and humanity are alternately actor and audience. Better: life is divine-human interactive theater, and theology involves both what God has said and done for the world and what we must say and do in grateful response.»¹⁷³ Gud er dramastykkets forfatter som ved sitt ord skaper/setter teaterscene (d.e. skaperverket) hvor dette dramaet utspiller seg, hvor menneskelige og guddommelige handlinger foregår. Teologiens prinsipp og innhold er den guddommelige åpenbaringen, «[t]heology would know nothing of God if God had not taken the initiative to «unveil» himself and raise the curtain on the theo-drama.»¹⁷⁴

Vanhoozers teori om Gud som kommunikativ handlende agent får sin fulle rett i denne theodramatiske modellen, for i teater gjelder «to do is to say» and «to say is to do». Her ser vi at Vanhoozer bygger på den filosofiske teorien om speech-act: Gud *gjør noe* i det han taler, «speakers do not only produce sound or speech but, over and above these locutions, do other things as well such as promising, commanding, asserting, and so forth.»¹⁷⁵ Målet for *Remythologizing Theology* er å utforske ontologien til «the one whose speech and acts propel the theodrama forward».¹⁷⁶ Måten å gjøre dette på er å undersøke de tekstene der Gud *sier* og *gjør*, fordi det han *sier* og *gjør* impliserer *hvem* og *hva* Gud er.

¹⁷¹ Vanhoozer 2010: 32.

¹⁷² Vanhoozer 2010: 31–32.

¹⁷³ Vanhoozer 2005: 37–38.

¹⁷⁴ Vanhoozer 2005: 38.

¹⁷⁵ Vanhoozer 2010: 59.

¹⁷⁶ Vanhoozer 2010: xiv.



Vanhoozer fremsetter en kommunikativ ontologi og skisserer en theodramatisk metafysikk. Han mener at å utlede en forståelse av Guds vesen ut ifra menneskelige tanker og erfaringer (teologi nedenfra) fører til det han kaller «ontotheology». Problemet ved en slik metafysisk brekkstang inn til alle tanker og idéer om Gud er at det forutsettes at det finnes ett gitt sett med kategorier, tilgjengelig for menneskelig fornuft og tanke, som gjelder både for verden og for Gud. Resultatet blir «a unified system of thought that employs concepts such as Supreme Being and Unmoved Mover as conceptual stopgaps to prevent infinite metaphysical regress».¹⁷⁷ I utformingen av en doktrine om Gud må vi i stedet starte med Guds presentering av seg selv, i Kristus og i Skriften. Dvs. «theo-ontology» i stedet for «ontotheology». Bibelen er det skriftlige middel «whereby God projects his own voice onto the stage of world history.»¹⁷⁸ Med dette ser vi at det grunnleggende spørsmål for Vanhoozer handler om guddommelig forfatterskap. Vanhoozers tese er at den beste måten å komme til en adekvat forståelse av Guds vesen på, er å undersøke Guds selvpresentering i Kristus og Bibelen. Tekster som fremstiller Guds kommunikative handling (tekster hvor Gud sier/gjør noe, for eksempel tekster hvor han gir navn, løfter, erklæringer etc.) blir av særlig interesse. Brennpunktet for Vanhoozers bok er undersøkelsen av naturen/arten av forholdet, som etableres i denne dialogiske interaksjonen, mellom Gud og menneskeheten og dette forholdets implikasjoner for en doktrine om Gud.¹⁷⁹ Her ser vi igjen aktualiteten for oppgaven: hva må vi utlede om Gud, med tanke på forholdet/interaksjonen mellom Gud og verden? Kan Gud for eksempel påvirkes av menneskers opplevelser eller handlinger?

3.2 Demytologisering og remytologisering

Allerede i bokens tittel ser vi tydelig at Vanhoozer bruker Bultmann som samtalepartner. Nittenhundretallets fremvekst av moderne vitenskaper og dens uttalte Guds *død*, satte flere radikale spørsmålsteget ved guddommelig kommunikasjon og forfatterskap. Hvordan kan vi snakke om Gud som handler i verden og i forhold til mennesker uten å falle inn i "mytologi"?¹⁸⁰

¹⁷⁷ Vanhoozer 2010: 8.

¹⁷⁸ Vanhoozer 2010: 24.

¹⁷⁹ Vanhoozer 2010: xvii.

¹⁸⁰ Vanhoozer forklarer at uttrykket myte er vanskelig å definere. Det svinger gjerne mellom «foolish delusion» og «vehicle of higher truth». Det har som oftest nedsettende konnotasjoner, og mange forbinder myte med ren fiksjon. Slik brukes også begrepet i det Nye Testamentet. Vanhoozer 2010: 4–5.



3.2.1 Soft demytologisering

Rudolf Bultmann (1884-1976) tok til orde for en «demytologisering» av Bibelen. For han er det gitt at Gud verken er et objekt som kan gripes/kjennes eller et vesen vi kan erfare i tid og rom. De bibelske skildringene av Gud som en overnaturlig agent som handler inn i vår verden kan ikke, om vitenskapens redegjørelse for naturen er sann, bety det de sier på en bokstavelig måte, de er mytiske fortellinger.¹⁸¹ Bultmann hevder likevel at evangeliet har noe å si til det moderne menneske, og han har et ønske om å la evangeliet få tale, uhindret av myter fra den antikke verden.¹⁸² Dette gjør han ved å plassere all tale om Guds handlinger i historien i «the realm of faith». Dette er også noe av bakgrunnen for Bultmanns oppgjør med den historisk-kritiske metoden. Han mener den historisk-kritiske fortolkningen av bibeltekstene ikke har noe relevans for troen som sådan. I stedet er det det indre ordet, *kerygma*, som er det sentrale for troen.

Bultmann ønsker likevel ikke å fjerne de mytiske fortellingene (for det ville bety å også fjerne *kerygmaet*), men ønsket i stede å fortolke disse, dvs. *demythologisere* dem.¹⁸³ Dette gjør han innenfor et eksistensialfilosofisk rammeverk. «Demythologizing is best viewed as a strategy of translating biblical statement about God into existential statements about human being.»¹⁸⁴ Demytologisering handler altså om å skille/destillere ut det *kerygmatiske* innholdet i kjernene av den kristne tro fra de mytiske bibelfortellingene som artikulere dette innholdet.

Demytologisering er kort sagt Bultmanns hermeneutiske førsteprinsipp, hvor han avskriver Gud som en handlende agent i historien og Skriften som guddommelig diskurs.¹⁸⁵ De bibelske fortellingene er ikke en proklamasjon av hva Gud har gjort i historien, men uttrykk for et eksistensielt kall til å la seg forvandle ved fornyelsen av ens egen selvforståelse. Bultmann reserver seg likevel fra å si at Gud overhodet ikke kan handle, men han plasserer Guds handlinger i tanken hos det enkelte subjekt. «Though God may not cause events in history, he nevertheless encounters us through preaching – through Jesus the word – in the depth of our subjectivity.»¹⁸⁶

¹⁸¹ Vanhoozer 2010: 5.

¹⁸² Olson & Grenz 1992: 99.

¹⁸³ Olson & Grenz 1992: 90.

¹⁸⁴ Vanhoozer 2010: 15.

¹⁸⁵ Vanhoozer 2010: 23.

¹⁸⁶ Vanhoozer 2010: 16.



Vanhoozers kritikk av Bultmann er at han ikke er konsekvent i sitt system. Bultmann fremsetter et syn på teologien som krever en radikal demytologisering av bibeltekstene, men på samme tid nekter han å demytologisere «the word-event of Jesus Christ». Men disse er inkompatible, mener Vanhoozer. Spørsmålet Vanhoozer stiller overfor Bultmann, er hvorfor han ikke demytologiserer hele, men bare deler av, fortellingen.

3.2.2 Hard demytologisering

Den mer ekstreme utgaven av demytologisering er å finne hos Ludwig Feuerbach (1804-1872). Han hevder at *all* tale om Gud er mytologisk, i den forstand at slik tale bare er projiseringer av menneskelige idealer og lengsler, til i et eksternt overnaturlig objekt som man siden (feilaktig) tar for å være ekte. Han bedriver det Vanhoozer klassifiserer som «hard» eller konsistent demytologisering. Hvor Bultmann nøler med å si at Gud overhodet ikke kan handle, følger Feuerbach projiseringsteorien til sitt logiske endepunkt og avviser at Gud handler fordi Gud simpelthen ikke eksisterer. «[G]od-talk is an objectification or externalization or reification of some internal, subjective trait onto a superhuman figure that is then (mistakenly) taken to be real.»¹⁸⁷

Forskjellen hos Bultmann og Feuerbach er at Bultmann holder fast at Gud kan handle, dog bare innenfor menneskets personlige subjektivitet (i et eksistensielt møte), mens Feuerbach avviser at Gud handler ettersom Gud faktisk ikke eksisterer.

Vanhoozer mener Feuerbach fikk bitene delvis riktig på plass. Et fundamentalt spørsmål for forståelsen av Gud er nettopp hvordan vi forstår forholdet mellom teologi og antropologi, mellom Gud og verden. Vanhoozer peker på Barth, og understreker at han var seg bevisst Feuerbachs projiseringsteori, fordi han var klar over at vi ikke har noe annet valg en å projisere konsepter fra vår menneskelige erfaring på Gud for å forsøke å forstå ham (menneskelige erfaringer er de erfaringene vi har tilgang på). Men «God's wholly otherness reminds us that one-sided conceptualizations do not tell the whole story.»¹⁸⁸ Barths løsning blir: «God must find a way to us. God, that is to say, *employs his own «system of projection»*: God reveals or communicates himself on his own terms.»¹⁸⁹

¹⁸⁷ Vanhoozer 2010: 18.

¹⁸⁸ Vanhoozer 2010: 20.

¹⁸⁹ Vanhoozer 2010: 20–21.



Vanhoozer er inspirert av Barth og bygger videre på denne forestillingen om guddommelig projisering.

3.2.3 Remytologisering

Vanhoozer presenterer en mellomvei mellom mytologisering og demytologisering. Denne mellomveien finner han i drama modellen, dvs. *mythos* i Aristotelisk betydning heller en moderne *myte*. Mythos betegner en fortelling/drama, som inneholder «[d]oers (agents) and the done-to (sufferers)».¹⁹⁰ Han bruker denne drama modellen, og de kommunikative samhandlingene mellom aktørene i dramastykket som modell eller analogt utgangspunkt for forståelse av Skriften.

Vanhoozer forklarer at remytologisering ikke handler om å falle tilbake inn i mytologien, eller om å projisere våre beste idéer på et supermenneske. Remytologisering handler først å fremst om å returene til Bultmanns hermeneutiske prinsipp og avvise dette.¹⁹¹ Bultmanns avskrivning av Gud som kommunikativ handlende agent, og hans avskrivning av Skriften som guddommelig diskurs, anser Vanhoozer som mange moderne protestantiske teologers «first theology».¹⁹² Remytologisering er kontrasten til demytologisering på følgende to måter: (1) Remytologisering har som alternativ til moderne første teologi, en første teologi som ser treenigheten nettopp som «a triune communicative agency» og bruker dette som hermeneutisk og metodisk strategi for utviklingen av en dogme om Gud, og (2) remytologisering adresserer også det som ligger i kjernen av første teologien: hva og hvordan må Gud være hvis han er det guddommelige talende og handlende subjektet som Bibelen fremstiller?¹⁹³

Hovedpremisset for remytologisering er guddommelig forfatterskap. «Only God can make God known.»¹⁹⁴ Og Guds stemme og selv-presentering uttrykkes «supremely in the Christological Word made flesh and secondarily in the canonical polyphony that in turn

¹⁹⁰ Vanhoozer 2010: 5.

¹⁹¹ Vanhoozer 2010: 23.

¹⁹² «First theology» viser til den koordinerte tolkningen av Gud, Skriften og hermeneutikken som skiller en teologisk tilnærming fra en annen. Se Vanhoozer 2010: 13–14.

¹⁹³ Vanhoozer 2010: 23.

¹⁹⁴ Vanhoozer 2010: 24.



presents Jesus Christ.»¹⁹⁵ Altså, remytologisering behandler/anser det bibelske mytos som middelet for Guds selvpresentering.

For den som vil remytologisere er utfordringen å bevege seg fra det bibelske mytos til teologisk metafysikk «via the Bible's own theodramatic system of projection rather than by projecting human values onto God.»¹⁹⁶ Her ser vi Barth og den guddommelige projiseringsteorien.

Vanhoozer forklarer at ved begynnelsen av den 21. århundre er det faktisk Barth heller enn Bultmann som dominerer den teologiske debatten. Vanhoozer mener beviset på dette er den gjenfundne interessen for treenighetslæren. Likevel blir trinitarisk teologi også stadig utsatt for antropologisk projisering.

«When this happens, categories that characterize the human drama are illegitimately projected onto, or imported into, the life of the triune God: «They have in fact made the immanent Trinity nothing more than a description of our own experiences within the economy of salvation.»¹⁹⁷

Og ved dette er vi inne på Vanhoozers store oppgjør med trinitariske teologer som han mener fortsetter å bruke den menneskelige tilstand som måleapparat for Guds vesen (han sikter spesielt til panenteister og Open theists).¹⁹⁸ Han mener å identifisere noen felles teologisk trekk, eller en teologisk «strømming», som karakteriserer disse nyere panenteistene og åpne teistene. Dette er blant annet en ny og mer relasjonell forståelse av Treenigheten, og forholdet mellom Gud og verden. Vanhoozer samler denne teologiske strømmingen under et begrep som sikter på å beskrive hovedkarakteristikkene ved disse teistiske oppfatningene, d.e. «kenotic-perichoretic relational ontotheology» (begrepet skal vi komme tilbake til). Det er i dette oppgjøret vi finner nøkkelen for denne oppgavens overordnede tese. Vanhoozer går nemlig mye i dialog med panenteistiske teologer, deriblant Moltmann, og temaet for en del av disse dialogene er nettopp spørsmålene om Guds lidelse. Et hovedanliggende for hele

¹⁹⁵ Vanhoozer 2010: 24.

¹⁹⁶ Vanhoozer 2010: 388.

¹⁹⁷ Vanhoozer 2010: 22.

¹⁹⁸ «Open theism» (også kjent som *free will theism* eller *openness theology*). Jeg kommer til å bruke «åpen teisme» eller «åpne teister» i resten av oppgaven.



Vanhoozers prosjekt er å bevare den klassiske distinksjonen mellom Gud og mennesker, og bevare guddommelig impassibility.

Jeg skal i de neste delkapitlene presentere de konkrete argumentene og den konkrete kritikken som Vanhoozer berører i denne sammenhengen, da særlig kritikken hans mot de som tar til orde for en passibilistisk forståelse av Gud. Ut ifra dette vil jeg drøfte de argumentene som Moltmann fremsetter.

3.2.4 Lider Gud? Teologisk case-study for remytologisering

Vanhoozer forklarer at spørsmålet om Guds lidelse er det perfekte teologiske case-study for enhver teologisk tilnærming som påstår å være bibelsk og autentisk kristen, slik som remytologisering eksempelvis gjør. Vanhoozer forklarer at remytologisering presses til det ytterste i sin søken på å forstå de bibelske beskrivelsene av Guds lidelse, både slik disse kommer til uttrykk i lidelsen på korset, og når de viser til lidelse som en konsekvens/del av guddommelig (med)følelse generelt. Vanhoozer ønsker å bevare en klassisk teistisk forståelse av Gud, også i møte med spørsmålet om Gud og lidelse, og målet hans er å «set forth an understanding of the loving compassion of God in terms of communicative action oriented to communion.»¹⁹⁹

Vanhoozer forklarer at spørsmålet om Guds lidelse dypest sett handler om (1) hvordan vi tolker og bruker Bibelen, altså hvordan går vi fra «biblical representation» til «theological conceptualization», og (2) hvordan vi forstår forholdet mellom Gud og verden og interaksjonen dem imellom. Begge disse utfordringene knyttes til hvordan vi forstår den økonomiske treenigheten fordi, som Vanhoozer sier, remytologisering primært har å gjøre med «the economy of triune communicative action» (i Kristus og Skriften) og fordi måten man relaterer den økonomiske til den immanente treenigheten har alt å gjøre med spørsmålet om Guds evne eller manglende evne til å lide.²⁰⁰

¹⁹⁹ Vanhoozer 2010: 31.

²⁰⁰ Vanhoozer 2010: 391.



3.2.5 Teologisk konseptualisering – *hvem og hva* er Gud?

Som vi har sett tidligere²⁰¹ ønsker Vanhoozer å fremsette en forståelse av Gud som starter med Guds selv-presentering i Kristus og i Skriften (Vanhoozer kaller dette det bibelske *myhtos*) isteden for en forståelse som starter i filosofien og metafysikken (Vanhoozer kaller dette for *logos*). Førstnevnte forstår han som «theo-ontology», sistnevnte som «ontotheology».²⁰² På mange måter ønsker Vanhoozer og Moltmann det samme (dette anerkjenner også Vanhoozer).²⁰³ De ønsker begge et skifte fra *logos* til *mythos*. Begge vil slik sett bort fra en såkalt «perfect being» teologi.²⁰⁴ De skiller seg likevel fra hverandre når det gjelder hvilken løsning som fremsettes for å muliggjøre dette skifte.²⁰⁵

Vanhoozer mener at vi ikke kan starte med gitte konsepter av hvordan Gud i sitt vesen er, for så å la disse konseptene styre vår lesning av bibeltekstene, og på den måten «tvinge» konseptene over tekstene. Vanhoozer argumenterer i denne sammenhengen ganske likt som Moltmann, han forklarer at denne filosofiske og metafysiske utledningen av Guds vesen forstår Gud i motsetninger til det skapte. Moltmann og Vanhoozer har riktig nok en ulik adressering av kritikken. Moltmann retter denne kritikken mot oldkirken (jf. teologiens fall inn i hellenismen). Vanhoozer retter kritikken mot det han spesifikt identifisere som Cartesiansk perfekt væren-teologi. Vanhoozer forklarer at perfekt væren-teologi, ved å sette Gud opp imot det skapte, ender opp med å forstå Gud som «the sort of entity who enters into conflict with finite reality – in short, as another finite reality.»²⁰⁶ Dvs. Gud og det skapte blir konkurrerende, og inkompatible virkeligheter. Perfekt væren-teologi står dessuten i fare for å bli et bytte for Feuerbach's kritikk (Gud som menneskelige projiseringer) ettersom den drar konseptene om hva som er perfekt ut ifra den menneskelige erfaringen, dvs. at Anselms «that

²⁰¹ Jf. 3.1.2.

²⁰² Vanhoozer 2010: 8–9.

²⁰³ Vanhoozer 2010: 417.

²⁰⁴ «Perfect being theology is an intellectual strategy for establishing the existence, nature, and attributes of God apart from, though not necessarily against, appeal to special revelation.» Og «[p]erfect being theology is the «systematic analysis of the divine attributes beginning with the concept of God as limitless perfection».» Perfeksjon tjener som kontroll test for all tale om Gud. Andre slike attributter kan være uendelighet. Som uendelig har Gud ingen av ufullkommenhetene til det endelige. Vanhoozer 2010: 94 og 96. Jeg kommer til å bruke «perfekt væren-teologi» i resten av oppgaven.

²⁰⁵ Vanhoozer 2010: 417.

²⁰⁶ Vanhoozer 2010: 98.



than which nothing greater can be thought» kan forstås simpelthen som menneskers «greatest thoughts». ²⁰⁷

Vanhoozer skiller mellom to typer perfekt væren-teologi: «Cartesian» og «Anselmian». Han hevder at cartesianske teologer anvender konseptene uendelig og perfekt på en autoritativ måte, mens anselmianske teologer anvender dem på en ministeriell måte. ²⁰⁸ Denne siste måten ønsker Vanhoozer selv å benytte seg av. Han forklarer nemlig at vi trenger konseptene, at vi ikke kan unngå å hente konsepter fra vår menneskelige erfaring for å utvikle konsepter om Gud for å få en forståelse av hvem og hva Gud er. Menneskelige erfaringer er de eneste erfaringene vi faktisk har tilgang på. Konseptene må imidlertid fungerer på en tjenende måte, slik som i den Anselmske perfekt væren-teologien. Vi må «reverse the direction of flow», dvs. starte med det bibelske *mythos* (Guds selv-presentering), for siden å danne konsepter i tjeneste for Guds-selvpresentering, og på denne måten «think God's thought [...] after him.» ²⁰⁹ Vi kan ikke forutsette *a priori* hva Gud er, vi kan ikke engang forutsette at Gud er. Gud kommer kun til oss, gjennom hans egen selv-åpenbaring, og en av de viktigste måtene Gud gir seg til kjenne på er verbalt (kommunikativ), gjennom «divine speech acts.» ²¹⁰ «[A] theo-ontology that hearkens first of all to God's self-naming in the biblical record (i.e., *mythos*) accords metaphysics the more modest, ministerial role of conceptual elaboration.» ²¹¹

Ut ifra denne forståelse, og det faktum at Vanhoozer fastholder de klassisk teistiske Guds attributtene, vil jeg argumentere for at Vanhoozers konklusjon er, at de klassisk teistiske attributtene antydes av det bibelske *mythos*. Det Gud *sier* og *gjør* i Kristus og i Skriften (kommunikative handlinger), viser *hvem* og *hva* Gud er (jf. klassisk teisme). Altså, det bibelske *mythos* viser at Gud er impassible.

²⁰⁷ Vanhoozer 2010: 98.

²⁰⁸ Vanhoozer 2010: 98.

²⁰⁹ Vanhoozer 2010: 101.

²¹⁰ Vanhoozer 2010: 103.

²¹¹ Vanhoozer 2010: 104–105.



3.3 Vanhoozers kritikk og løsning

I de neste delkapittelene skal jeg demonstrere den konkrete kritikken som Vanhoozer reiser mot nyere trinitariske teologer som har en relasjonell vektlegging i sin treenighetslære, og mot panenteister og åpne teister. Dette er relevant ettersom et hovedanliggende i Vanhoozers kritikk er deres forståelse av Gud og lidelse og deres forståelse av forholdet mellom Gud og verden. Siden Vanhoozer mange steder skjærer flere over en kam, vil jeg i gjengivelsen forsøke å tydeliggjøre hvordan denne kritikken særlig rammer de deler av Moltmanns teologi som jeg behandlet i forrige kapittel. Sammen med kritikken vil jeg også undersøke Vanhoozers alternativer/løsninger.

3.3.1 Kritikk av den nye ortodoksien

For det første avviser Vanhoozer Harnack's teori om teologiens fall inn i hellenismen. Han mener i det minste at teorien er for reduksjonistisk, og at oldkirkens teologi ikke var/er så fanget av gresk filosofi som mange skal ha det til.²¹² Ut ifra dette konkluderer han at det er legitimt å hente fra, og bygge på både patristiske, middelalderske, reformatoriske og post-reformatoriske protestantiske teologer når en utvikler en forståelse av Guds vesen, kjærlighet og guddommelig lidelse.²¹³

Flere teologer har tatt et oppgjør med Harnacks teori, blant disse finner vi den ortodokse teologihistorikeren Paul Gavrilyuk. Han forklarer blant annet at det skarpe skille som teorien fremsetter, mellom hellenismens Gud som er apatisk og distansert og Bibelens Gud som er emosjonell og involvert, er en misvisende fremstilling. Hellenistisk filosofi og de hellenistiske religionene gjenspeiler ikke ett samlet bilde av en ikke-lidende (impassible) apatisk guddom, «[t]he pagan schools of philosophy advanced several conflicting accounts of divine nature, emotions, and involvement in the world.»²¹⁴ Altså fantes det ikke ett universelt godkjent apatiaksiom i den hellenistiske verden. Ei heller har det bibelske vitnesbyrdet en rendyrket passibilistisk forståelse av guddommen: «[t]he tension between divine transcendence and divine participation in history is constitutive of the biblical canon.»²¹⁵

²¹² Vanhoozer 2010: 90–93.

²¹³ Vanhoozer 2010: 93.

²¹⁴ Gavrilyuk 2006: 172.

²¹⁵ Gavrilyuk 2006: 172.



Videre var det heller ikke slik at kirkefedrene ukritisk overtok konsepter om Gud fra den greske filosofien. Selv om det fantes overlapp, så representerte likevel den kristne forståelsen av impassibility mer enn guddommelig ikke-lidelse. Oldkirken var selv klar over at å tilskrive følelser til Gud ville reise utfordringer knyttet til antropomorfisme og anthropopathism.²¹⁶ Gavriilyuk mener at impassibility fungerte som en «apophatic qualifier» for alle guddommelige emosjoner, og at spørsmålet om passende og upassende emosjoner ikke var styrt av gresk/hellenistiske filosofiske overbevisninger, men av den bibelske læren om distinksjonen mellom Skaper og skapning.

Disse innsiktene fra Gavriilyuk viser oss hvordan kirkefedrene ikke ukritisk overtok guddommelige attributter fra gresk filosofi slik som både Harnack, og Moltmann med ham, skal ha det til. Det forelå faktisk egne kristne og bibelsk motiverte årsaker til at oldkirkelige teologer fastholdt impassibility. Med bakgrunn i dette kan vi ikke med nødvendighet fastslå at attributtet impassibility er et rent gresk/hellenistisk attributt som ikke passer med Bibelens Gud, slik som Moltmann hevder.

Vanhoozer støtter seg til Gavriilyuk's teori,²¹⁷ og mener også at kirkefedrene fulgte ulike konseptuelle strategier for å bevare spenningen mellom guddommelig impassibility og kjernen i evangeliet (at Gud led i kjødet), og at kirkefedrene hadde minst tre forståelser av impassibility: «(1) incapable of experiencing passion; (2) incapable of suffering; (3) incapable of being acted upon by an external force.»²¹⁸

Vanhoozer er mindre interessert i å undersøke mangfoldet av meninger av de greske og latinske termene, enn han er i å undersøke og tydeliggjøre hva moderne teologer i dag legger av mening til terminologien når de bekrefter eller benekter impassibility. Noe av det han påpeker er nemlig den manglende konsensusen rundt hva guddommelig impassibility faktisk betyr.

Det er ikke hele veien lett å følge Vanhoozers kritikk. Han opponerer ikke mot en fullstendig ensartet gruppe, men mot en felles strømning som han mener går igjen hos flere trinitariske teologer som avviser at Gud er impassible. Jeg velger å vie noe plass til å skissere

²¹⁶ Gavriilyuk 2006: 15.

²¹⁷ Samt andre teologer og historikere som Etienne Gilson, Richard Muller, Robert Wilken og Janet Martin Soskice.

²¹⁸ Vanhoozer 2010: 396. Vanhoozer bruker ikke mye tid på å undersøke mangfoldet av betydninger knyttet til de greske og latinske termene, men nøyer seg med å forklare at «impassibility» stammer fra det Latinske begrepet «impassibilis» som igjen kommer av Gresk «apatheia». Begge disse forståelsene viser til en negasjon, en tilstand av å være *uten* patheia eller passion (lidelse, pasjoner). Vanhoozer 2010: 395.



disse teistiske oppfatningene han går imot ettersom han fremsetter løsningen i dialog med disse.

Vanhoozer mener mange som holder seg til at Gud er passible for det første har en relasjonell forståelse av Guds treenighet: personene i Treenigheten ses ikke i substansielle men relasjonelle termer.²¹⁹ Disse teologene forstår 'væren' (det å være) ikke som det å være en individuell substans, men heller som det å være i relasjon med andre.²²⁰ Enheten i treenigheten forstås som fellesskapet (koinonia) mellom de tre personene, heller en som det ene guddommelige subjekt.²²¹ Essensen i Guds væren forstås som hans trehet, heller enn enhet, og relasjoner forstås følgelig som kjærlige, gjensidige og inklusivistiske fenomener.²²² Selv om Vanhoozer her taler om en bredere gruppe (panenteister, åpne og relasjonelle teister), ser vi at dette samsvarer med Moltmanns treenighetsforståelse.

Ut ifra dette forstår de videre også relasjonen mellom Gud og verden som et likeverdig og gjensidig fellesskap. Guds kjærlighet til, og relasjon med, verden forstås som «a *perichoretic relationality*». Vanhoozer mener at konklusjonen for mange (i det minste for Moltmann) blir: hvis Gud er et åpent fellesskap, så må også verden være inkludert i dette fellesskapet.²²³ «God and the world must be in "mutual perichoresis".»²²⁴ Følgelig har denne relasjonelle forståelsen og åpenheten banet vei for panenteisme.²²⁵

Panenteisme hevder at verden er i Gud, samtidig som Gud er større enn verden. Dette refererer ikke til en forståelse av verden som stedmessig lokalisert i Gud, det handler snarere om et ontologisk forhold hvor verden forstås som eksisterende innenfor Guds vesen, men likevel med sin egen distinkte ontologi.²²⁶ Idéen bak denne forståelsen knyttes til tanken om Gud som uendelig, og skapelses-dogmet *creatio ex nihilo*.²²⁷ Det kan ikke, fordi Gud er uendelig, eksisterer noe utenfor Gud før skapelsen. Gud skaper dermed *ut av seg selv*, eller *inni seg selv*. Denne skapelsen innebærer en form for begrensing eller selv-uttømmelse

²¹⁹ Forståelsen av Guds væren knyttes til Guds tre *hypostases* heller en den ene *substantia*. Vanhoozer 2010: 141

²²⁰ Vanhoozer 2010: 112–113.

²²¹ Moltmann skriver: «[i]n distinction to the trinity of substance and to the trinity of subject we shall be attempting to develop a social doctrine of the Trinity.» Se Moltmann 2005: 19, 174 og 175 og Vanhoozer 2010: 114.

²²² Vanhoozer 2010: 144.

²²³ Vanhoozer 2010: 121.

²²⁴ Vanhoozer 2010: 115–116. Vanhoozer henviser til Moltmann 1996: 327.

²²⁵ Moltmann skriver: «By taking up panentheistic ideas from the Jewish and the Christian traditions, we shall try to think ecologically about God, man and the world in their relationships and indwellings.» Moltmann 2005: 19.

²²⁶ Vanhoozer 2010: 131.

²²⁷ Jf. 2.3.6.



(kenosis) for Gud. Gud og verden eksisterer følgelig i et gjensidig «kenotic-relational» forhold.²²⁸ Fordi Gud er kjærlighet så ønsker han å meddele seg selv til det som er annet enn han selv, dermed skaper han verden ut av seg selv.²²⁹ Selv-utømmelsen eller selv-begrenselsen er noe Gud frivillig velger for å opprettholde en genuin relasjon med sitt skaperverk. Eksempelvis begrenser Gud noe av sin allmakt og kunnskap slik at mennesker/verden kan utvikle seg med en viss grad av autonomi.²³⁰

Dette fører oss over i forståelsen av lidelse. For mange av disse passibilistene (panenteister, åpne og relasjonelle teister) ses Guds lidelse som en nødvendig/uunngåelig konsekvens av at hans (selvvalgte) relasjon med verden, dvs. hans «*kenotic relatedness*». Skapelsen og selv-begrenselsen inneholder en risiko for Gud - «call it “Yahweh’s wager”»²³¹ - for med den «åpner» Gud seg selv for verden, og dermed åpner han også opp muligheten for påvirkning fra verden. Gud blir sårbar.²³² Fordi verden er i Gud så er også all lidelse, smerte og død i Gud. Gud blir ikke en observatør av disse fenomenene, men han blir selv en erfarer av dem. Så fort verden får sin eksistens, utvikles Guds erfaring i interaksjon med den. Med dette konkluderer Vanhoozer at panenteisme uunngåelig bekrefter at Gud lider, «[d]ivine self-limitation is painful.»²³³ Selv om Gud frivillig skaper verden, og dermed kan sies å være uavhengig av verden, eksisterer det likevel en viss uunngåelig avhengighet til verden for Gud, som følger av hans beslutning om å skape. Dette er fordi (ifølge voluntary kenotic-relational teister, eksempelvis Moltmann) kjærligheten krever det. Skal kjærligheten være ekte og personlig (dvs. genuin) så må den innebære gjensidighet og muligheten for å avvises. Kort sagt, kjærligheten er aksiomatisk sårbar. «God, in creating a world with free creatures, graciously gives the world the power to codetermine at least some aspects of the divine experience, perchance to frustrate God’s loving purpose.»²³⁴

²²⁸ Vanhoozer skiller mellom to typer panenteismer, dvs. to forståelser av kenotic-relatedness: prosess panenteisme (involuntary kenotic-relational ontotheology) og kenotic panenteisme (voluntary kenotic-relational view). Den største forskjellen mellom disse er at prosess panenteister hevder at skapelsen og selv-utømmelsen er ufrivillig, mens kenotic panenteister på sin side hevder at Gud frivillig skaper og frivillig uttømmer/begrenser seg selv ut av kjærlighet. Moltmann faller inn under den siste kategorien. Vanhoozer 2010: 127–133 og 439–440

²²⁹ Vanhoozer 2010: 124–127.

²³⁰ Vanhoozer 2010: 131–132.

²³¹ Vanhoozer 2010: 440.

²³² Vanhoozer 2010: 440.

²³³ Vanhoozer 2010: 132.

²³⁴ Vanhoozer 2010: 133.



Til sammen utgjør disse forståelsene det Vanhoozer kaller den *kenotic-perichoretic-relational*²³⁵ versjonen av både relasjonell teisme og panenteisme.²³⁶

I det følgende skal vi se nærmere på Vanhoozers kritikk og de alternative løsninger han selv presenterer.

3.3.2 Treenigheten

Vanhoozer kritiserer den relasjonelle forståelsen av Treenigheten som jeg skisserte tidligere, en forståelse som Moltmann også (delvis) deler. I all hovedsak går kritikken ut på at «feilen» relasjonell ontoteologi gjør, er å ikke forutsetter skillet mellom Skaper og skapning, og dermed anvender de en menneskelig forståelse av relasjoner og personer for å utvikle en forståelse av de guddommelige personene og relasjonen dem imellom.²³⁷ Vanhoozer mener for det første at vi må vokte oss for å redusere 'væren' ned til relasjoner. Personer er identiske med deres relasjoner, men deres væren kan likevel ikke reduseres ned til disse relasjonene. Her er Moltmann i tråd med Vanhoozer, ettersom heller ikke han ønsker å redusere de guddommelige personene ned til relasjoner.²³⁸

For det andre hevder Vanhoozer at dersom Guds 'væren' eller essens *er* (defineres som) fellesskapet, blir det begrepsmessig nærmest umulig å skille guddommelig enhet fra guddommelig trehet, noe som igjen vil gjøre det vanskelig å opprettholde guddommeligheten i hver av personene. «It is unnecessarily reductionistic to collapse God's essence or deity into his interpersonal communion or onto-relationality.»²³⁹ Vanhoozer mener løsningen i stedet er å skille mellom hva det vil si å være en person (personhood) og hva det vil si å være en bestemt person (personal identity). Han mener de guddommelige personene er relasjonelle i henhold til deres personlige identitet, men at relasjon ikke er et konstituerende element i

²³⁵ Dette er Vanhoozers uttrykk. Jeg kommer ikke til å oversette dette, men bruke uttrykket slik det står hos Vanhoozer. Noen plasser vil det stå «kenotic-perichoretic-relational teister» eller «kenotic-perichoretic-relational ontoteologi». Noen plasser vil jeg også bruke «relasjonelle teister» eller spesifikt «panenteister». Vanhoozer bruker disse begrepene om hverandre ut ifra om han retter kritikken mot en større gruppe relasjonelle teister, eller spesifikt panenteister.

²³⁶ Vanhoozer 2010: 140. Vanhoozer forklarer at det er to årsaker til at han behandler både relasjonell teisme og panenteisme under samme «overskrift». (1) Begge posisjonene hevder at Gud eksisterer i en form for gjensidig relasjon med verden. (2) Begge må, som følger av den første årsaken, konkludere at Guds vesen/eksistens (i noe grad) konstitueres av hans relasjoner *ad extra*. Se Vanhoozer 2010: 163.

²³⁷ Vanhoozer 2010: 145, 149.

²³⁸ Moltmann 2005: 172; Vanhoozer 2010: 142.

²³⁹ Vanhoozer 2010: 143.



personenes væren.²⁴⁰ Alle personene eier/besitter den samme guddommelige naturen, men de har også hver sin distinkte identitet basert på relasjonene til hverandre, og basert på deres distinkte handlinger, både de evige handlingene som karakteriserer den immanente Treenigheten, og de historiske som karakteriserer den økonomiske Treenigheten.²⁴¹ Fader, Sønn og Ånd er altså fullstendig like i essens/natur med unntak at hvordan de relaterer seg til hverandre. At Gud er tre personer betyr ikke at han har tre substanser, men at den ene guddommelige substans besittes av tre subjekter. Det viktige poenget er at enheten (substansen) og treheten (personene) er like signifikante.

Ut ifra dette som Vanhoozer trekker frem, og ut ifra Moltmanns forståelse av treenigheten (som sosialt åpent fellesskap, hvor enheten fastholdes i fellesskapet mellom personene), vil jeg med Moltmann hevde at vi ikke burde overdrive enheten slik at den løftes over og «presser ut» treheten. Men på den andre siden burde vi heller ikke overdrive treheten slik at denne presser ut enheten. Ved at Moltmann bytter ut *substans* til fordel for *fellesskap* virker det på mange måter som han «tvinges» til å forstå hendelsen på korset som en hendelse som skjer mellom personene (han kan jo ikke oppløse fellesskapet, ettersom fellesskapet er konstituerende for Guds identitet). Dermed fremstår det for meg som at det er Moltmanns sosiale treenighetsforståelse, dvs. fellesskapet, som fører til at han må tolke Jesu lidelse på korset som en hendelse som dermed også påvirker alle personene. Men dette synes unødvendig. Dersom vi i stede fastholder enheten ikke i fellesskapet, men i substansen som besittes/eies av alle personene, så er det mulig å tilskrive ulike handlinger til de distinkte personene uten å oppgi en reell guddommelig involvering i hver av handlingene. Altså, hvis enheten fastholdes i substansen kan vi si om korset at Gud-Sønn lider, uten av dette betyr at Gud-Fader og Gud-Ånd lider. Den guddommelige personen (Sønnen) lider, i sin menneskelige tilstand av eksistens (dvs. hans menneskelige natur). En slik forståelse synes å være støttet av formuleringen 'One of the holy Trinity suffered in the flesh', som Moltmann mener ble avvist, men som faktisk ble vedtatt og godkjent ved det Andre Konsilet i Konstantinopel (553).²⁴²

Ved dette ser vi at det foreløpig er mulig å fastholdene en guddommelig involvering i lidelsen på korset, selv om vi avviser at lidelsen var en hendelse som tok plass mellom, og dermed påvirket, alle personene i Treenigheten. Videre vi må likevel spørre oss om Sønnens

²⁴⁰ Vanhoozer 2010: 144.

²⁴¹ Vanhoozer 2010: 147–148.

²⁴² Hart 2003: 356.



lidelse på korset påvirket både hans guddommelige og menneskelige natur. Og vi må spørre oss om Gud likevel kan sies å ha følelser. Men før vi går inn på dette skal vi se på kritikken Vanhoozer reiser mot Moltmanns forståelse av relasjonen mellom Gud og verden.

3.3.3 Forholdet mellom Gud og verden

Vanhoozer kritiserer relasjonelle teister og panenteisters anvendelse av perichoresis på Gud-verden relasjonen. Vanhoozer hevder at å utvide perichoresis til å inkludere verden, er å gå ut over dogmets rettmessige plassering. Han kritiserer kenotic-perichoretic-relational teister for å bedrive det vi kan kalle «illegitim dogmatisk overføring» (Vanhoozer kaller det «dogmatic migration»²⁴³). Han forklarer at relasjonelle teister løfter perichoresis-dogmet ut av sin Trinitariske kontekst og gjør det til et generelt prinsipp for forståelse av relasjoner. «God's being as communion – as interpersonal relationality – has become an all-inclusive ontotheological idea.»²⁴⁴ På samme måte mener han at panenteister tar kenosis ut av sin kristologiske kontekst og løfter den opp til et bredere metafysisk prinsipp (jf. Moltmanns forståelse av Guds selv-uttømmelse i skapelsen).

Vanhoozer mener at å legge perichoresis til grunn for forståelsen av Gud-verden relasjonen implisere at Gud er avhengig av verden. Sakt på en annen måte, dersom verden er en del av det indre livet i Gud, så følger det at verden i en viss forstand er konstituerende for Guds identitet.²⁴⁵ Skaperverket forstås ikke lengre (bare) innenfor den økonomiske Treenigheten (betinget relasjon), men også innenfor og som en del av Treenighetens essens/natur, altså den immanente Treenigheten (nødvendig relasjon). På denne måten holder ett nytt metafysisk prinsipp teologien fanget, nemlig en ontologisk relasjonell avhengighet. «On this view, God is no longer an infinite substance set off from a world of independent substances but a communion of persons in open relation to a world of evolving, interdependent entities.»²⁴⁶

Videre hevde Vanhoozer at denne forståelsen ikke bare gjør Gud avhengig av verden, men den også gjør frelsen overflødig. Dersom skapninger oppnår fellesskap med Gud simpelthen på grunnlag av at de eksisterer som en del av skaperverket så frarøves

²⁴³ Vanhoozer 2010: 131.

²⁴⁴ Vanhoozer 2010: 157.

²⁴⁵ Vanhoozer 2010: 152.

²⁴⁶ Vanhoozer 2010: 152.



frelsehistorien sin frelsende virkning, noe som videre kan føre til en forståelse av synd som mindre alvorlig og Jesu korsdød som mindre nødvendig. Frelsehistorien blir ikke av avgjørende betydning, men blir bare historien om hvordan verden lærer at Gud bare er tilsynelatende langt borte.²⁴⁷ Guds kjærlighet blir i denne sammenhengen ikke meddelt gjennom historien til ett bestemt menneske (Gud-mannen Jesus), men eksisterer som et generelt metafysisk fenomen.²⁴⁸ Vanhoozer mener selv at perichoresis-dogmet kun er passende innenfor rammen av den immanente Treenigheten.

Som jeg har vist hevder Moltmann at Gud og verden eksisterer i en gjensidig relasjon. Dette gjør han ikke fordi han reduserer personer ned til relasjoner, men fordi han forstår Gud som *historie*.²⁴⁹ Denne historien er åpen for verden, og tar opp i seg verdens historie. Moltmann vil si seg enig i at Gud påvirkes av verden. Han hevder at dette er noe Gud selv ønsker og velger, og at dette også er noe av årsaken til at Gud lider. Men det virker ikke som Moltmann går så langt som å si at Gud er avhengig av verden. Moltmann hevder at det kun er på bakgrunn av at Gud frivillig har åpnet seg opp mot verden at den har mulighet til å påvirke han. Men skal vi følge Moltmanns logikk synes gjensidig påvirkning uunngåelig når Gud først har skapt. Jeg vil hevde at problemet med denne forståelsen er, at dersom Gud i sin natur bestemmes og forandres av finitte hendelser og aspekter i denne verden (historien), så vil dette bety at Gud i sin natur blir formet gjennom en interaksjon med ondskap også. Dersom verden, men all dens historie er i Gud og en del av Gud, må vi erkjenne at alle hendelser (også ondskap) er nødvendige aspekter ved Guds identitet. Det er særlig David Bentley Hart som har reist en slik kritikk mot Moltmann. Han hevder at dersom verdens historie er i Gud, vil dette bety at enhver pinefull død, enhver krig, enhver tragedie, og enhver sultkatastrofe, «will turn out to be moments in the identity of God.»²⁵⁰ Videre sier han at dersom vi visker ut skillet mellom den immanente og den økonomiske Treenigheten, står vi ikke bare igjen med en Gud som er vår følgesvenn i lidelsen, men vi står igjen med en Gud som er selve sannheten bak og grunnlaget for den lidelsen vi opplever. Dette, sier Hart, er en skremmende tanke. Særlig hvis vi, som Moltmann, i den lidende Gud forsøker å finne svar på lidelsen vi mennesker opplever. For å bruke Hart sine ord: «what a monstrous irony it would be if, in our eagerness to find a

²⁴⁷ Vanhoozer 2010: 149–150.

²⁴⁸ Vanhoozer 2010: 155.

²⁴⁹ Jf. 2.3.5 og 2.3.6.

²⁵⁰ Hart 2017: 53.



way of believing in God's love in the age of Auschwitz, we should in fact succeed only in describing a God who is the metaphysical ground of Auschwitz.»²⁵¹

Er Hart og Vanhoozers kritikk berettiget? Moltmann forsøker å avgrense seg fra en forståelse som fører til en rettferdiggjørelse av lidelse. Han mener at selv om all lidelse blir tatt opp i Gud, så betyr ikke dette at all lidelsen blir rettferdiggjort.²⁵² Han argumenterer for dette ved å hevde at Guds trinitariske historie ikke er ferdig, men at den først blir fullført i den eskatologiske fullendelsen. Her skal Gud utslette døden, avskaffe autoriteter og vende sin sorg til evig glede. Først etter dette vil Sønnen overlevere kongeriket til Faderen. Moltmann hevder faktisk at det nettopp er *historien tatt opp i Gud* som er basis for et reelt håp som både omfavner og til sist overkommer verden (med all dens lidelse).²⁵³

Men denne løsningen synes også problematisk, og lite konsekvent. For som Vanhoozer også spør: er det egentlig mulig å håpe på en fremtidig fullendelse hvor alt skal være godt, hvis mennesker har alle muligheter til å motsette seg Guds vilje og plan? Ved at Gud og mennesker eksisterer i en gjensidig relasjon hvor begge partene kan påvirke hverandre tapes noe av Guds allmakt og bestemmelse. Dersom Moltmann skal kunne se for seg en eskatologisk fullendelse som blir etter Guds vilje, må ha i det minste innrømme at Guds «siste» handling må være deterministisk. «The final causality of God's activity in history must be determinative even if he does not exercise determinative efficient causality. Mere enabling love is not adequate.»²⁵⁴ Men dette synes vanskelig å la seg gjøre, ettersom Gud uunngåelig åpnes opp og bindes til en gjensidig påvirkning når han først har skapt, ifølge Moltmann.

Vanhoozer ønsker å fremsette en annen forståelse av Gud-verden relasjonen. Han anvender paktsforståelsen og forklarer at evangeliet handler om et giftemål, en pakt hvor man trer inn i en fellesskaps relasjon.²⁵⁵ Noen av det viktigste i denne sammenhengen er forståelsen av at kjærligheten er Guds frie handling, og ikke en ontologisk/naturlig nødvendighet. Vanhoozer viser til Barth og forklarer at han mente Guds kjærlighet ikke medførte en gjensidig avhengighet til skaperverket. Tvert om så han Guds kjærlighet ikke som

²⁵¹ Hart 2017: 54; 2017: 160.

²⁵² Jf. 2.3.5.

²⁵³ Moltmann 2015: 417.

²⁵⁴ Vanhoozer 2010: 164. Vanhoozer henviser til Cooper 2006: 346.

²⁵⁵ Vanhoozer 2010: 151.



en passiv, men (kun) som en aktiv handling generert av Guds egen vilje til å strekke seg ut i kjærlighet mot det som ikke er Gud.²⁵⁶

Mennesker kommer ikke «inn» i et fellesskap med den treenige Gud på bakgrunn av en naturlig rett (basert på å være en del av skaperverket), men på bakgrunn av pakten som gir denne retten (muliggjort av Guds frelsesplan i Jesus Kristus). Mennesket kan bare være i den treenige Gud i den grad Sønnen er i mennesket gjennom Ånden.²⁵⁷ Vanhoozer legger igjen vekt på at vi ikke må anvende perichoresis-dogmet på denne menneskelige tilstanden. Dette er enkelt nok fordi et slikt fellesskap ikke passer på, eller gjenspeiler mellommenneskelige relasjoner. Mennesker kan ikke forholde seg til andre (ei heller Gud) på en intern måte. Mennesker står som subjekter alltid eksternt og utenfor i forhold til (hver)andre. Vanhoozer skriver at «while we may say, “Christ in us and we in Christ,” it is important to remember that we are not internal to Christ as acting subjects [...] in this respect, the relation is non-reciprocal.»²⁵⁸

For å forstå Gud-verden relasjonen må vi se til den økonomiske heller enn den immanente Treenigheten. Vi må se til Guds pakt med Israel, i Jesus Kristus, og på den måten forstå fellesskapet mellom Gud og verden som «a covenantal rather than cosmological form of participation.»²⁵⁹ Problemet med anvendelsen av perichoresis på relasjonen mellom Gud og verden er at Gud blir redusert ned til samme ontologiske nivå eller plan som mennesker, noe som (igjen) vil gjøre inkarnasjonen unødvendig ettersom Gud allerede og alltid ville være «inkarnert». Dersom vi artikulerer prinsippene «åpenhet» og «relasjoner» ut ifra vår menneskelige erfaring (går veien utenom det bibelske mythos) og «tvinger» disse over Gud, så blir konseptene større enn Gud og vi mister følgelig hele objektet for troen.²⁶⁰ Vanhoozer mener at dersom Guds kjærlighet krever lidelse, og dersom Gud eksisterer i et gjensidig avhengighetsforhold med sitt skaperverk, så slutter Gud å være verdig tilbedelse. «It is simply not the case that God plus creation is greater than God alone.»²⁶¹ Vanhoozer kritiserer egentlig de relasjonelle og panenteistiske teistene for å havne i Feuerbach sin felle (hard demytologisering). Dersom vi ikke bevarer en doktrine om den immanente Treenigheten, som

²⁵⁶ Vanhoozer 2010: 151.

²⁵⁷ Vanhoozer 2010: 154–155.

²⁵⁸ Vanhoozer 2010: 153.

²⁵⁹ Vanhoozer 2010: 156.

²⁶⁰ Vanhoozer 2010: 159.

²⁶¹ Vanhoozer 2010: 458.



kan fortelle oss hvem den transendente Gud er i seg selv, så blir all snakk om Gud simpelthen artikulert ut ifra konsepter og forestillinger hentet fra den menneskelige erfaringen (spesifikt de konseptene vi (noen) ser på som de beste og mest prisverdige) og vi havner uunngåelig i en form for demytologisering (Gud blir bare en gjenspeiling av våre beste idéer, erfaringer, lengsler og drømmer).²⁶²

Den remytologiserende løsningen er i stedet å fokusere på økonomien, på Treenighetens handlinger i Kristus og Skriften. Her er vi inne på noe sentralt hos Vanhoozer. Siden Feuerbach delvis hadde rett (vi trenger konsepter, og disse hentes fra vår erfaring) må vi spørre oss hvilke konsepter eller former (morphe) som avspeiler Gud, og hvilke gjør det ikke? Løsningen for Vanhoozer er å fokusere på Jesus Kristus, altså *Christomorphism* (i stedet for antropomorfisme). Kristus er «den usynlige Guds bilde, den førstefødte før alt det skapte», (Kol 1:15). Måten vi får kunnskap om Guds kjærlighet, rettferdighet og hellighet på, er «by identifying them with the concrete pattern of action, reaction, and interaction that characterizes the life of Jesus»²⁶³, dvs. gå til det bibelske mythos som gjengir hans identitet. «To speak well of God one must draw not from the repertoire of our best human experiences, but from the recital of the economy of salvation.»²⁶⁴

Men, som jeg har vist så ønsker også Moltmann å se til økonomien. Det er nettopp troen på Jesus Kristus som selve åpenbaringen av Gud, som leder Moltmann til den forståelsen av Guds kjærlighet som han har. Forskjellen for Moltmann og Vanhoozer er likevel forståelsen av forholdet mellom den immanente og økonomiske Treenigheten. Moltmann ser ut til å tenke at Rahner's regel svarer til en ontologisk virkelighet. Moltmann opphever skillet mellom den immanente og økonomiske Treenigheten. Dermed kan han også bruke Guds åpenbaring i økonomien for å si noe om hvordan Gud er seg selv. Men ved dette blir det ingen distinksjon mellom Gud for oss og Gud i seg selv. Den økonomiske Treenigheten åpenbarer ikke bare den immanente Treenigheten, men den har en tilbakevirkende kraft på den. Men det er til sist dette som fører til at historien også blir en konstituerende del av Guds identitet. Logikken er at dersom Gud deler historie og erfaring med verden, blir Guds relasjon til verden en del av hvem Gud er. Resultatet blir en Treenighet som er så åpen, og så avhengig av historien at

²⁶² Vanhoozer 2010: 160.

²⁶³ Vanhoozer 2010: 161.

²⁶⁴ Vanhoozer 2010: 162.



transendens, frihet og suverenitet blir truet, og skillet mellom Skaper og skapning blir opphevet.²⁶⁵

Vanhoozer ser på sin side den økonomiske Treenigheten som er åpenbaring av den immanente Treenigheten. Han forklarer at teologer strides over hvordan Rahner's regel skal tolkes (særlig hva Rahner mener med «is»), og hevder at en ontologisk tolkning (slik som Moltmann har) er problematisk (fordi dette gjør Gud avhengig av verden).²⁶⁶ Han mener vi er nødt til å fastholde et skille mellom hvem Gud er i seg selv, og hvem han er for oss, dette gjelder også for Jesu handlinger i økonomien. Det er ikke slik at alt Jesus gjorde eller følte åpenbarte hvordan Gud i seg selv. Som DeYoung skriver:

«For a time, the Son of God did all sorts of things he had never done before (like eat and sleep) which did not bear witness to the eternal nature of God. Christ suffered not to reveal suffering in God; rather, God had to be made a little lower than the angels so that he could suffer.»²⁶⁷

Dette betyr likevel ikke at det ikke var den guddommelige Sønnen som gjorde disse tingene. Det var virkelig den guddommelige Sønnen som døde på korset, men han gjorde dette «for oss», og han gjorde det som et menneske (dette skal vi komme nærmere inn på i kap 3.3.6).

Dermed, hvis vi fastholder et skille (slik som både Hart, DeYoung og Vanhoozer ønsker) mellom Gud «for oss» og Gud «i seg selv» (som også ivaretar et skille mellom Skaper og skapning), kan vi hevde at Guds handlinger i historien, for eksempel lidelsen på korset, inneholdt reell guddommelig involvering (det var tross alt den guddommelige Sønnen som gjorde disse handlingene) uten at dette betyr at handlingene påvirket Gud «i seg selv» (dvs. i den immanente Treenigheten).

3.3.4 Impassibility: terminologisk tydeliggjøring

Før vi går videre til å se på hvordan Vanhoozer forstår Guds kjærlighet, må vi undersøke Vanhoozers begrepsapparat. Jeg har tidligere nevnt at Vanhoozer vier en del plass til å se på

²⁶⁵ Vanhoozer 2010: 71, 111.

²⁶⁶ Vanhoozer 2010: 70–71.

²⁶⁷ DeYoung 2006: 44.



den historiske bruken av de relevante begrepene, samt hvordan moderne teologer bruker disse begrepene i dag, dette skal jeg nå utdype.

Vanhoozer viser til Richards Creels liste over åtte definisjoner av impassibility og forklarer at kjernene i alle disse definisjonene er følgende: «impassibility is “the imperviousness to causal influence from external factors”».»²⁶⁸ Denne definisjonen viser forbindelsen mellom uforanderlighet og impassibility. Med dette for hånd, blir spørsmålet: kan Gud lide (gjennomgå) forandring, hvis ja, på hvilken måte? Vanhoozer understreker at selv prosess panenteister er enige om at Guds essensielle natur ikke kan gjennomgå forandring. Det er for eksempel ingenting som kan påvirke Gud på en slik måte at han opphører å være hellig, kjærlig eller rettferdig.²⁶⁹ Men da blir spørsmålet, hva strides det om? Vanhoozer skriver: «While most patristic theologians understood impassibility to mean «incapable of succumbing to the passions» or «incapable of impassioned sinning», contemporary theologians tend to hear «incapable of experiencing emotions.»»²⁷⁰ Vanhoozer mener med dette at spørsmålet i debatten om guddommelig impassibility har dreiet, og at den i dag handler mer om hvorvidt Gud kan føle emosjoner. Dermed blir spørsmålet, har Gud et emosjonelt liv som er i stand til å lide forandring?

Vanhoozer mener den manglende konsensusen rundt meningsinnholdet av impassibility fører til at flere teologer avviser guddommelig impassibility simpelthen basert på konseptuelle uklarheter. Det antas ofte at kjærlighet er en emosjon, uten noe videre analyse eller undersøkelser av hva en slik klassifisering innebærer. Mange tilskriver Gud følelse fordi han er kjærlig, kjærligheten ses følgelig som en følelse, men problemet er at ingen trenger dypere inn i *hvordan* Gud føler eller *hva* følelser innebærer for Gud. Som Vanhoozer skriver: «Finally, many open theist, relational panentheist, and other dismiss the notion of divine impassibility simply by appealing to biblical depictions of what they take to be God’s emotional responses. This will not do.»²⁷¹

På grunnlag av dette problemet, setter Vanhoozer seg fore å skissere konturene av en analyse av det emosjonelle livet i den treenige Gud. I denne fremstillingen bruker Vanhoozer tid på å undersøke noen teorier for hva emosjoner er. Blant annet fremsetter han et skille

²⁶⁸ Vanhoozer 2010: 397.

²⁶⁹ Vanhoozer 2010: 396–397.

²⁷⁰ Vanhoozer 2010: 397.

²⁷¹ Vanhoozer 2010: 399.



mellom konsepter som pasjoner, affeksjoner og emosjoner og anvender dette for å legitimere visse «følelser» hos Gud.

Vanhoozer mener at pasjoner defineres som «kvasi-psykiske-krefter» som rører/beveger en person utenfra. Det er den typen irrasjonelle følelser som kommer av å bli handlet på/påvirket av noe utenfor seg selv, og defineres av noen som ufrivillige «movements».²⁷² Vanhoozer mener en god del av de patristiske og skolastiske debattene mot *passibility* siktet på å benekte *denne* typen pasjoner på Gud. Han forklarer at den bærende akademiske konsensusen lenge har vært at vestlige tenkere identifiserte emosjoner nettopp med pasjoner. Vanhoozer kaller denne konsensusen for «Myth of Passions»,²⁷³ og hevder at den henger sammen med teorien om teologiens fall inn i hellenismen. *Myten* er at kristne teologer og tenkere nedarvet den stoiske tanken om at «fornuften» er herre over «emosjonene». I denne tradisjonen var idealet å frigjøres fra de tankeløse pasjonene, derav begreper som *apatheia* (motsats til *pathe*). Men denne «Myth of Passions» overser fullstendig en tredje kategori, som de kristne tenkerne brukte, nemlig affeksjoner. «The affections, i.e., the voluntary movements of the rational soul». Vanhoozer hevder at klassiske kristne tenkere ofte motsatte seg tanken om et fullstendig skille mellom fornuft og emosjoner.²⁷⁴

Videre forklarer han at det skjedde en endring i psykologien, hvor man byttet ut tanken om affeksjoner som «instances of the soul acting upon the body» og erstattet denne med en mer generell forståelse av «emotions» som «instances of the brain and nerves acting upon other parts of the body».²⁷⁵ Denne endringen gjorde at tanken og sjelen fikk en passiv, heller enn en aktiv, rolle. Vanhoozer mener denne historiske utviklingen er noe ironisk: det var ikke kristne teologer som hovedsakelig var ansvarlige for idéen om at emosjoner er ufrivilligere og irrasjonelle krefter, men heller sekulære tenkere som forlot den tradisjonelle (kristne) distinksjonen mellom pasjoner og affeksjoner. Vanhoozer mener at kategorien «emosjon», som nå har blitt en samlebetegnelse er «a hasty secular generalization.»²⁷⁶ Hvis vi i stedet griper tilbake til den kristne (ifølge Vanhoozer) distinksjonen og kategoriseringen av følelser, trekker Vanhoozer en foreløpig konklusjon hvor han tilskriver følelser til Gud. Han klassifiserer

²⁷² Vanhoozer 2010: 400–401.

²⁷³ Vanhoozer henter dette fra Robert Solomon, se Vanhoozer 2010: 401.

²⁷⁴ Vanhoozer viser til både Augustin og Aquinas og forklarer at de begge så *pasjoner* som passive og ufrivillige, men *affeksjoner* som aktive og frivillige.

²⁷⁵ Vanhoozer 2010: 403.

²⁷⁶ Vanhoozer 2010: 404.



disse følelsene som aktive og intensjonelle *affeksjoner* som Gud evig velger å ha overfor sine skapninger. Dermed trenger man ikke skrote en klassisk teistisk forståelse for å hevde at Gud kan føle vår smerte. Vanhoozer mener faktisk at klassisk teisme kan gi en bedre og mer robust redegjørelse for Guds følelser enn hva relasjonell teologi kan.²⁷⁷

Siden emosjoner likevel er blitt det rådende begrepet i impassibility debatten, vier Vanhoozer plass til å definere hva en emosjon er. Han presenterer og modifierer Robert Roberts forståelse av emosjoner som «concern-based construals»²⁷⁸ og anvender dette for å utvikle sin egen forståelse av Guds følelser som «covenantal concern-based theodramatic construals». Vi skal nå se på hva denne forståelsen innebærer.

Vanhoozer henter følgende fra Roberts forståelse når det gjelder emosjoner: (1) emosjoner er intensjonelle, de retter seg mot spesifikke objekter; (2) emosjoner er narrative fortolkninger, måter å forstå en ting i forhold til noe annet, det inneholder en form for evaluering av en gitt situasjon fra et gitt ståsted; (3) emosjoner er «concern» baserte, dvs. emosjoner er en fortolkning som retter seg mot et objekt det bryr seg om/bekymrer seg for. På denne måten inneholder det en personlig investering og objektet blir et motiv heller enn en årsak for handling/respons.²⁷⁹ Vanhoozer mener, basert på denne kognitive forståelse som fremsettes av Roberts, og de bibelske beretningene som fremstiller følelser hos Gud, at det ikke er noe i veien for å se Guds følelser som aktive affeksjoner heller en passive pasjoner. Vanhoozer mener nemlig at Roberts innspill tjener til å belyse det bibelske vitnesbyrdet om Guds følelser, dette fordi; (1) Gud har følelser som retter seg mot spesifikke objekter, følgelig hans skapninger (Rom 9:13). (2) Guds emosjoner involverer hans fortolkninger av bestemte situasjoner (eks. Israel og gullkalvhendelsen). (3) Omtrent alle de bibelske beretningene som tilskriver Gud emosjoner tar plass innenfor paktsrelasjonen mellom Gud og Israel. Israel er objektet for Guds «intense concern».²⁸⁰

Vanhoozer ønsker, tross likheten, å vise hvordan Guds følelser er *forskjellige* fra menneskelige følelser. Vanhoozer forklarer, med bakgrunn i Guds nidkjærhet (2.Mos 20:5), at måten Gud føler vrede, sorg og glede på, er annerledes enn hvordan mennesker opplever disse følelsene. For det første fortolker Gud alle hendelser (hele theodramaet) ut ifra et

²⁷⁷ Vanhoozer 2010: 404.

²⁷⁸ Vanhoozer 2010: 408.

²⁷⁹ Vanhoozer 2010: 409–412.

²⁸⁰ Vanhoozer 2010: 412–414.



evighetsperspektiv, dvs. som et fullstendig og komplett hele. For det andre knyttes Guds nidkjærhet til pakten mellom han og Israel. Guds nidkjærhet er «*a concern-imbued cognition of something with theodramatic import*: specifically, divine jealousy is God's concern that Israel not turn the drama of redemption into a tragedy by attaching herself to an unworthy rival.»²⁸¹ Guds følelser er også til enhver tid passende. Å si at Gud er nidkjær, er å si at han fortolker «fittingly». Guds fortolkninger, er alltid objektive, passende, rette og sanne.²⁸² Til sist forklarer Vanhoozer at Guds følelser overfor sine skapninger også er konstante, dermed er Guds følelser «as impassible as they are infallible: *the impassible feels*.»²⁸³

Oppsummert (med bakgrunn i det jeg nettopp har fremstilt) definerer Vanhoozer Guds følelser/emosjoner som «concern-based theodramatic construals.» Forklart i lys av skjelningen, mellom affeksjoner og pasjoner, forklarer Vanhoozer at: «God's «emotions» are instances of covenantal affections».²⁸⁴

Altså, Vanhoozer mener visse følelser kan klassifiseres som «passende» for Gud, og at guddommelig impassibility ikke utelukker slike følelser. Dette tar oss videre til Vanhoozers forståelse av Guds kjærlighet, som en aktiv og selv-beveget handling av Gud.

3.3.5 Guds kjærlighet

At Gud er kjærlighet er, som vi har vært inne på, et ufravikelig aksiom. Utfordringene og de sprikende oppfatningene som gjenspeiles i debatten om passibility og impassibility oppstår når vi spør *hvordan* Gud er kjærlighet, eller hva kjærlighet innebærer for Gud. Vanhoozer forklarer at klassiske teister (ham selv inkludert) frykter at relasjonelle teister, i sitt forsøk på å bli fri fra gresk filosofi, enkelt har byttet ut en metafor (substans) til fordel for en annen (relasjon). Et bytte som resulterer i en forståelse av Guds kjærlighet som guddommelig lidelse. Vanhoozer skriver: «Moltmann poses the fundamental question: "Is the suffering God free or is he a prisoner of his own history?" Stated differently: Is the sovereign God free or is he a prisoner of his own love?»²⁸⁵

Vanhoozer kritiserer relasjonelle og panenteistiske teisters forståelse av Guds kjærlighet og Gud-verden relasjonen. I deres syn skjer selvuttømmelsen (kenosis) først ved

²⁸¹ Vanhoozer 2010: 415.

²⁸² Vanhoozer 2010: 414–416.

²⁸³ Vanhoozer 2010: 415.

²⁸⁴ Vanhoozer 2010: 414.

²⁸⁵ Vanhoozer 2010: 162.



skapelsen, siden ved inkarnasjonen. I skapelsen uttømmer Gud seg for de guddommelige attributtene som ville hindret en genuin relasjon mellom Gud og verden. Slik vi har sett, blir følgen av dette at Guds forhold til det som er utenfor ham, nå er med å bestemme eller påvirker hans indre treenighetsliv.²⁸⁶

Likevel hevder de (Moltmann inkludert) at dette er en *frivillig* begrensning og uttømming fra Guds side. Den relasjonelle avhengigheten til verden er kun en følge av Guds egen beslutning om å skape. Vanhoozer kritiserer denne «avgrensingen», og hevder at selv om det skulle vise seg at Gud frivillig gikk inn i en slik ordning, så gjør ikke dette «the consequent relational necessity any less necessary.»²⁸⁷

Ifølge Vanhoozer er det synet på kjærlighet som er feilskjæret for Moltmann og den nye ortodoksien.²⁸⁸ For i deres forståelse blir Gud «less an agent who can work his will than an empath who is (voluntary) susceptible to the will of others.»²⁸⁹ Hovedproblemet er, ifølge Vanhoozer, at de begynner deres forståelse og utledning nedenfra, fra den menneskelige erfaring av kjærlighet og relasjoner, for siden å projisere denne forståelsen på Gud. Resultatet av dette blir at Guds kjærlighet defineres *før* man i det hele tatt har vurdert hvordan Gud elsker verden i Jesus Kristus.

Skal vi definere hva Guds kjærlighet er, så må vi i stedet vende oss til økonomien, til Treenighetens handlinger i Kristus og Skriften, sier Vanhoozer. En theo-ontologisk heller en ontoteologisk forståelse, som starter med Jesus (christomorphic), og dermed plasserer kenosis tilbake på sin rettmessige plass (i kristologien).²⁹⁰ Vanhoozer mener inkarnasjonen representerer en handling av frihet, heller enn begrensning. Kristus uttømmer seg for den guddommelige formen (form), men ikke det guddommelige innholdet (content), i det han ikler seg en menneskelig natur.²⁹¹ Gud elsker mennesket i sin frihet, og hans vesen ligger ikke i hans nødvendige selv-uttømmelse, men i hans frie selvbestemmelse av å være den han er i Jesus Kristus. Gud danner ikke en helhet eller komplettering med noe annet vesen, men er alene den han allerede og til enhver tid er. Vanhoozer viser til Barths utledning av Guds kjærlighet og forklarer at det avgjørende for Barth er at inkarnasjonen åpenbarer Gud som den som

²⁸⁶ Vanhoozer 2010: 165–166.

²⁸⁷ Vanhoozer 2010: 163.

²⁸⁸ Vanhoozer bruker begrepet «den nye ortodoksien» og «perichoretic-kenotic-relational version of theism» om hverandre.

²⁸⁹ Vanhoozer 2010: 164–165.

²⁹⁰ Vanhoozer 2010: 131, 169.

²⁹¹ Vanhoozer 2010: 169–170.



elsker i og ut av sin frihet: «God is who He is in independence of them [his creatures] even in this relatedness [...] Even in his relationship and connexion with them, He remains who he is. He creates and sustains relationship.»²⁹² Gud åpenbarer hvem han er i Jesus Kristus, her finnes både perfekt kjærlighet og perfekt frihet, både fellesskap og ulikhet: «for God does not need us to be who he is, wheras we would not be who we are, or even be at all, without him.»²⁹³

Moltmann er selv kritisk til Barths gudsbegrep og denne forståelsen av frihet og kjærlighet. Han spør: Kan Gud virkelig være tilfreds med å være seg selv nok hvis han *er* kjærlighet? Moltmann mener nei. Om Gud er kjærlighet, da verken kan eller vil han være uten sin elskede.²⁹⁴ Han hevder at ettersom Gud *er* kjærlighet og godhet, så ligger hans frihet i at han må elske. På denne måten sammenfaller friheten og nødvendigheten hos Moltmann.²⁹⁵ Moltmann hevde at dette ikke gjør Gud til «his own prisoner», men at det er et uttrykk for at Gud er sann (han er kjærlighet og han kan ikke fornekte seg selv).²⁹⁶

Spørsmålet mot Moltmann blir om han ikke må gi slipp på noe av Guds suverenitet, transendens og uavhengighet? Som Vanhoozer skriver: «It would be ironic if Moltmann transcends the necessity/freedom dichotomy only to imprison us in a new dichotomy that opposes “God is love” to “God is Lord”.»²⁹⁷ Videre kan vi spørre om dette virkelig er en «bedre» kjærlighet enn en kjærlighet som ikke *må*, men som aktivt *velger* å elske verden? Vanhoozer og Barth holder fast ved at Gud *velger* å elske mennesker. Bently Hart argumenterer for at det nettopp er en slik frihet som er fundamentet for skaperverkets godhet som åpenbarer hvordan Gud er den Gud han er:

«precisely because creation is not part of God, the context of God, or divine, precisely because it is not «substantially» from God, (...), is it an analogy of the divine; in being the object of God’s love without any cause but the generosity of that love.»²⁹⁸

At Gud elsker ut av frihet gjør det likevel ikke helt klart hva Guds kjærlighet innebærer og/eller får følger for. Vanhoozer spør: «does the one who loves in freedom suffer out of

²⁹² Vanhoozer 2010: 170. Vanhoozer henviser til Barth 1957: 312.

²⁹³ Vanhoozer 2010: 171.

²⁹⁴ Moltmann 2005: 53.

²⁹⁵ Kvarstein 2010: 73.

²⁹⁶ Moltmann 2005: 107–108.

²⁹⁷ Vanhoozer 2010: 112.

²⁹⁸ Hart 2003: 158.



necessity?»²⁹⁹ Blant relasjonelle teister blir kjærligheten bundet til selv-uttømmelsen som «kreves» i skapelsen for opprettholdelsen av en genuin relasjon mellom verden og Gud. Kjærligheten er å tre inn i og bli en del av en gjensidig relasjon. Elskeren blir påvirket av sin elskede ettersom den elskedes handlinger og erfaringer blir elskerens egne erfaringer og opplevelser. Kjærlighet er iboende sårbar. Vanhoozer mener denne forståelsen er fullstendig feilslått, ettersom den (som nevnt) henter forståelsen ut ifra kjærlighet og kjærlighetsrelasjoner slik vi kjenner til disse fenomenene mellom mennesker. Vanhoozer mener Guds kjærlighet ikke passer med denne beskrivelsen. Dette er stort sett den gjennomgående kritikken Vanhoozer kommer med, at relasjonelle teister og panenteister konstruerer en forståelse av Guds indre vesen basert på konsepter, sammenhenger og erfaringer fra den menneskelige tilstanden, og at de ved dette også vender seg direkte til den guddommelige essensen (den immanente Treenigheten) før de vender seg til og vurderer den treenige økonomien. Ved dette hevder Vanhoozer at relasjonelle teister og panenteister selv går i fella de i utgangspunktet forsøkte å rømme fra, de havner i en form for «perfect being» teologi: «[s]uch theology appears to have shaken off its Greek chains [perfect being] only to have forged new bonds of more recent Western vintage [perfekt kjærlighet/relasjon].»³⁰⁰

Til sist oppstår det også problemer i møte med ubesvart/avvist kjærlighet. Dersom kjærlighet *er* en gjensidig relasjon, hvordan kan man elske den som ikke gjengjelder kjærligheten? Det enkle svarte er: man kan ikke. Hvis kjærlighet defineres *som* en gjensidig relasjon, så blir gjensidighet og gjengjeldelse nødvendige og konstituerende elementer for den kjærligheten.³⁰¹

Den klassiske forståelse, som Vanhoozer selv stiller seg bak, ser derimot Guds kjærlighet som hans selv-kommunikasjon, dvs. hans gave av seg selv til det som ikke er han selv. Det er en kjærlighet som flyter utover seg selv. Kjærlighet defineres som en dynamisk (heller enn gjensidig) handling. Kjærligheten er «å gi seg selv», i ord og handling, til beste for andre.³⁰² I denne forståelsen av kjærlighet er verken gjensidighet eller lidelse nødvendige, og/eller konstituerende elementer for denne kjærligheten. Gud elsker, selv når kjærligheten ikke blir gjengjeldt. Når den blir gjengjeldt er likevel ikke den relasjonen som da er opprettet

²⁹⁹ Vanhoozer 2010: 171.

³⁰⁰ Vanhoozer 2010: 164.

³⁰¹ Vanhoozer 2010: 173.

³⁰² Vanhoozer 2010: 173.



gjensidig på en fullstendig symmetrisk måte på grunn av Skaper-skapning distinksjonen. Både Gud og mennesker har kjærlighet, følgelig er det noen likheter mellom dem, men deres kjærlighet er likevel ulik. Innvendingen mot kenotic-perichoretic-realtional teisters gensidighetsaksiom (og dermed lidelsesaksiom) er om de evner å bevare Guds uendelige frihet og transcendens.³⁰³ Vanhoozer mener at det klassiske konseptet om Guds kjærlighet, i form av selv-kommunikasjon, understreker en betingelsesløshet. Guds kjærlighet er en ubetinget kjærlighet som ikke kan bli påvirket eller forandret av det som ikke er Gud. Guds kjærlighet er følgelig *impassible*. En slik kjærlighet har ingenting med likegyldighet å gjøre, men er et uttrykk for at skapninger ikke kan gjøre noe (godt som vondt) for å verken øke eller minske Guds uendelige og perfekte kjærlighet til dem.³⁰⁴

Vanhoozer trekker også konkret frem medfølelse som en emosjon, som en del av Guds kjærlighet. Han viser til at Bibelen inneholder mange tekster som taler om Gud som en barmhjertig og medfølende Gud. Vanhoozer spør: «Is God unmoved (Anselm), moved (relational theist and panentheists), or self-moved (Barth) by human suffering?»³⁰⁵

Blant kenotic-relational teister (inkludert Moltmann) ses Gud som «the great companion – the fellow sufferer who understands».³⁰⁶ Medfølelsen ses som en del av Guds ontologi og knyttes til hans forhold til verden *generelt*.³⁰⁷ Vanhoozer forstår istedet Guds medfølelse som en form for kommunikatív handling, som skal tjene som en kontrast til kenotic-relational teisters forståelse. Vi skal nå se hvordan han gjør dette.³⁰⁸

Det første Vanhoozer er opptatt av er pakt-temaet. Han forklarer at Guds emosjoner i Bibelen knyttes nærmest eksklusivt til Israelsfolket og dermed til pakten. «It is not that God is empathetic or sympathetic in general but that he identifies covenantally with Israel in particular: «I will be their God, and they shall be my people» (Jer. 31:33)».³⁰⁹ Dermed ser Vanhoozer på Guds medfølelse slik han gjør med emosjoner generelt, det er en «covenantal concern-based theodramatic constual.»³¹⁰ Dette er en medfølelse som til sist også tjener hele skaperverket (Vanhoozer viser til Rom 8:19-23).³¹¹

³⁰³ Vanhoozer 2010: 173.

³⁰⁴ Vanhoozer 2010: 174.

³⁰⁵ Vanhoozer 2010: 434.

³⁰⁶ Vanhoozer viser til Whitehead 1978: 351; Vanhoozer 2010: 441; Moltmann 2015: 378.

³⁰⁷ Vanhoozer 2010: 437–440.

³⁰⁸ Vanhoozer 2010: 435.

³⁰⁹ Vanhoozer 2010: 443.

³¹⁰ Jf. 3.4.5.

³¹¹ Vanhoozer 2010: 444.



Men spørsmålet er fortsatt om medfølelse (selv om det er eksklusivt overfor Guds pakts-folk) faktisk krever en emosjonell deltakelse i den andres lidelser. Aristoteles mener at medfølelse krever refleksjonen at «jeg kan selv lide en liknende skjebne som han/hun jeg har medfølelse overfor gjør.»³¹² Vanhoozer er ikke enig i dette og mener isteden (han henter fra Nussbaum) at medfølelse krever «not the thought that one might suffer something similar but rather the thought that the person suffering is an important part of one's own "scheme of goals and ends".»³¹³ Israelsfolket er dyrebar for Gud på grunn av deres rolle i hans frelsesplan, som mottakere av hans løfter, og dermed også som en viktig del av hans plan for skaperverket som helhet.

Vanhoozer vektlegger Gud som Herre (kyrios), og trekker dette perspektivet (heller en kenosis) inn som grunnlag for Guds medfølelse. «Divine compassion is kyriotic. It is not a commiserating but a commanding, effectual compassion that does not share but transforms the sufferer's situation.»³¹⁴ Den er kommanderende fordi den er selv-beveget, den er fri fordi den retter seg mot den/det Gud vil (Rom 9:15, 2.Mos 33:19). Den er kommanderende fordi den er effektiv. Guds medfølelse er snarere en styrke/kraft (power) heller enn en pasjon (pathos). Det er Guds kraft til å effektivt gjøre noe i sitt skaperverk. I medfølelsen er det snarere Gud som virker på lidelsen, enn lidelsen som virker på han. Medfølelsen er kommanderende fordi den er til trøst. I medfølelsen meddeler Gud hans egen «concern-based theodramatic construal» av situasjonen, til den lidende. Perspektivet som den lidende får «se inn i» blir til trøst for situasjonen han/hun nå befinner seg i, som igjen gir evne til å utholde den smerten som den lidende opplever (Rom 8:18). Medfølelsen er kommanderende fordi den er vedvarende. Guds kjærlighet og medfølelse kjennetegnes av trofasthet og uforanderlighet. Slik som med kjærligheten så er også Guds medfølelse «impassible, for there is nothing that anyone or anything can do to change or affect it.»³¹⁵

Guds kjærlighet lider aldri forandring, men står i stedet fast i sin totale forpliktelse til den elskedes beste. Den er knyttet til *hesed*, som Vanhoozer identifiserer som *steadfast love* eller *long-suffering* (Authorized Version),³¹⁶ og er et uttrykk for uforanderlighet, trygghet og trofasthet. «God is not Whitehead's «fellow-sufferer who understands» but the «sovereign-

³¹² Vanhoozer 2010: 445.

³¹³ Vanhoozer 2010: 445.

³¹⁴ Vanhoozer 2010: 446.

³¹⁵ Vanhoozer 2010: 447.

³¹⁶ Vanhoozer 2010: 455.



sufferer who withstands.»³¹⁷ Vanhoozer mener at å bekrefte Guds *hesed*, som betegner trofast forpliktelse og paktslojalitet, er å bekrefte uforanderlighet og følgelig også impassibility. På samme tid ønsker Vanhoozer å verne Gud fra immobilitet og en forståelse av uforanderligheten som statisk likhet som begrenser Gud. Guds liv er ikke å forstå som statisk likhet, men snarere som dynamisk konstantitet. «[T]hat God is long-suffering pertains not to divine *idem*-identity (i.e., the sameness of immobility or permanence through time) but to divine *ipse*-identity (i.e., the sameness of personhood through time).»³¹⁸ Guds *hesed* demonstrerer Guds utholdenhet og trofasthet. Det er ikke slik at det som skjer i verden endrer eller påvirker Gud, men heller at det som skjer i verden gir Gud muligheten til å vise alt han er i alt det han gjør. Vanhoozer mener at Guds pakstrofaste (covenantal steadfastness) er det riktige dogmatiske rammeverket for doktrinene om guddommelig impassibility.³¹⁹

Konklusjonen er at medfølelse og kjærlighet er aktive affeksjoner og knyttes spesielt til *hesed*, til pakstrofaste. De er impassible og kan ikke forandres i sitt uttrykk, men er alltid og til enhver tid fullt ut det de er. På denne måten vil Vanhoozer slutte seg til Barth, som hevder at Gud er *self-moved* i møte med menneskelig lidelse. At Gud er «self-moved» viser ikke til at Gud «forandrer» seg selv eller sine emosjoner (slik som Moltmann vil mene, jf. «active suffering of love»). Guds kjærlighet og medfølelse er alltid og til enhver tid det de er (fullt ut aktualisert). At de er «self-moved» viser til at Gud, ut av sin frihet (uten ytre påvirkning), meddeler sin kjærlighet, medfølelse og godhet til mennesket.

Menneskelig lidelse påvirker ikke Guds egen opplevelse, Guds kjærlighet (og medfølelse) er hans frie selvbestemmelse av å dele sitt liv i Kristus gjennom Ånden.³²⁰ Guds kjærlighet og medfølelse må dermed forstås som hans aktive kommunikative handlinger heller enn lidelse. Vanhoozer synes med dette å hevde at impassibility kan fastholde og romme slike *aktive* affeksjoner som Guds kjærlighet og medfølelse. Dermed er det ikke nødvendig å oppi denne læren for å snakke om følelser i Gud.

Dette leder oss over i avhandlingens siste tema, nemlig Sønnens lidelse på korset. Vi har til nå sett at impassibility ikke utelukker, men kan ivareta passende følelser i Gud. Vi har også sett hvordan alle handlingene i økonomien kan forstås som guddommelige handlinger,

³¹⁷ Vanhoozer 2010: 466.

³¹⁸ Vanhoozer 2010: 456.

³¹⁹ Vanhoozer 2010: 457.

³²⁰ Vanhoozer 2010: 457.



selv om disse handlingene ikke endrer eller påvirker Gud i hans indre vesen. Nå gjenstår det å se hvordan den guddommelige Sønnens lidelse på korset kan forstås.

3.3.6 Kristologi og lidelsen på korset

Vanhoozer forklarer at remytologiserende teologi stiller seg bak Moltmanns ønske om å starte med *mythos* heller en *logos*, men skiller seg fra Moltmann når det gjelder hvilken løsning som fremsettes for å muliggjøre dette skifte. Moltmanns løsning er som vi har sett, å plassere historien om Jesus og hans lidelse på korset som startpunktet for alle utledninger og konsepter om Gud. Jeg skal nå demonstrere hvilken løsning Vanhoozer kommer med som alternativ til denne løsningen.

Som jeg har nevnt tidligere så er utfordringen for enhver teolog hvordan man skal gå fra bibelske beretninger om Gud, til teologiske konsepter om Gud, nærmere bestemt for problemstillingens spørsmål: hvordan beveger vi oss fra spesifikke historier om Jesus (lidelsesnarrativet) til teologiske utsagn om Guds vesen? Siden Barth har trenden i moderne teologi vært å korrigere tradisjonens oppfatninger kristologisk, altså et kristologisk måleapparat for å korrigere konseptene om Gud.³²¹ Vanhoozer forklarer at han har stor sympati for en kristologisk korrigering, ettersom det (ironisk nok) er mulig å marginalisere Jesus selv i kristen teologi. Men, sier Vanhoozer, vi må likevel begrense oss mot å gi Jesus en overdreven rolle på en slik måte at Jesu historie blir det *eneste* kriteriet for korrekt tale om Gud (her har Vanhoozer en brodd mot Moltmann, samt Jüngel). Men, hvorfor kan ikke Jesus være det eneste kriteriet, spør Vanhoozer. Er ikke Jesus «a fully valid and literal anthropomorphism – or rather, a *christopomorphism* – for God»?³²² Til dette svarer han, at selv om kristologisk oppmerksomhet er rett, betyr ikke det at kristologisk reduksjon er rett. Vanhoozer lister fire grunner til dette:

For det første (1) åpenbarer Jesus Gud verken *de novo* eller *ex nihilo*. Tvert imot er Jesus sin identitet uløselig bundet sammen med Guds identitet som allerede er åpenbart og etablert ved hans paktsrelasjon med Israel, Jesus åpenbarer ikke en ny (identitet i) Gud. Det «nye» med den nye pakten er dens intensitet og omfang, Guds væren/natur forblir derimot den samme som den som ble åpenbart for Moses.³²³ For det andre, (2) hvis det er slik at Jesu

³²¹ Vanhoozer 2010: 418.

³²² Vanhoozer 2010: 418.

³²³ Vanhoozer 2010: 418–419.



historie fullstendig åpenbarer eller, mer radikalt, konstituerer Guds vesen, blir det vanskelig å vurdere hvilke attributter som er menneskelige og hvilke som er guddommelige (avslører for eksempel Jesus sitt inkarnerte liv at Gud er en som sover, siden Jesus sov?). Vanhoozers tredje poeng (3) er at Jesus og hans gjerninger er uforståelige løsrevet fra Guds tidligere kommunikative handlinger bevitnet i GT. På samme tid tydeliggjør Jesus GT, ikke fordi han endrer dens mening/innhold, men fordi han tydeliggjør dens referanse; «*he is the climax of the covenants God made with Abraham, Moses and David.*»³²⁴ Til sist (4) mener Vanhoozer at den bibelske kanon leder oss til å se at Guds åpenbaring i Jesu liv er nettopp Jesus «being-in-communicative-act». Jesus åpenbarer Gud i alt han gjør, sier og lider. Korsets primære hensikt er likevel ikke å åpenbare en evig lidelse i Gud, men å bringe frelse.³²⁵

Vanhoozers løsning (i kontrast til Moltmanns kristologiske reduksjon) er å forstå Guds vesen på grunnlag av Guds kommunikative aktivitet bevitnet i det bibelske mythos. Selv om korset er fortellingens klimaks, er likevel ikke korset *hele* theo-dramaet. Vanhoozer forklarer nemlig at det er en slik reduksjon som har skjedd hos de moderne passibilistene. Mange passibilister forstår korset som «the key event» i historien om hvordan Gud blir den han er. Ut ifra dette synet blir ikke korset bare forstått som den høyeste åpenbaringen av Guds kjærlighet, men som effektueringen/konstitueringen av Guds vesen (being). På denne måten tenderer de mot en *Hegelenisering* av teologien, en forståelse av at Gud på et nivå trenger verden/historien for å bli fullstendig Gud.³²⁶ «By collapsing the immanent into the economic Trinity, passibilists define God only by what he suffers on and after the cross rather than by his free authorial communicative activity outside that history as well.»³²⁷ Ved å gjøre dette, sier Vanhoozer, overser passibilistene paktskonteksten som korshendelsen skjer i: «[T]he cross is not a symptom of God's general metaphysical relationship to the world but the climax of God's particular relationship to Israel that began with a divine promise to Abraham.»³²⁸ Vanhoozer forstår på denne måten Jesu død på korset mer som en del (toppunktet) av hele Guds historie om trofast paktskjærlighet, og som en del av hele Sønnens lydighet til Faderen.

Videre forklarer Vanhoozer at moderne passibilister tolker Jesu rop på korset som uttrykk for en generell sannhet, nemlig at Gud ikke forlater mennesker, men i stede

³²⁴ Vanhoozer 2010: 419.

³²⁵ Vanhoozer 2010: 417–419. Vanhoozer henter fra DeYoung.

³²⁶ Vanhoozer 2010: 458.

³²⁷ Vanhoozer 2010: 461.

³²⁸ Vanhoozer 2010: 461.



identifiserer seg med dem og lider i solidaritet med dem. Vanhoozer ønsker på sin side å gripe til Kyrill av Alexandria og hans uttrykk «the Word suffered impassibly».³²⁹ Han forklarer at på tross av at dette uttrykket har ledet nestorianere til å tro at Kyrill ikke var genuint opptatt av Ordets impassibilitet, og moderne passibilister til å tro at Kyrill ikke var genuint opptatt av Ordets lidelser, viser uttrykket at Kyrill var klar over (1) at tilskrivelse av lidelse til den guddommelige naturen ville betyr tilskrivelse av lidelse til Guds evige natur og dermed gjøre den menneskelige lidelsen overflødig/unødvendig, og (2) at å tilskrive lidelsen til den menneskelige naturen ville true en genuin guddommelig involvering på korset, ergo denne dialektiske formulering.³³⁰

Vanhoozer mener vi fortsatt må spørre oss om Sønnens lidelser på korset likevel påvirket Gud på noe måte, hvis ja, hvordan? Hvis Jesus sine to naturer, den guddommelige og den menneskelige, i inkarnasjonen ble forenet i en hypostatisk union i den guddommelige personen, må vi ikke da konkludere at også den guddommelige naturen ble påvirket av lidelsen på korset? Disse spørsmålene handler om guddommelig involvering, og dette er bakgrunnen for at Vanhoozer trekker inn Kyrills *communicatio idiomatum*. Vanhoozer viser til Weinandy som hevder at patristisk teologi stort sett representerer et forsøk på å forsvare praksisen og avklare bruken av *communicatio idiomatum*.³³¹ Vanhoozer tar tak i denne læren og forklarer Kyrills skjelning mellom personbegrepet og naturbegrepet, og sier at førstnevnte handler om *hvem (who)* og sistnevnte om *måten hvem eksisterer på (the manner of the who's existence)*. Klassisk teisme tilskriver Jesu lidelser til hans menneskelige natur, mens moderne passibilister på sin side hevder at selve Guds vesen (being) ses *i* eller *som* Jesu lidelse og død på korset.³³² I dette ligger det en tvetydighet ifølge Vanhoozer, for det er nemlig ikke klart om Guds vesen er ment å referere til hans guddommelige person eller hans guddommelige natur.

Vanhoozer ønsker (i tråd med Kyrill og Khalkedon, ifølge han selv) å verken å tilskrive lidelsen til Jesu guddommelige natur eller til en abstrakt menneskelig natur, men i stedet til hans guddommelige person (the *who*).³³³ På bakgrunn av at det guddommelige Ordet eksisterer i to forskjellige tilstander, inkarnert (i den økonomiske Treenigheten og historien)

³²⁹ Vanhoozer 2010: 420.

³³⁰ Vanhoozer 2010: 420–421.

³³¹ Vanhoozer 2010: 422 og T. G. Weinandy 2000: 175. Weinandy hevder at Kyrill dannet den kristologiske basisen for bruken av dogmet. Se T. G. Weinandy 2000: 200.

³³² Vanhoozer 2010: 423. Se også Moltmann 2015: 362–363.

³³³ Vanhoozer mener den menneskelige naturen ikke skal behandles som et subjekt i seg selv. Jesu menneskelige nature er anhypostatisk. Se Vanhoozer 2010: 423.



og u-inkarnert (i den immanente Treenigheten), og at Jesus ikledde seg en menneskelig natur (uten å oppgi den guddommelige naturen) konkluderer Vanhoozer: «[w]ho then suffers the cross? The second person of the Trinity («God wept»). In what manner does he experience this suffering? As man («Jesus wept» [Jn. 11:35])».³³⁴ Sagt på en annen måte, Sønneren (den guddommelige personen) lider, stedet for hans lidelse er hans menneskelighet (den menneskelige naturen).³³⁵

Moltmann hevder at oldkirken forsøkte å forene apatiaksiomet og lidelsesnarrativet. Foreningen av disse motsetningene (ifølge Moltmann) førte til tonaturslæren. Videre mener han at tonaturslæren kom veldig nært doketisme, ettersom lidelsen alene ble tilskrevet Jesu menneskelige natur. Ut ifra dette mener han også at oldkirken ikke klarte å opprettholde personenheten. Han viser til *communicatio idiomatum* og kritiserer egentlig oldkirken for at de ikke tilskrev lidelsen til hele den guddommelige personen, og mener de endte opp med å måtte snakke motstridende om lidelse. Moltmann mener lidelsen må tilskrives både den guddommelige og den menneskelige naturen dersom vi ikke skal «evakuere» guddommen fra korset.³³⁶ Moltmanns løsning er å forkaste den patristiske teologiens gudsbegrep, og omdefinere dette.

Weinandy forklarer at mange moderne teologer, som hevder at Gud lider *i seg selv*, mener den tradisjonelle forståelsen av inkarnasjonen, og måten den anvender *communicatio idiomatum* på, ikke er tilstrekkelig:

«For them it is not enough to say that the Son of God grived, suffered and died only as man, but remained unaffected as God. They wish to exploit the communication of idioms so as to establish the premise that God, within the Incarnation, does indeed grieve and suffer as God. Even the death of Jesus affects his divinity.»³³⁷

³³⁴ Vanhoozer 2010: 422–424.

³³⁵ Kyrill, som gav det kristologiske grunnlaget for bruken av *communicatio idiomatum*, klargjorde også hvordan denne læren skulle forstås. Dette gjorde han på to måter: De menneskelige attributtene skulle ikke tilskrives den guddommelige personen, og de guddommelige attributtene skulle ikke tilskrives den menneskelige naturen. Og at attributtene skulle tilskrives ikke til naturen, men til personen. «[F]or the Incarnation is not the compositional union of natures but the person of the Son taking on a new manner or mode of existence.» T. G. Weinandy 2000: 200.

³³⁶ Jf. 2.3.2.

³³⁷ T. G. Weinandy 2000: 175–176.



Dette gjør også Moltmann (jf. hans sans for det han oppfatter som Luthers forståelse av *communicatio idiomatum*). Men perspektivene fra Bauckham³³⁸ og Vanhoozer viser hvordan Moltmann misforstår hele poenget med de dialektiske formuleringene som flere av kirkefedrene fremsatte.³³⁹ Moltmanns formulering «the whole of the divine and human person of Christ»³⁴⁰ ser nemlig ut til å implisere to guddommelige personer, i stedet for to naturer (i én guddommelig person). Vanhoozer peker på Kyrill's dialektiske formulering, og hevder at han ønsket å bevare en guddommelig involvering på korset, samtidig som han ville verne den guddommelige naturen fra lidelse. Jesus har følgelig to naturer, forenet i én guddommelig person. Men han har ikke, slik som Moltmanns formulering impliserer, to guddommelige personer. Kyrill, og Vanhoozer med han, ønsker å tilskrive lidelsen på korset til Jesu guddommelige person, i hans menneskelige tilstand av eksistens. På denne måten blir det mulig å verne den guddommelige naturen fra lidelse, uten å miste en guddommelig involvering. Det er virkelig den guddommelige Sønnen som lider, men den guddommelige Sønnens lidelser er en *menneskelig* lidelse.³⁴¹ Siden Gud i sin evige guddommelige natur ikke lider (for dersom han gjorde det var det ikke nødvendig å bli menneske for å gjennomgå den lidelsen han gjorde) og Jesu jordeliv ikke kan tilføre noe nytt til hvem Sønnen alltid allerede i sin guddommelige person er, så kan ikke lidelsen være en *guddommelig* lidelse. Dersom Sønnen allerede i sin guddommelige natur kunne lide, hva skulle da poenget med å bli menneske og å lide som menneske være?³⁴² Jeg vil argumentere for at det faktisk vil virket mot sin hensikt å tilskrive lidelse til den guddommelige naturen, ettersom dette vil tilsi at inkarnasjonen ikke var nødvendig.

Videre vil jeg hevde at det også er her trøsten ligger. Ikke at Gud i sin guddommelige natur lider med oss, men at Gud gjennom Sønnen har kjent *menneskelig* smerte. At Gud gjennom Sønnen vet hvordan det er å lide, ikke som Gud, men som et *menneske*. Hvis vi ønsker å si at Guds Sønn faktisk erfarte og opplevde på en reell måte hvordan det var å være et menneske som spiste, sov, var redd, led og døde, så må vi si at han gjorde dette som

³³⁸ Jf. 2.3.2.

³³⁹ Jf. 2.3.2 og formuleringene fra Ireneus, Meliton av Sardes og Gregory av Thaumaturgus.

³⁴⁰ Moltmann 2015: 340.

³⁴¹ Byberg 2020: 86.

³⁴² Byberg 2020: 87.



menneske.³⁴³ Hvis han ikke gjorde det som menneske, så var han jo aldri et menneske, og da kunne han heller aldri visst hvordan det er å sørge og lide som menneske.

Videre kan vi spørre om det virkelig var slik at Ireneus, Meliton av Sardes og Gregory av Thaumaturgus i sine dialektiske formuleringer forsøkte å forene to motstridende og inkompatible virkeligheter? Det er mulig å argumentere for at det ikke er tilfellet.

Hart forklarer, i *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, at vi misforstår disse dialektiske formuleringene når vi leser dem som paradokser. Han skriver: «they are actually intended as formulae for explaining, quite lucidly, the biblical story of our salvation in Christ.»³⁴⁴ At kirkefedrene fastholdt impassibility var ikke et forsøk på å avvise at Sønnen virkelig led. Den guddommelige Sønnen har virkelig, gjennom sin menneskelighet, lidet og smakt døden. Det kirkefedrene isteden var opptatt av å avvise var at: «any suggestion that God becoming human was an act of divine self-alienation, (...), a transformation into a reality essentially contrary to what God eternally is.»³⁴⁵ Dette ville nemlig implisere at Gud måtte negere seg selv som Gud for å bli menneske, som igjen vil si at Gud *ikke* ble menneske.³⁴⁶ Altså mot Moltmann, sier Hart, at verken skapelsen eller inkarnasjonen viser til en uttømmelse hvor Gud blir noe han ikke er (ved å f.eks. uttømme noe av sin allmakt eller allvitenskap, eller ved å nå bli mottakelig for lidelse).

Både Hart, Weinandy og Vanhoozer argumenterer for at inkarnasjonen var mulig uten at Gud uttømte noe av sin allmakt og allvitenskap, og uten å opphøre å være impassible. Vanhoozer forklarer at Kristus (det evige Logos) uttømmer seg for den guddommelige formen (fordi han nå tok på seg en menneskelig form), men ikke den guddommelige innholdet. Han viser til videre til Weinandy som hevder at det er helt nødvendig at man bevarer Sønnens impassibility for at det virkelig skal være den guddommelige Sønnen som lider, og at det er helt nødvendig at Sønnen lider som menneske. Han skriver: «All that Jesus did as the Son of God was done *as a man*.» Og videre:

³⁴³ T. G. Weinandy 2000: 204.

³⁴⁴ Hart 2003: 356.

³⁴⁵ Hart 2003: 356.

³⁴⁶ Dermed vil Hart skille mellom «the idea of a divine change and that of divine *kenosis*». Gud forandres ikke i inkarnasjonen på en slik måte at hans guddommelige natur nå blir mottakelig for lidelse, men «God the Son emptied himself of his glory, while preserving his immutable and impassible nature intact.» Han viser nettopp til Kyrill. Hart 2003: 357.



«If the Son of God, as God, were deprived of some good which would cause him to suffer as God, it would mean, (...), that he is actually no longer God. Strange as it may seem, but not paradoxically, one must maintain the unchangeable impassibility of the Son of God as God in order to guarantee that it is actually the divine Son of God, one in being with the Father, who truly suffers as man.»³⁴⁷

Videre vil også Vanhoozer bort fra en forståelse av Sønnens menneskelige natur kun som et instrument Gud handler gjennom. I stedet forstår han Jesu menneskelighet som et medium for Sønnens selv-kommunikasjon. Her griper Vanhoozer til Koine-Gresk grammatikk og verbets tre diateser, for å belyse en tredje tilstand (medium) som plasserer seg mellom subjekt (aktiv) og objekt (passiv). Vanhoozer kaller det «middle-voice.»³⁴⁸ I medium er subjektet både den som utfører handlingen og den som handlingen er rettet mot.³⁴⁹ Med dette som forklaringsmodell, kategoriserer Vanhoozer Sønnens lidelse som et «middle-voice»-fenomen. Lidelsen «has an active form but a passive meaning.» «[T]he middle-voice» fremhever «the Sons situatedness in a medium» – følgelig Jesu menneskelighet - der handlingen (lidelsen) finner sted. Forklart i khalkedonske termer: den guddommelige Sønnen er innenfor handlingen som skjer med ham og som han selv er gjenstand for, men selve handlingsstedet er hans menneskelighet.³⁵⁰

Jesu egne ord bevitnet i NT viser også hans aktive rolle i lidelse. Vanhoozer trekker frem tekster som Luk 23:46, Joh 19:30, Joh 10: 18, Luk 9:15 og sier at «[t]he Gospels give the distinct impression that Jesus is in a very real sense the author of his own passion.»³⁵¹ Lidelsen er både noe som skjer med Jesus, og Jesus er lidelsens aktive subjekt. Det er «[t]he voice of the crucified Son of God» (det er fullbrakt) som gir oss nøkkelen til å forstå hvordan Guds vesen er i Jesu lidelse. Vanhoozer trekker frem fire punkter, først (1) skriver han at Jesus ble menneske, ikke alene for å identifisere seg med våre lidelser, men for å tilintetgjøre våre lidelser. Pasjonshistorien «is not something suffered so much as something achieved through suffering».³⁵² For det andre (2) hevder Vanhoozer at korset ikke er en reaksjon på noe

³⁴⁷ T. G. Weinandy 2000: 205.

³⁴⁸ Vanhoozer 2010: 426.

³⁴⁹ Et eksempel er «vaske seg». Jeg er både den som blir vasket (jeg er handlingens objekt) og den som vasker (jeg handlingens subjekt).

³⁵⁰ Vanhoozer 2010: 427.

³⁵¹ Vanhoozer 2010: 428.

³⁵² Gunton 2002: 128; Vanhoozer 2010: 429.



mennesker gjorde eller sa, selv om det er det frelsende svaret på menneskers synd. For det tredje (3) fremhever Vanhoozer at det dypest sett er Sønnens lydighet som er nøkkelordet for å forstå lidelsen. Selv i Jesu passive lydighet ligger det en tydelig aktiv dimensjon. Til sist (4), er det Jesus kommuniserer/åpenbarer i lidelsen på korset er intet mindre enn «Guds veier», dvs. «the nature of God's being-in-self-communicative-action.»³⁵³ Både korset og inkarnasjonen viser at Gud er den som frivillig uttømmer (kenosis) sitt liv for andre. Det avgjørende punktet er at Sønnen forblir det aktive subjektet i lidelsen, han er både den som frivillig tar på seg og frivillig utholder den menneskelige tilstanden.³⁵⁴

Vanhoozer anvender videre Jesu syndfrihet som en simile for hans påtakelse av og utholdenhet i lidelsen. Han forklarer at slik som Jesus føler fristelsens kraft uten selv å synde, slik føler Gud kraften til menneskelig lidelse uten å selv lide forandring i sitt vesen, sin vilje eller kunnskap. I Getsemane fristes Jesus til å «gå fra» lidelsen som venter ham, men ved å motstå fristelsen demonstrer han både sin lydighet og sine messianske kvalifikasjoner for rollen som offerlam og yppersteprest. Med dette perspektivet slutter Vanhoozer seg til DeYoung's konklusjon, «the significance of Christ's sufferings has nothing to do with 'the suffering in the eternal heart of God' and everything to do with 'perfecting' Christ»³⁵⁵ for his redemptive role.»

Vanhoozer virker også til å (i noe grad) verne Sønnen fra forlatelsen: «the Son's very god-forsakenness – «My God, my God, why...» - is enfolded within the even greater «unity of God's triune love: 'Father, into thy hands I commend my spirit.'»³⁵⁶ Faderens kjærlighet til Sønnen utholder selv nedfarelsen til dødsriket.

Gud lider ikke (forandres ikke av) døden, men utholder døden og forblir seg selv på tross av den. Gud trenger følgelig ikke verdenshistorien, eller døden og oppstandelsen for å bli den han er. Hendelser i økonomien kan hverken konstituere eller forandre Gud, men manifesterer og demonstrerer likevel hvem han allerede og alltid er. Gud er alltid, overalt, og til alle tider fullstendig den han er. Og Guds vesen som kjærlighet er fullstendig realisert i den immanente Treenigheten før den økonomiske Treenigheten aktualiserer dette i historien.³⁵⁷ Vanhoozer griper til Hart og forklarer at uttømmelsen (kenosis) av Sønnens liv på korset (i

³⁵³ Vanhoozer 2010: 430.

³⁵⁴ Vanhoozer 2010: 429–430.

³⁵⁵ Vanhoozer 2010: 432; DeYoung 2006: 47.

³⁵⁶ Vanhoozer 2010: 461.

³⁵⁷ Vanhoozer 2010: 462.



historien) gjenspeiler Faderens uttømmelse av kjærlighet inn i Sønnen i evigheten. Her plasserer Vanhoozer også apatheia og forklarer at begrepet ikke betegner en statisk likegyldighet fra Guds side, men den perfekte fylde av treenig liv og kjærlighet, «the absolutely complete and replete generation of the Son and procession of the Spirit from the Father, the infinite 'drama' of God's joyous acts of self-outpouring - which is his being as God.»³⁵⁸ Nøkkelordet er utholdenhet (endurance) snarer enn immobilitet. Guds impassibility forstås best som garantien for at Gud er pålitelig i hans kommunikative handlinger.

3.4 Oppsummering

Gjennom Vanhoozers remytologiserende teologi, hans innvendinger mot relasjonelle og åpne teister, hans dialog med Barth, Weinandy, Gavriluk, og hans forståelse av oldkirken (særlig Kyrill), ser vi at det for Vanhoozer ikke er nødvendig å oppgi impassibility for å snakke meningsfullt om følelser i Gud, eller Jesu lidelse på korset.

Vanhoozer anser Gud som «a triune communicative agent», og utgangspunktet for remytologisering er at Gud som kommunikativ agent, gjennom ord og handlinger (i Skiftene og i Kristus) har presentert seg for verden. Vanhoozers innsteg til spørsmålet om Gud lider, kommer ut av kjernen i remytologisering: hvis Gud forholder seg kommunikativ og dialogisk til verden, kan verden påvirke og «handle på» Gud tilbake?

Forholdet mellom Gud og verden er helt sentralt for Vanhoozers prosjekt, og helt sentralt for spørsmålet om Gud og lidelse. Vanhoozer ser på forholdet mellom Gud og verden som et paktsforhold, hvor Gud er Herre og verden er tjenere. Det er innenfor dette forholdet at han forstår og fortolker Guds følelser som «covenantal concern-based theodramatic construals». Guds følelser er ikke passive pasjoner, men aktive affeksjoner. Konstante og fullt ut aktualiserte følelser som Gud evig velger å ha overfor sine skapninger. Følelsene er trofaste, uforanderlige og pålitelige, dermed er de impassible.

Videre er Guds kjærlighet hans kommunisering av seg selv (i ord og handlinger), til det som ikke er han selv. Det er en fullstendig betingelsesløs, fri og selv-beveget kjærlighet. Dette er ikke en kjærlighet som må, men som velger å elske. Dette gjør likevel ikke Gud avhengig av skaperverket. Gud er, selv i relasjonen til skaperverket, fullstendig uavhengig av skaperverket.

³⁵⁸ Vanhoozer 2010: 463.



Vanhoozer knytter kjærligheten til trofasthet (*hesed*) og konkluderer med at det er paktstrofastheten som er det riktige dogmatiske rammeverket for impassibility.

I lidelsen på korset er det virkelig den guddommelige Sønnen som lider. Likevel viser Kyrill og *communicatio idiomatum* at dette ikke er en guddommelig, men en menneskelig lidelse. Når den guddommelige Sønnen lider på korset, lider han som et menneske. Det er nettopp en slik forståelse som sikrer en reell guddommelig involvering og en reell trøst for mennesker. De dialektiske formuleringene hos kirkefedrene er ikke paradokser eller foreninger av to motsetninger, men forklarer hvordan Gud i inkarnasjonen og uttømmelsen ikke forandrer seg. For dersom Gud måtte forandre seg for å bli menneske eller for å lide, så ville det ikke lenger vært Gud som ble mennesker, følgelig ville inkarnasjonen og lidelsen være frarøvet guddommelig involvering.

Vanhoozers svar på dette innledende spørsmålet må bli: nei, Gud påvirkes ikke av noe eksternt, men dette betyr ikke at Gud er immobil, fjern, følelsesløs eller kald. Tvert om er Gud en aktiv handler som strekker seg ut mot verden med kjærlighet, medfølelse og omsorg. Gud er i stand til å respondere, men hans respons er aldri noe som blir «vekket» eller «aktualisert», hans respons er alltid aktiv og fri, og et resultat av de evige følelsene som Gud har valgt å ha overfor sine skapninger. At Gud er impassible, og følgelig ikke påvirkes av noe eksternt, er den sikreste garantien for at Gud er trofast i alle hans kommunikative handlinger.



4. Oppsummering og konklusjon

I denne avhandlingen har jeg undersøkt hvorvidt det kan tales meningsfullt om Guds følelser og Sønnens lidelse på korset uten å oppgi læren om impassibility.

I kapittel to i avhandlingen undersøkte jeg Jürgen Moltmann's forståelse av Gud og lidelse. Jeg har vist at han mener Gud lider, og må lide for å være den kjærlige Gud som han er. For det første hevder Moltmann at Gud av sin egen vilje kan velge å la seg forandre og påvirkes av andre. For det andre hevder han at dersom Gud ikke kan lide kan han heller ikke elske. Moltmann mener at impassibility (apatiaksiomet), viser til en mangel heller enn en perfeksjon. Hos Moltmann forstås kjærligheten som en gjensidig relasjon hvor man åpner seg opp for den andre og dermed åpner seg opp for påvirkning og avvisning fra den andre. På denne måten er Guds lidelse dypest sett en konsekvens av at han er kjærlighet.

Videre viste jeg hvordan Moltmann kritiserer oldkirken for at de ukritisk overtok en gresk filosofisk forståelse av teologien og Gud, særlig apatiaksiomet, som Moltmann mener i virkeligheten ikke passer med det bibelske vitnesbyrdet om hvem Gud er og hvordan han handler i historien. Moltmann mener at oldkirken forsøkte å forene lidelsesnarrativet og apatiaksiomet, men at dette førte til en intellektuell barriere hvor de måtte snakke motstridende om lidelse. Denne barrieren ble forsøkt løst ved læren om Jesu to naturer, ifølge Moltmann. Han kritiserer oldkirken for at de ikke tilskrev lidelsen til hele den guddommelige personen, men bare til Jesu menneskelige natur. Dette førte til at personenheten gikk tapt, og at den intellektuelle barrieren ble stående.

Moltmann ønsker å løsrive seg fra det helleniserte gudebildet. Denne løsrivelsen består i å legge korset og Kristi lidelsesnarrativ til grunn for teologien. Han snur det soteriologiske spørsmålet opp ned og spør hva korset betyr, ikke bare for menneskers frelse, men for Gud selv. For Moltmann er det helt nødvendig å tale om at Gud selv var aktivt involvert i lidelsen på korset dersom vi skal kunne rettferdiggjøre korsets plass i kristen tro. Han mener nøkkelen i å overvinne den intellektuelle barrieren ligger i en trinitarisk forståelse av korshendelsen. Moltmann forstår korset som en hendelse (event) som *er* Gud. Dette er en trinitarisk hendelse som påvirker Gud i hans indretrinitariske vesen. Moltmann opphever skillet mellom den immanente og økonomiske Treenigheten og hevder at korset er en hendelse hvor Gud ikke bare handler i historien, men en hendelse hvor Gud også handler *i/på* seg selv. Moltmann hevder at den økonomiske Treenigheten (og da hendelsen på korset) er



konstituerende for hvem Gud er i sitt indretrinitariske vesen. Moltmann hevder ved dette at korset påvirker alle personene i Treenigheten, men de påvirkes på ulike måter. Sønnen lider døden og forlatelsen, Faderen lider i Ånden sorgen over sin Sønns død og tapet av sitt faderskap. Dermed kan Moltmann snakke om lidelse i Gud, samtidig som han kan verne Gud fra døden. Korset er ikke Guds død, men en død i Gud.

Videre viste jeg hvordan Moltmann forstår Gud som en sosial Treenighet. Han fastholder *enheten* i Treenigheten, ikke i substansen, men i relasjonen mellom personene. Moltmann kaller dette indre treenighetslivet for «history of God». Denne Treenigheten (eller historien) er et sosialt og inkluderende fellesskap som åpner opp for verdens deltakelse i Gud selv. Guds historie rommer hele verdens historie, med all den ondskap og lidelse, i seg selv. På korset gjør Gud hele verdens lidelse til sin egen. På denne måten har Gud selv kjent lidelse og gudsforlatthet og kan dermed identifisere seg med mennesker som opplever det samme. På denne måten er ikke Gud en fjern Gud som apatisk observerer lidelsen, men han er «the fellow-sufferer, who understands».

Moltmann hevder at Gud og verden eksisterer i et gjensidig forhold hvor begge parter påvirker hverandre. Dette starter ikke ved korset, men springer helt tilbake til skapelsen. I skapelsen har Gud uttømt noe av sin uendelighet (d.e. noe av allmakten) for å gi rom for det endelige. Fordi det endelige (det skapte) tar plass innenfor Gud, har det også mulighet til å påvirke han. Dette er likevel en frivillig skapelse fra Guds side. Fordi Gud er kjærlighet ønsker han å meddele seg selv til det som ikke er han selv. Som kjærlighet kan han ikke være seg selv nok, dermed ligger hans frihet i at han må elske. Gud utøver en frivillig kjærlighet, Moltmann forstår dette som «the suffering of love». Gud velger i sin kjærlighet å gå inn under og bli påvirket av menneskelige handlinger «to the point of suffering.» Dermed lider ikke Gud ut av en mangel, men ut av sin kjærlighets fylde.

I kapittel tre undersøkte jeg Kevin Vanhoozers remytologiserende, dvs. kommunikative, forståelse av Gud og Gud-verden relasjonen. Her viste jeg Vanhoozers forståelse av korset, Guds lidelser og følelser, samt hans kritikk av relasjonelle teister, panenteister og åpne teister. Jeg anvendte kritikken og løsningene til Vanhoozer for å drøfte Moltmanns argumenter for hvorfor Gud er passible.

Til å begynne med viste jeg hvordan Vanhoozer og Moltmann ønsker noe av det samme når det gjelder teologisk epistemologi. De ønsker begge et skifte fra logos til mythos. De ønsker å bevege seg bort fra en perfekt væren-teologi. Men Vanhoozer ender til slutt opp



med å kritisere måten Moltmann foretar dette skifte på. Han mener relasjonelle teister og panenteister (Moltmann inkludert) selv ender opp i en perfekt væren-teologi, hvor de perfekte konsepter om hvem Gud er hentes ut ifra den menneskelige tilstanden (til sist ender de i Feuerbach sin projiseringsteori). Dette er konsepter som perfekt kjærlighet og perfekt relasjon.

Jeg viste hvordan det kan stilles spørsmålstegn ved Moltmanns kritikk og lesning av oldkirken. Vanhoozer støtter seg nemlig til nyere forskning som viser at oldkirken hadde egne kristne motiver for å fastholde impassibility. Ved dette argumenterte jeg for at vi ikke kan hevde at oldkirken ukritisk overtok impassibility-dogmet fra gresk/hellenistisk filosofi, ei heller at dette dogmet ikke passer med hvem Gud er.

Videre viste jeg hvordan Vanhoozer kritiserer den relasjonelle og sosiale forståelse av Treenigheten. Vanhoozer hevder selv at vi må fastholde enheten i substansen, ikke i relasjonen. Ut ifra dette argumenterte jeg for at fordi Moltmann fastholder enheten i Treenigheten i relasjonen mellom personene, og ikke i den ene substansen, tvinges han til å forstå korshendelsen som en hendelse som skjer *mellom* personene og dermed som en hendelse som *påvirker* alle personene. Videre hevdet jeg at dersom vi i stedet fastholder enheten i substansen, som besittes/eies av alle personene, kan vi tilskrive ulike handlinger til de distinkte personene uten å oppgi en guddommelig involvering i hver av handlingene. Dermed kan vi si at Gud-Sønn lider på korset, uten at dette implisere at Gud-Fader eller Gud-Ånd lider.

Videre viste jeg hvordan Vanhoozer mener at Moltmanns forståelse av Treenigheten som et «åpent» fellesskap, og hans forståelse av Gud-verden relasjonen som gjensidig, fører til at Gud blir avhengig av verden. At verden eksisterer og er tatt opp i det indretrinitariske livet, betyr at Gud trenger verden og historien for å bli/være den han er. Guds relasjon med verden, fører til at det som er utenfor Gud blir med å bestemme det indre livet i Gud. På denne måten mister Gud noe av sin allmakt og transendens. Jeg argumenterte videre for at dette også betyr at ondskap blir en konstituerende del av Gud.

Vanhoozer mener løsningen for å forstå Gud-verden relasjonen er å se til den økonomiske heller enn den immanente Treenigheten. Og på denne måten forstå Gud-verden som «a covenantal rather than cosmological form of participation.» Både Moltmann og Vanhoozer ønsker å se til økonomien, men de har en ulik forståelse av forholdet mellom den immanente og økonomiske Treenigheten. Vanhoozer hevder at vi ikke må oppheve skillet



mellom disse to, men istedenfor forstå den økonomiske Treenigheten, ikke som konstituering men som åpenbaring av den immanente.

Videre viste jeg hvordan Vanhoozer argumenterte for at impassibility ikke trenger å utelukke følelser, og på denne måten gjøre Gud apatisk og kald. Vanhoozer hevder Guds følelser er «covenantal concern-based theodramatic consturals». Disse følelsene klassifiseres som aktive aksjoner, heller enn passive pasjoner, som Gud evig velger å ha overfor sine skapninger. Videre er det også slik Vanhoozer forstår Guds kjærlighet. Han bygger på Barth som understreker at Guds kjærlighet ikke innebærer en avhengighet av verden. Guds kjærlighet er ikke hans nødvendige selvuttømmelse, men hans frie selv-bestemmelse av å dele seg selv med det som ikke er han selv. Gud åpenbarer hvem han er i Jesus, her er både fullstendig frihet og perfekt kjærlighet. At Gud er uavhengig av verden viser hvordan Gud ikke må, men velger å elske verden. Dette er også en fullt ut realisert og aktualisert kjærlighet som ikke kan forandres av ytre faktorer. Dette viser ikke til en mangelfull eller apatisk kjærlighet, men er et uttrykk for at mennesker ikke kan gjøre noe for å verken øke eller minske Guds fullkomne kjærlighet til dem. Dette er en stødig, trygg og trofast kjærlighet. Vanhoozer anser paktstrofastheten (hesed) som det rette dogmatiske rammeverket for impassibility. Impassibility er den sikreste garantien for at Gud er trofast og pålitelig i sine handlinger.

Til sist viste jeg hvordan Vanhoozer forstår lidelsen på korset som en lidelse som rammer den guddommelige Sønnen i hans menneskelige tilstand av eksistens. Vanhoozer ønsker ikke å tilskrive lidelsen til den guddommelige naturen, for dette ville bety at Gud i sin guddommelighet har evnen til å lide, noe som ville gjøre den menneskelige lidelsen overflødig og inkarnasjonen unødvendig. På samme tid ønsker han ikke å tilskrive lidelsen alene til den menneskelige naturen, ettersom dette vil frarøve korset en genuin guddommelig involvering. Derfor anvender han *communicatio idiomatum* og hevder at det er den guddommelige personen (Sønnen) som lider, men stedet for hans lidelse er hans menneskelighet. Jeg argumenterte også for at det er en slik forståelse som faktisk bevarer en reell guddommelig involvering (fremfor at Guds indretrinitariske vesen lider), og at dette også er den største trøsten, ikke at Gud i sin guddommelighet har lidd, men at Gud har vært et menneske og vet hvordan det er å gråte, sørge og lide nettopp som et menneske.

Vi kan konkludere med; (1) at oldkirken ikke er så preget av hellenistisk filosofi som Moltmann hevder; (2) at impassibility er forenelig med passende følelser i Gud, som for eksempel kjærlighet, omsorg og medfølelse; (3) at Gud er ulik mennesker, dermed er også



hans kjærlighet ulik fra den kjærligheten vi kjenner fra vår menneskelige erfaring, at Gud elsker verden trenger derfor ikke med nødvendighet betyr at han med dette blir sårbar og åpen for påvirkning fra den; (4) at det er mulig å bevare en reell guddommelig involvering på korset selv om vi ikke tilskriver lidelsen til den guddommelige naturen, det er ved å tilskrive lidelsen til den guddommelige personen i hans menneskelige tilstand av eksistens at guddommelig involvering bevares.

Jeg startet denne avhandlingen med å fremsette en tese hvor jeg hevdet at det ikke er nødvendig å oppgi læren om Guds impassibility for å snakke meningsfullt om Guds følelser og Sønnens lidelse på korset. Jeg vil hevde at min undersøkelse og sammenstilling av Moltmanns og Vanhoozers teologi på dette feltet styrker denne tesen.



5. Bibliografi

- Austad, T. (2008). *Tolkning av kristen tro: Metodespørsmål i systematisk teologi*. Høyskoleforlaget.
- Bauckham, R. (1984). «Only the Suffering God Can Help»: Divine Passibility in Modern Theology. *Themelios*, 9(3), 6–12.
- Bauckham, R. (1995). *The Theology of Jürgen Moltmann*. Clark.
- Bechtold, J. (2018). Tragic Creation: Hope for the Future—Moltmann's Creative (Mis)Reading of Hegel's Philosophy. [Doktoravhandling]. *Electronic Theses and Dissertations*. <https://digitalcommons.du.edu/etd/1439>
- Byberg, Ø. (2020). *Robert W. Jenson, «Farrer-paradigmet» og læren om Jesu to naturer*. [Masteroppgave]. Fjellhaug Internasjonale Høgskole.
- Culver, R. D. (1998). The Impassibility Of God: Cyril Of Alexandria To Moltmann. *Christian Apologetics Journal*, 1(1), 1–12.
- DeYoung, K. (2006). Divine Impassibility and the Passion of Christ in the Book of Hebrews. *The Westminster Theological Journal*, 68(1), 41–50.
- Fiddes, P. S. (2011). *The Creative Suffering of God*. Clarendon Press; Oxford University Press.
- Gavriljuk, P. L. (2006). *The Suffering of the Impassible God: the Dialectics of Patristic Thought* (1. publ. in paperback). Oxford Univ. Press.
- Giffordlectures. (u.å.). Jürgen Moltmann. Hentet 26. januar 2021, fra <https://www.giffordlectures.org/lecturers/j%C3%BCrgen-moltmann>
- Goetz, R. G. (Ronald G. (1986). The suffering God: the Rise of a New Orthodoxy. *The Christian Century*, 103(13), 385–389.
- Grenz, S. J., & Olson, R. E. (1992). *20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age*. Paternoster Press.
- Gunton, C. (2002). *Act and Being: Towards a Theology of the Divine Attributes*. W.B. Eerdmans Publishing Co.
- Hart, D. B. (2003). *The Beauty of the Infinite: the Aesthetics of Christian Truth*. W.B. Eerdmans Publishing Co.
- Hart, D. B. (2017). No Shadow of Turning: On Divine Impassibility. I *The hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics*. W.B. Eerdmans Publishing Co.
- Kvarstein, A. (2010). *Treenighet og fellesskap*. [Masteroppgave]. NLA Høgskolen.



Moltmann, J. (2005). *The Trinity and the Kingdom of God: the Doctrine of God*. SCM Press.

Moltmann, J. (2015). *The Crucified God* (40th Anniversary Edition, paperback). Fortress Press.
<http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4396258>

Mozley, J. K. (2014). *The Impassibility of God: a Survey of Christian Thought*. Cambridge University Press.

Smith, M. S., (2012). «Only the Non-Suffering God Can Help»: Recovering the Glory of Divine Impassibility. *Churchman*, 126(2), 147–162.

Hill, Wesley. (2015). *The New “New Orthodoxy.”* First Things. Hentet 2. juni 2021, fra <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/01/the-new-new-orthodoxy>

Vanhoozer, K. J. (2019). *Curriculum Vitae*. Hentet 23. mars 2021, fra <https://www.kevinjvanhoozer.com/about>

Vanhoozer, K. J. (2005). *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (1st ed). Westminster John Knox Press.

Vanhoozer, K. J. (2010). *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*. Cambridge University Press.

Weinandy, T. G. (2000). *Does God Suffer?* University of Notre Dame.

Weinandy, T. G. (2001). Does God suffer? *First Things*, 117, 35–41.