

MASTERA VHANDLING I KRISTENDOMSKUNNSKAP  
FOR DAG ARNULF KVARSTEIN, NLA HØGSKOLEN, VÅREN 2010

## **TITTEL**

### **TREENIGHET OG FELLESSKAP**

EN KRITISK ANALYSE AV PARADIGME-MOTIVET I MODERNE TEOLOGI BELYST MED  
BEGREPET PERICHORESE

Veileder: Svein Rise

## TAKK

Min takknemlighet har mye å spille på når jeg ser tilbake på arbeidet med denne avhandlingen. To forhold var spesielt viktig for valg av tema. For det første var professor Svein Rises forelesninger i "Kristen tro i kontekst" ved NLA Høgskolen høsten 2007 til stor inspirasjon. De vekket min nysgjerrighet for treenighetsteologi og viste meg at Guds treenighet ikke bare handler om dogmatiske perspektiver, men også om å åpne "troens øye". Den andre impulsen som har drevet meg i retning av å undersøke forholdet mellom Guds treenighet og det menneskelige fellesskapet, er mitt engasjement i Korsvei-bevegelsen. Å bygge fellesskap er for Korsvei-bevegelsen er viktig del av kallet og troen.

Senere ble også Svein Rise min veileder under arbeidet med avhandlingen. Jeg takker for hans milde, men tydelige veiledning i det ganske kupert landskapet som treenighetslæren er. Takk også til de som hjalp meg med gjennomlesning og viktige innspill i slutfasen, Peder Solberg, Eli Johanne Rønnekleiv og Knut Kaldestad. Og en stor takk til min kone Anne for hennes gode nærvær og støtte gjennom prosessen.

*Dag A. Kvarstein*

- på fjerde søndag etter påske Anno Domini 2010  
som etter kirkeårets ordning har følgende lesetekst (utdrag):

*Ja, dette er kjærligheten, ikke at vi har elsket Gud,  
men at han har elsket oss  
og sendt sin Sønn til soning for våre synder.  
Mine kjære, har Gud elsket oss slik, da skylder også vi å elske hverandre. Ingen har noen  
gang sett Gud. Men dersom vi elsker hverandre, blir Gud i oss,  
og hans kjærlighet er fullendt i oss.(1. Joh. 4,10-12)*



## SAMMENDRAG

Hovedmålet med denne masteravhandlingen er å undersøke forholdet mellom Guds treenighet og det menneskelige fellesskapet. Det gjør jeg gjennom en kritisk analyse av paradigme-motivet i moderne treenighetsteologi. Jeg vil med andre ord se nærmere på den moderne teologiens vektlegging av treenigheten som et forbilledlig fellesskap. Er denne innfallsvinkelen forenlig med selve treenighetslæren, og fører den til en utdyping eller en reduksjon av læren?

I forsøket på å gi et svar på dette spørsmålet bruker jeg det oldkirkelige begrepet ”perichoresis” som en forklaringsmodell. Ordet oversettes gjerne med ”gjensidig gjennomtrengning og forening”. Det gir innsikt i at Faderen, Sønnen og Ånden er avhengig av hverandre, og at personfellesskapet mellom dem utgjør selve enheten. I tillegg er det et metodisk grep i oppgaven at perichoresen kan kaste lys over ulike teologiske problemer.

Avhandlingen er et litteraturstudium med én hovedfigurant og tre bifiguranter. Det er ikke først og fremst en komparativ studie, men en avhandling der bifiguranteres teologi er en utdyping av, og et korrektiv til hovedfiguranten. Det blir et metodisk grep i avhandlingen å undersøke om det er sammenheng og koherens i hovedfigurantens teologi.

Den reformerte teologen Jürgen Moltmann er hovedfigurant. Med utgangspunkt i Jesu Kristi historie, hans korsdød og oppstandelse, utvikler Moltmann en sosial treenighetslære med et anti-hierarkisk preg. Han ser først og fremst på Gud som et fortrolig fellesskap, og nettopp det danner enheten. Faderen, Sønnen og Ånden lever i et fellesskap der de kommuniserer evig liv og kjærlighet til hverandre og til verden.

Den ortodokse teologen Johannes Zizioulas er min første bifigurant. Han utdyper Moltmanns sosiale treenighetslære ved å vise sammenhengen mellom personfellesskapet og ontologien. Det å være, er å være i fellesskap som personer slik Faderen, Sønnen og Ånden er det. Hans boktittel ”Being as communion” har fått status som et metodisk aksiom i treenighetsteologien. Zizioulas fremholder også at ”annerledeshet” er konstituerende for et ekte fellesskap. For Zizioulas er Treenigheten urbildet for alt sant fellesskap, og Faderen er selve kilden. Frelsen er å komme inn i dette fellesskapet gjennom kirken.

Moltmann legger vekt på Kristi trinitariske lidelse og død som medlidende og stedfortredende. Gjennom ”den korsfestede Gud” blir alle lidende og undertrykte mennesker inkludert i Guds eget fellesskap. Dette ble en viktig inspirasjonskilde for den katolske frigjøringsteologen Leonardo Boff. Han utviklet en kritikk mot urettferdige sosiale strukturer utfra treenighetens likeverdige relasjoner, et fellesskap der utelukkelse og rangordning ikke finnes. Slik blir treenigheten en prototype for gode menneskelige fellesskap

Elisabeth Johnson er som Boff inspirert av Moltmanns sosiale treenighetsteologi. Hun mener at treenighetslæren er frigjørende for kvinner om Gud blir fremstilt som et fellesskap der forskjeller og mangfold gis rom. Samtidig mener hun at Bibelens og teologiens patriarkalske språk kan gjøre den kristne tro fremmed for moderne kvinner. Hun utvikler derfor et forslag til et nytt gudsnavn basert på den personifiserte visdommen (Sophia) som fremtrer i enkelte bibelske skrifter.

I avhandlingen stiller jeg spørsmål ved koherensen i Jürgen Moltmanns teologi. Summen er likevel at hans teologi henger sammen gjennom perichorese-doktrinen. Den andre konklusjonen i avhandlingen er at vi må ta flere forbehold nå vi sammenlikner Treenigheten med menneskelig fellesskap. Gud er en annen enn oss, og Gud er alltid større enn oss. Avhandlingens sluttkonklusjon er at treenighetslæren blir redusert om Guds Treenighet *kun* er et paradigme. Men om Treenigheten samtidig er et frelsende fellesskap, der mennesket deltar, kan paradigme-motivet bidra til å gjøre treenighetslæren rikere og mer relevant for menneskers liv og samliv.



# INNHOLDSFORTEGNELSE

TITTEL .....	1
TAKK.....	2
SAMMENDRAG.....	4
INNHOLDSFORTEGNELSE .....	6
A. OVERBLIKK.....	8
1. PROLOG .....	8
2. PROBLEMSTILLING .....	10
3. METODE .....	11
a. Metodiske grep i masteravhandlingen.....	11
b. Metodiske spørsmål.....	12
4. AVGRENSNING.....	14
5. DISPOSISJON .....	15
6. NOEN NØKKELBEGREPER.....	15
a.Paradigme .....	15
b.Perichorese .....	16
c.Guds Treenighet .....	17
B. INNBLIKK.....	22
1. MINE FIGURANTER – PRESENTASJON OG KRITIKK .....	22
a. Hovedfigurant: Jürgen Moltmann .....	22
b. Bifigurant 1: Johannes Zizioulas.....	26
c. Bifigurant 2: Leonardo Boff.....	28
d. Bifigurant 3: Elisabeth Johnson .....	30
2. UTDYPENDE PRESENTASJON OG DRØFTING AV RELEVANTE TEMAER HOS HOVEDFIGURANT OG BIFIGURANTER .....	33
a. Forholdet mellom den ene og de mange.....	33
b. Forholdet mellom Faderen, Sønnen og Ånden.....	40
c. Forholdet mellom Gud i seg selv og Gud i relasjon .....	54
d. Forholdet mellom den treenige Gud og verden.....	58
e. Forholdet mellom Gud og kirken .....	79
f. Forholdet mellom Gud og samfunnet .....	83
g. Forholdet mellom Gud og kjønn .....	90
h. Forholdet mellom paradigme og ontologi i treenighetslæren .....	103
C. TILBAKEBLIKK (OPPSUMMERING) .....	110
1. SAMMENHENG OG KOHERENS .....	110
2. PERICHORESE SOM INNSIKT I ENHETEN OG BRO OVER ADSKILLELSEN.....	111
3. FUNN.....	113
4. RESERVASJONER MOT GUDS TREENIGHET SOM PARADIGME .....	113
D. FRAMBЛИKK (epilog).....	117
E. LITTERATURLISTE.....	118
APPENDIX 1 - AKTUELLE SKRIFTSTEDER.....	121
APPENDIX 2 - ENGLISH SUMMARY .....	123

## GUDS HJERTE VET VI IKKE

Guds hjerte vet vi ikke  
men vi vet  
noe som overstrømmer oss  
som et regn over hendene

Hans øyne ser vi ikke  
men vi ser  
usynlig lys over alle ting  
som i sommernatten

Hans stemme hører vi ikke  
men vi finner  
veier overalt og spor i hjertene  
og stier med lavmælt lys

*Rolf Jacobsen*

*Ha Gud som forbilde, dere som er hans elskede barn.  
Lev i kjærlighet, slik også Kristus elsket oss og gav seg  
selv for oss som en offergave". (Ef. 5, 1-2.)*

## A. OVERBLIKK

### 1. PROLOG

#### **Hva skal vi med Treenigheten?**

Den treenige Gud. Gud som er én, men samtidig tre. Gud som er ett vesen og tre ulike eksistensformer eller personer. Dette tankekorset er definisjonen på den kristne Gud. Selv om begrepet er omtrent umulig å fange med tanken, kan vi kanskje godta det som et trosaksiom eller et bønneformular. Men hva skal vi med den treenige Gud, den guddommelige trinitet, om den kun er en formel? Har Treenigheten noe med livet vårt å gjøre?

På festivalen til Korsvei-bevegelsen i 2007 ble det sagt noe om Gud som jeg først stusset på: "Gud er et fellesskap som åpner seg i evig kjærlighet mot verden". Den allmektige og ene Gud - et fellesskap? Min monoteistiske oppfatning av Gud gjorde at jeg måtte tenke meg grundig om før jeg skjønnte at dette var en formulering av den egentlige kristne troen, troen på en treenig Gud som lever i et fellesskap av guddommelige personer. Og dette er attpåtil et fellesskap som er åpent for mennesker som søker det i tro og tilbedelse.

Med andre ord: Treenigheten som jeg betraktet som et vanskelig tilgjengelig dogme, fikk plutselig liv og praktisk betydning: Siden Faderen, Sønnen og Ånden lever i et åpent fellesskap, skal også vi leve på en inkluderende måte i forhold til våre medmennesker. Fordi Gud er fellesskap, skal vi bygge fellesskap. Og dessuten: Frelsen er ikke bare det å tro på et dogme eller være overbevist i sitt indre, det er å komme inn i Guds eget fellesskap gjennom deltakelse i kirkens og andres liv.

Mange med meg har hatt problemer med Treenigheten. Leo Tolstoj ble så frustrert over treenighetsdogmets mangel på rasjonalitet, at han forkastet det. Selv om han hadde hørt en stemme fra himmelen som hadde sagt "jeg er én og jeg er tre", ville han ikke ha kunnet forholde seg til det som en sannhet.<sup>1</sup> Den store forfatteren mente at om Gud stod inne for at én = tre ville han gitt menneskene en forstand som gjorde dette regnestykket forståelig. Å tro på Treenigheten ble for Tolstoj å fornekte sin egen gudserkjennelse. Han hevdet at det rett og slett var blasfemi!<sup>2</sup>

En liknende opplevelse uttrykte Goethe når han sa at Treenigheten stod i motsetning til hans sjels sannhetsfølelse.<sup>3</sup> Emmanuel Kant var også frustrert over det han oppfattet som

---

<sup>1</sup> Lev. Tolstoj, My confession Critique of dogmatic theology, The complete works of count Tolstoy, volume VIII, J. M. Dent & Co, London 1904, s. 186.

<sup>2</sup> Tolstoj ble i 1901 ekskommunisert fra den russisk-ortodokse kirke blant annet fordi han benektet at Jesus var guddommelig.



treenighetslærens irrelevans til livet: ”Utfra treenighetslæren lar det seg slett ikke utlede noe som har praktisk betydning”.<sup>4</sup>

Tolstoj tok et oppgjør med treenighetslæren og var i alle fall ikke likegyldig til den. Gjennom flere hundre år av kirkens historie var Guds Treenighet noe man forutsatte, men skrev og snakket lite om, bortsett fra i formels form. Mens Guds Treenighet var heftig debattert gjennom oldkirkens første fire århundrer og dannet grunnlaget for at kristendommen ble en distinkt religion, kan man si interessen har vært tilsvarende laber de siste hundreårene og helt fram til siste halvdel av 1900-tallet.

Etter Thomas Aquinas (1200-tallet) ble Treenigheten gradvis flyttet til teologiens mørkeloft med noen unntak.<sup>5</sup> Noen vil hevde at det var Aquinas´ komplekse og rasjonalistiske tilnærming til Treenigheten som skapte avstand til den i flere hundre år.<sup>6</sup> Under reformasjonen var det også en sterk opposisjon mot skolastikkens teologi. I stedet var den enkle kristne fromheten idealet, og i den hadde en spekulativ og subtil treenighetslære liten plass. En enda klarere avvisning av treenighetslæren kom for dagen i opplysningstiden der det hersket en inngrodd skepsis mot dogmer. Blant alle dogmene ble treenighetslæren sett på som den mest dogmatiske.

Det er et tankekors at treenighetslæren så lenge ble skjøvet så ettertrykkelig i bakgrunnen når vi tar inn over oss at det nettopp er Treenigheten som utgjør kristendommens eksklusive gudsbilde. Renessansen for Treenigheten skjedde først da man gjenoppdaget at Gud er et fellesskapssøkende fellesskap, og ikke først og fremst en ensom, utilgjengelig ”øverste intelligens”. At Treenigheten igjen er kommet fram i lyset etter sin lange solformørkelse, må ha noe å gjøre med at mange har oppdaget at den faktisk kan bety noe i praksis - for livet vårt og for relasjonene våre. Så lenge teologien ikke er relevant for vårt liv, og bare bedrives i de høyere intellektuelle sfærer, eller bare eksisterer som mystiske formler, blir den ikke levende.

Det er interessant at det først er de siste tiårene at den klassiske treenighetslæren fra østkirken er blitt gjenfødt. Det har skjedd hos teologer som har vokst opp under, eller rett etter den andre verdenskrig. De satt alle med en følelse av at fellesskapet og humaniteten i Europa var blitt fullstendig smadret under krigen. Kanskje det ble født et nytt håp når teologene igjen oppdaget fellesskapspotensialet i treenighetslæren - et håp om at Guds Treenighet skulle bli relevant og livgivende i det menneskelige samfunn.

Når vi betrakter treenighetslæren som et vitnesbyrd om at Gud er et fellesskap som vil inkludere alle mennesker, da kan den få betydning for våre liv og våre samliv, som et forbilde og som eksistensiell virkelighet. Å søke Treenighetens mysterium er ikke først og fremst å tenke avansert om Guds innerste vesen, men å oppsøke fellesskapets mysterium. Å søke Jesus Kristus er ikke bare å meditere over evangeliets sannheter, men også å bygge fellesskap.

---

<sup>3</sup> Greshake, s. 7.

<sup>4</sup> Se Moltmann 1993 B, s. 6. Se også: I. Kant: Der Streit der Fakultäten, WW (Weischedel) IX, Darmstadt 1971, s. 303.

<sup>5</sup> Jeg tenker f. eks. her på Friedrich Schleiermacher som mente at treenighetslæren var en måte å sammenholde den kristne erfaringen på. Se Grenz, s. 21.

<sup>6</sup> Jfr. Grenz, s. 13.

## **2. PROBLEMSTILLING**

Denne masteravhandlingens hovedanliggende er å undersøke forholdet mellom det guddommelige fellesskapet og det menneskelige fellesskapet med henblikk på om Guds Treenighet kan fungere som et forbilde og et mønster for menneskelig samliv. Er det relevant å trekke paralleller mellom Guds treenige sameksistens og menneskers fellesskap? Kan Guds Treenighet som paradigme tilføre noe til menneskelige fellesskap og til kirkens liv?

Min ambisjon er at avhandlingen skal være en kritisk analyse av moderne treenighetsteologi og dens tendens til å trekke forbilder og mønstergyldige handlinger ut av Guds eget treenige fellesskap.

Er en sosial og paradigmatisk anvendelse av treenighetslæren i forhold til menneskelige relasjoner og samfunnsliv i overensstemmelse med treenighetslæren selv? Står vi i fare for å gjøre treenighetslæren til et spørsmål om sosiologi i stedet for soterologi? Og videre: Er læren om Guds Treenighet og relasjonene i guddommen først og fremst et symbol på et sant fellesskap, eller er læren å forstå som en beskrivelse av den evige guddommelige virkelighet? Med andre ord: Er læren om Guds Treenighet analogi eller ontologi? På den annen side: Kan en ensidig vekt på treenighetslæren som mysterium og trosspørsmål, gjøre oss blinde for dens praktiske forbildefunksjon?

**Utfra disse innledende betraktningene formulerer jeg følgende problemstilling:**

**Guds Treenighet som paradigme for menneskelig fellesskap – en reduksjon eller en utdypning av treenighetslæren?**

### 3. METODE

#### a. Metodiske grep i masteravhandlingen

##### **Begrunnelse for valg av figuranter**

Avhandlingen legges opp som et litteraturstudium med hovedvekt på den reformerte teologen Jürgen Moltmann og hans ”sosiale” treenighetslære der han tar utgangspunkt i Jesu død og oppstandelse som trinitariske hendelser. Moltmanns forfatterskap har hatt stor betydning for fremveksten av en treenighetsteologi med hovedvekt på fellesskap de siste tiårene. Hovedfigurant Moltmanns teologi belyses med de teologiske bidragene fra tre bifiguranter.

Siden jeg har én hovedfigurant og tre bifiguranter, får avhandlingen et visst preg av komparativ analyse. Det vil komme til overflaten i deler av avhandlingen, men dette er ikke noe hovedgrep. Bifigurantene skal primært bidra til å vise den sentrale betydningen av Moltmanns treenighetsteologi. I tillegg håper jeg at mitt valg av bifiguranter skal bidra til å gjøre drøftingen av temaet for avhandlingen bredere og dessuten bidra til å peke på eventuelle mangler i min hovedfigurants teologi.

Som første bifigurant har jeg valgt Johannes Zizioulas, fordi han kan utfylle og korrigere Moltmanns oppfatning av treenighetslæren som paradigme. De parallellene Moltmann ser mellom Guds fellesskap og menneskers fellesskap har konsekvenser for mange menneskelige relasjoner. For Zizioulas er Guds Treenighet primært en ontologisk realitet som konstituerer all vøren. Zizioulas ser i tråd med sin ortodokse bakgrunn sammenhengen mellom Treenigheten og det menneskelige fellesskapet først og fremst gjennom kirken.

Inspirert av Moltmanns ambisjon om å peke på treenighetslæren som et korrektiv og et forbilde for det menneskelige samfunn, har mange teologer gjort forsøk på å bringe sammen treenighetslæren og antropologien i retning av en mer samfunnskritisk eller ”politisk” teologi. Leonardo Boff og Elisabeth Johnson, begge katolikker, er representanter for disse teologene gjennom henholdsvis frigjøringssteologi og feministisk teologi.

Disse teologiske retningene er forsøk på nettopp å anvende treenighetslæren til noe praktisk som får betydning for menneskers relasjoner og livssituasjon. I tillegg til sin paradigmatiske tilnærming, vektlegger både Boff og Johnson at Guds Treenighet er et mysterium i større grad enn Moltmann.

Jeg vil i avhandlingen også referere til kirkefedrenes treenighetsteologi, bekjennesskriftenes treenighetslære og til det bibelske materialet om Guds trefoldige åpenbaring i historien.

Når det gjelder innholdet i figurantenes bøker vil dette bli presentert i kapittel. B1.

**Forklaringsmodell:** Et metodisk hovedgrep i avhandlingen er at jeg bruker det oldkirkelige begrepet ”perichorese” som forståelses- og forklaringsmodell for treenighetslæren og for forholdet mellom enheten og ”treheten” i denne læren. Begrepet belyser også forholdet mellom Guds Treenighet som frelsende mysterium og som paradigme. ”Perichorese” uttrykker at de guddommelige personer bor i, og lever gjennom hverandre. På tilsvarende måte er det en gjensidighet og en vekselvirkning mellom ”den ene” og ”de mange” både i

Treenigheten og i mange av de teologiske begrepsparene vi benytter for beskrive Treenigheten i seg selv og i relasjon til verden.

**Koherens:** En forutsetning for at vi skal kunne ha Treenigheten som forbilde er at det finnes en sammenheng mellom det guddommelige og det menneskelige. Det må også være en koherens mellom tid og evighet, mellom jord og himmel om vi skal ha et sammenlikningsgrunnlag. Videre er sammenhengen mellom enheten og ”treheten” i Treenigheten en nøkkel til forståelse av selve treenighetslæren og de paradigmatisk slutningene vi eventuelt kan trekke ut av den.

Et annet sentralt spørsmål som har med koherens å gjøre, er om det er en indre sammenheng mellom bruken av Guds Treenighet som paradigme for menneskelig fellesskap i moderne teologi, og innholdet i treenighetslæren. Hva er i tilfelle sammenhengen? Et viktig metodisk grep i avhandlingen blir dermed å undersøke koherensen i hovedfigurantens teologi. Det aktualiseres av at Jürgen Moltmann i sin teologi legger vekt på at den treenige Gud er selve sammenhengen i tilværelsen, og at alt til slutt skal bli sammenfattet i Ham.

## **b. Metodiske spørsmål**

**Deskriptivt/normativt:** Min ambisjon er at dette ikke bare skal være en deskriptiv avhandling der jeg refererer til teologisk litteratur. Jeg ønsker å gi mitt eget lille bidrag til ”treenighetsteologien”, og slik kanskje legge inn en liten bit i den store mosaikken som treenighetslæren er. Dette henger sammen med mitt syn på hva teologi og dogmatikk er. Det er ikke bare å gjengi en fastsatt lære eller gitte trosaksiomer, men det er å undersøke holdbarheten i aksiomene og læren ved kritisk analyse av kilder og teologiske påstander, og deretter legge fram egne hypoteser.

Samtidig er det slik at en del av det teologien befatter seg med er gitte størrelser. For eksempel er det vanskelig å tenke seg en seriøs teologi som i utgangspunktet ikke tar det for gitt at det finnes en Gud. Derfor betegnes vanligvis teologien, og spesielt dogmatikken, som en normativ vitenskap, til forskjell fra for eksempel religionshistorie.

**Dogmatikken/Bibelen:** Mitt teologiske ståsted tilsier også at dogmatikk må bygge på bibeltekster og bibelteologi. Det er etter mitt syn vesentlig at dogmatiske slutninger har det bibelske som grunnlag dersom vi skal kunne kalle det kristen dogmatikk. For de fleste teologer og kristne er det klart at Bibelen og visse bekjennelsesskrifter er gitte - i den forstand at de danner det objektive grunnlaget for den kristne troen. Det betyr likevel ikke at tolkningen av Bibelen og bekjennelseskraftene er gitt og fastlagt for all fremtid.

Klassisk kristen tro er basert på Guds historiske åpenbaring i verden og Skriften. Samtidig er vi som skapt i Guds bilde gitt åndelige og intellektuelle ressurser. Disse finner vi blant annet spor av i de kristne bekjennelsesskriftene, hos kirkefedrene, i kirken, i gode menneskelige fellesskap, i skaperverket og innen teologisk forskning. Denne åpenbaringen i historien og Ordet er Guds selvåpenbaring, men den skjer ved at Gud involverer seg med menneskene gjennom sin skapergjerning og sitt ord, og ved å bli et menneske. Gud åpenbarer seg dermed gjennom det menneskelige.

Teologiens oppgave er å reflektere over den åpenbaringen som er gitt i Bibelen. Dens oppgave er også å kritisk forvalte og videreutvikle den teologien som er bevart i bekjennesskriftene. Som teologer har vi et kall til å søke dypere innsikt i Guds mysterier og til å legge fram utkast til hvordan Gud handler i dag.

Å drive med teologi som vitenskap innebærer likevel å ha et kritisk blikk på ulike teologiske tolkninger og vedtatt sannheter. Det innebærer blant annet å prøve å skjelne mellom det vi må holde fast på, og det vi kan legge til side som feilgrep og luftige spekulasjoner.<sup>7</sup>

**Gud/menneske:** Guds og menneskets historie er vevd sammen i det vi kan kalle en felles frelseshistorie eller skapelseshistorie. Om man tror på Gud som en ontologisk realitet, og ikke bare som et symbolsk uttrykk for menneskets høyeste higen, må Gud være historiens igangsetter, opprettholder og fullender. Vi kan gjerne si at Gud er vevmesteren, skaperverket er vevens renning og menneskene er trådene i historiens vev.

Har tenkningen om Guds Treenighet som forbilde og mønster for menneskelig fellesskap et antroposentrisk eller teosentrisk utgangspunkt? Eller kan det tenkes at det ikke er noen motsetning her? For hvis mennesket er skapt i Guds bilde, da uttrykkes vel det sant menneskelige i det guddommelige - og det guddommelige samtidig i det sant menneskelige?<sup>8</sup>

Mitt utgangspunkt er at dikotomien mellom det menneskelige og guddommelige er overskredet for den troende gjennom inkarnasjonen. Årsaken er at Kristus har åpenbart både det guddommelige og det *sant* menneskelige. Dette danner grunnlaget for at det er legitimt og meningsfullt å se på Guds væremåte som et forbilde for menneskelig liv. Det er også legitimt å bruke de ressursene vi et utstyrt med fra skapelsen, både intellekt, kreativitet og fantasi, for å få mer innsikt i Guds fellesskap.

Dette betyr at det er forfeilet å hevde at Gud kun er en projeksjon av menneskets ønsker og behov, slik Feuerbach gjorde. Men det blir like feil å hevde at det er en uoverstigelig kløft mellom det menneskelige og det guddommelige, som Karl Barth synes å antyde med sitt gudsbegrep "Das ganz andere". Om Gud er "das ganz andere" er det umulig å ha den treenige Guds fellesskap som mønster for forholdet mellom menneskene.

**Naturlig/spesiell åpenbaring:** Treenigheten har tradisjonelt blitt oppfattet som et emne som tilhører den spesielle åpenbaring og troen. Dersom innsikt i Treenigheten er forbeholdt den troende, og faller utenfor den rasjonelle etterprøvbare tanke, er det imidlertid umulig å behandle Treenigheten vitenskapelig i det hele tatt.<sup>9</sup> Da vil ikke treenighetslæren være tilgjengelig for vitenskapelig samtale.

Jeg har imidlertid et mer optimistisk syn på treenighetslærens tilgjengelighet: Min erfaring er at vi gjennom en vitenskapelig tilnærming, i den "naturlige åpenbaring", kan få et glimt av Treenighetens mysterium. Det kan vokse fram en ydmykhet og en tro mellom bokstabile og fotnotene!

---

<sup>7</sup> Det greske ordet for å skjelne, "kritein" (κρίτειν) er den etymologiske bakgrunnen for det norske ordet "kritisere".

<sup>8</sup> Jeg bruker her "det sant menneskelige" for å uttrykke hvordan mennesket var i sin "Gudbilledlighet" før syndefallet. Jeg mener også at Kristus som "sant menneske" åpenbarte "det sant menneskelige".

<sup>9</sup> Jeg definerer ikke her teologi som en vitenskap som skal bevise Guds eksistens, men som en vitenskap som skal legge fram etterprøvbare hypoteser om Gud og hans forhold til verden.

**Liberal/konservativ:** Merkelappene konservativ eller liberal har lett for å bli klebet på motstandere eller tilhengere av for eksempel frigjøringssteologi eller feministisk teologi, teologiske retninger som vektlegger Guds relasjonelle karakter. Likedan puttes folk gjerne i slike båser dersom de legger mer vekt på etikken enn på det indre tros livet.

Å bruke slike merkelapper tror jeg er lite fruktbart. Selv føler jeg meg ikke hjemme i noen av disse båsene. Etter min mening er begrepet ”klassisk kristen tro” en bedre målestokk når man skal avgjøre om en tro eller en ideologi er kristen eller ikke.<sup>10</sup> Det finnes såkalte liberale teologer som begrenser Guds rike til et spørsmål om etikk, der målet er å skape et menneskelig idealsamfunn. På den annen side finnes mye konservativ teologi som i realiteten har fjernet seg langt fra radikaliteten som vi finner i klassisk kristen tro slik den kommer til uttrykk i Bibelen, i bekjennelsesskriftene og hos kirkefedrene. Ikke minst gjelder dette den besteborgerlige kristendommen som har mistet av syne hva Kristus-etterfølgelse innebærer.<sup>11</sup>

#### 4. AVGRENSNING

Jeg har selvsagt vært nødt til å gjøre et utvalg av aktuelle teologer og undertema for å belyse oppgavens tema. Hadde jeg hatt større plass, kunne jeg for eksempel ha tenkt meg å gå dypere inn i teologien til kirkefedrene, spesielt de kappadokiske fedre og Augustin. Jeg har i stedet valgt å legge vekten på moderne teologer som i sin tur har blitt inspirert av kirkefedrene. I forhold til avhandlingens tema berører jeg Treenigheten som forbilde for menneskelivet, samfunnslivet, kristenlivet, for kirken og for forholdet mellom kjønnene. Flere andre tema kunne vært tatt med her. For eksempel kan Guds Treenighet som paradigme være relevant i forhold til økoteologi, religionsdialog og økumenikk.

Hovedfokus i oppgaven er selve temaet og ikke de ulike figurantenes helhetlige teologiske profil. Avhandlingen er derfor også bygget opp tematisk, selv om jeg har tatt med noen biografiske opplysninger om figurantene.

---

<sup>10</sup> Det kan selvsagt diskuteres hva som er klassisk kristen tro. Er det først og fremst troen slik den kommer til uttrykk i Bibelen og i oldkirkens tolkning av den, eller må vi også ta med oss reformasjonen og eventuelt sentrale teologer fra tiden etter reformasjonen? Som tilhørende Den norske kirke er det naturlig for meg å ta utgangspunkt i Bibelen og Den norske kirkes bekjennelsesskrifter, det vil si de oldkirkelige bekjennelser og Luthers Confessio Augustana. Klassisk kristen tro er da troen på en treenig Gud som ble åpenbart gjennom Jesus Kristus i historien og gjennom Bibelen. En overordnet målestokk for hva som er klassisk kristen tro er at alt som bekjenner at ”Jesus Kristus er Herre” (Κυριος Ιησους Χριστος), er kristen tro. (Se Fil. 2,11).

<sup>11</sup> Denne slappe formen for konservativ kristendom var noe Søren Kierkegaard bekjempet. I sin preken ”Christus som Forbilledet” poengterer han at etterfølgelsen er det ømme punktet i den besteborgerlige kristendom: ”Efterfølgelsen, Christi Efterfølgelse, er egentlig det Punkt hvori Menneskeslekten ømmer seg, her stikker hovedsagelig Vanskeligheden, her er det egentlig det bliver afgjort, om man vil antage Christendommen eller ikke.”

## 5. DISPOSISJON

Denne avhandlingen er delt inn i fire hoveddeler.

Kapittel A ("Overblikk") består av typisk innledende stoff som har med bakgrunnen for oppgaven å gjøre, i tillegg til metodiske betraktninger og nøkkelbegreper. Jeg har valgt å starte oppgaven med en essay-preget innledning med litt personlig karakter.

Kapittel B ("Innblikk") er hoveddrøftingen i denne avhandlingen der jeg går igjennom de ulike figurantenes behandling av hovedtemaet for avhandlingen. Jeg har valgt å dele dette hovedkapittelet inn på en teologisk-systematisk måte, og innenfor de ulike systematiske kategoriene prøver jeg så å nærme meg avhandlingens tema.

I kapittel C ("Tilbakeblikk") prøver jeg å trekke konklusjoner blant annet ved hjelp av begrepet "perichorese" som fungerer som en tolkningsmodell for avhandlingens tema og problemstilling. Jeg prøver også å utkrystallisere hvilke hovedfunn jeg har gjort og trekke fram de viktigste reservasjonene mot å ha Treenigheten som paradigme for menneskelige fellesskap.

Kapittel D (Framblikk) er en epilog der jeg retter blikket fremover og antyder at Treenigheten kan være en modell for en bærekraftig utvikling.

## 6. NOEN NØKKELBEGREPER

### a. Paradigme

1. Generell definisjon: Paradigme slik vi bruker det her, betyr forbilde og mønster. Paradigme kan også bety "skoleretning" eller rådende oppfatning blant en gruppe forskere, samt grammatisk bøyingsmønster.

2. Paradigmatisk forståelse av Guds Treenighet i Bibelen.<sup>12</sup>

- Ha Gud som forbilde! Det er Paulus' oppfordring i Efeserbrevet.<sup>13</sup> Han knytter denne oppfordringen til Kristus: Vi skal leve i kjærlighet etter forbilde av Kristus som elsket oss og gav sitt liv for oss. En rekke steder i Bibelen oppfordres mennesker til å ha Gud eller Jesus Kristus som forbilde. Siden treenighetslæren ikke er ferdig utarbeidet i Det nye testamentet (NT), men heller til stede som en bakenforliggende erfaring, finnes det ikke direkte oppfordringer om ha selve Treenigheten som forbilde. Men sett i lys av den senere utarbeidede treenighetslæren tolker vi som kristne fortellingen om Guds åpenbaring ved sin inkarnerte Sønn, formidlet gjennom Den hellige ånd, som et uttrykk for Treenighetens mysterium. På denne måten leser vi utsagn om Gud eller Jesus Kristus i Bibelen som utsagn om den treenige Gud.

Flere steder i Det nye testamentet oppfordrer Jesus mennesker til å ha Gud selv eller Faderen som forbilde. Disiplene skal være "helhjertet og gode",<sup>14</sup> "fullkomne"<sup>15</sup> og "barmhjertige"<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Se også appendix 1 der det er flere eksempler på paradigmatiske tekster i Bibelen.

<sup>13</sup> Ef. 5, 1-2.

<sup>14</sup> Matt. 5,48.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Luk. 6,36.

slik Far i himmelen er det. Og nærmere 20 ganger oppfordrer Jesus disiplene og andre om å følge ham.<sup>17</sup> Paulus ber videre flere steder menigheten om å følge Kristi eksempel.<sup>18</sup>

## **b.Perichorese**

Perichorese oversettes som regel med ”gjensidig gjennomtrening og forening” og brukes som en modell for innsikt i Guds Treenighet.

Johannes av Damaskus (700-tallet) regnes som kirkefaderen bak det teologiske uttrykket ”perichoresis”.<sup>19</sup> Uttrykket stammer trolig fra dansens terminologi og betegner en gjensidig roterende bevegelse. De to danserne omsluttet hverandre samtidig som de gav rom for hverandre.

Slik som danserne i den perfekte dansen har ulike roller og egenskaper, men likevel går opp i en enhet, er den treenige Gud både mangfold og enhet. Slik dansernes kroppsbevegelser forplanter seg i hverandre, og slik dansen er en uopphørlig bevegelse mot og fra hverandre der man omfavner og lar seg omfavne, slik samhandler de guddommelige personer som en enhet.

Den katolske teologen Catherine la Cugna er en av de mange moderne teologene som de siste tiårene har fremhevet begrepet ”perichoresis”. Hun sier det slik: ”Hver danser både uttrykker seg selv og fullender seg selv” i dansen. I den guddommelige dansen er det ”en evig bevegelse av gjensidig utgivelse og mottakelse”.<sup>20</sup>

**Etymologisk** henger ordet sammen med preposisjonen peri (περι), som på gresk betyr ”rundt” eller ”omkring” og ordet choreo (χορευω), som betyr å bevege seg eller å ha rom for.<sup>21</sup> Et forsøk på en relativt ordrett oversettelse til norsk vil da bli ”det å bevege seg omkring/i sirkel” eller ”det å romme helt og fullt”.

Perichorese har både en dynamisk og en statisk dimensjon. Uttrykket betegner at det er snakk om en sirkulerende bevegelse der livet og kjærligheten flyter mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Samtidig betegner perichoresen at de tre guddommelige personene bor i hverandre og gjensidig konstituerer hverandre. Da det greske uttrykket skulle få latinsk språkdrakt kom dette fram ved at det ble oversatt med to nesten helt like ord med ulik betydning: Circuminsessio (fra ”sessio”, det å sitte) og Circumincessio (fra ”incedere”, å omfatte, omringe).

Gjennom begrepet ”perichorese” tegnes altså et bilde av Guds Treenighet som et fellesskap der hver person omslutter og gjennomtrenger hverandre i én felles bevegelse av kjærlighet og fellesskap, uten at de blandes sammen. Det er en gjensidig formidling av liv og eksistens. Denne evige bevegelsen når helt ned til jorden, der menneskene inviteres med i ”den guddommelige dansen”.

---

<sup>17</sup> Se f.eks. Matt. 4,19.

<sup>18</sup> 1. Kor. 11,1 og 1. Tess. 1,6.

<sup>19</sup> Moltmann 1993 B, s. 83. / Johannes av Damaskus, De Fide Orthodoxa, MPG p4, 781-1228, New Critical Edition. I det følgende vil jeg også bruke en fornorsket versjon av det greske ”perichoresis”, nemlig ”perichorese”.

<sup>20</sup> LaCugna 1993, s. 272.

<sup>21</sup> Jeg referer her til koinégresk. Til sammenlikning heter f.eks. rom χοροζ på moderne gresk.



**Historie:** ”Perichoresis” ble trolig først brukt av Gregor av Nazianz (300-tallet) for å betegne hvordan Kristi to naturer forholdt seg til hverandre.<sup>22</sup> Flere hundre år senere ble det tatt opp av Johannes av Damaskus som en analogi på selve Treenigheten, og spesielt som en forklaring på hva som utgjør enheten i Treenigheten.

Augustin (ca. år 400) snakket om relasjonene i den treenige Gud på en måte som minner om innholdet av ”perichoresis”: ”Hver [av de guddommelige personene] er i hver, alle er i hver, hver er i alle, alle er i alle og alle er ett.”<sup>23</sup>.

Konsilet i Toledo (589) uttalte seg også i ”perichoretiske” vendinger om enheten og den evige sameksistensen mellom Faderen, Sønnen og Ånden: ”Disse tre personene skal ikke betraktes som mulig å skille siden vi tror at ingen av dem eksisterte eller utførte noe før de andre, etter de andre eller uten de andre”.<sup>24</sup>

Thomas Aquinas (1200-tallet) brukte ikke det greske begrepet, men et latinsk ord som delvis tilsvarer det: ”Interpenetration”.<sup>25</sup> Uttrykket har de senere tiårene fått en renessanse, spesielt innenfor relasjonell treenighetsteologi.

**Bibelen:** Perichorese-doktrinen er også en illustrasjon på det fortrolige forholdet mellom Faderen og Sønnen og mellom Kristus og hans menighet som beskrives i Det nye testamentet.<sup>26</sup> Det sentrale bibelske grunnlaget for dette fellesskaps-begrepet er Jesu ord i Johannesevangeliet: ”Jeg og Faderen er ett”.<sup>27</sup> I tillegg har vi Jesu bønn om at også hans venner og etterfølgere må være ett: ”Må de alle være ett, slik du, Far, er i meg og jeg i deg. Slik skal også de være i oss, for at verden skal tro at du har sendt meg.”<sup>28</sup> Her utvides rekkevidden av fellesskapet mellom Faderen og Sønnen til de troendes interne fellesskap, men også til fellesskapet mellom Gud og de troende.

Også Paulus-brevene finner vi klare uttrykk for perichoresen. For eksempel bruker Paulus flere steder uttrykket ”å være i Kristus”.<sup>29</sup> Paulus gir også uttrykk for at det intime fellesskapet med Gud ved historiens slutt og i det fremtidig Guds rike skal omfatte hele verden.<sup>30</sup>

## c. Guds Treenighet

**Generell definisjon:** Med ”Guds Treenighet” henviser jeg både til treenighetslæren slik den fremkommer i bekjennelsesskriftene, til Det nye testamentets trinitariske kilder og til tolkninger av treenighetslæren gjennom kirkens historie.

---

<sup>22</sup> Ibid. s. 272.

<sup>23</sup> Boff 2005 s. 144. Boff henviser her til ”De Trinitate”, VI, 10,12.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Lexicon für Theologie und Kirche, Herder 2006, s. 32.

<sup>26</sup> Jfr. Boff 2005, s. 134f.

<sup>27</sup> Joh. 10,30. Se også Joh. 10,38 og Joh. 14,11.

<sup>28</sup> Joh. 17,21.

<sup>29</sup> 2. Kor. 5,17.

<sup>30</sup> Ef. 1,10.

**NTs implisitte, udefinerte treenighetstenkning:** Treenighetslæren er ikke formulert i Det nye testamentet, og ordet ”treenighet forekommer heller ikke i Bibelen.<sup>31</sup> De bibelske tekstene er likevel fulle av eksempler på at de første kristne erfarte Gud som én, men likevel tre distinkte og hver for seg virksomme personer.<sup>32</sup> Ikke minst må urmenighetenes opplevelser av Kristi nærvær ha satt spor i Bibel-tekstene som spontane vitnesbyrd om både fysiske og spirituelle møter med Kristus.<sup>33</sup>

Urmensighetenes gudserfaringer er nedfelt i Det nye testamentet (NT) der det trer fram et mønster: Faderen sender Sønnen til jorden for å vise sin kjærlighet og for å frigjøre mennesket fra egenkjærlighet og dødens forbannelse. Kristus blir en mellommann for Guds kjærlighet og frelse. Ånden bringer mennesket inn i Guds frelsende kjærlighetsfellesskap og opprettholder Jesu nærvær i verden etter oppstandelsen.

Ut fra dette kan vi med Jürgen Moltmann si at treenighetslæren, slik den ble formulert 300 år etter Kristus, er en tolkning av Det nye testamentes fortelling om Guds mysterium.<sup>34</sup> Treenighetslæren er ikke bare en definisjon av Gud, men først og fremst en forklaring på Guds relasjon til verden gjennom inkarnasjonen slik den er beskrevet i NT. Treenighetslæren er dermed ikke en del av NT, men en del av NTs virkningshistorie.

Bibelen inneholder altså ikke en definert treenighetslære, men i mange nytestamentlige tekster skinner en trefoldig opplevelse av Gud igjennom. Ikke minst gjelder dette i brevlitteraturen<sup>35</sup> og i forbindelse med viktige hendelser i Jesu liv. Det gjelder i forbindelse med Jesu fødsel og bebudelsen til Maria,<sup>36</sup> når Jesus blir døpt,<sup>37</sup> og ved Jesu utsendelse av disiplene.<sup>38</sup> Det finnes mange triadiske tekster i NT, det vil si tekster der både Faderen, Sønnen og Ånden er representert, men ikke beviselig som en eksplisitt enhet.<sup>39</sup> I tillegg finnes det noen tekster som kan tolkes som mer direkte trinitariske, selv om dette er omstridt. Jeg vil her kort nevne to av dem:

Matt. 28, 19: ”...idet dere døver dem til Faderens, Sønnens og Den hellige ånds navn”: Dette er det eneste stedet i NT at de tre personene i Guddommen forenes gjennom ett navn. Dessuten er dette det eneste stedet i NT at ”Fader, Sønn og Ånd” kombineres akkurat slik som i treenighetslæren og trosbekjennelsene.<sup>40</sup> Det er imidlertid usikkert om ”navn” her refererer til hver av de enkelte personer i Guddommen, eller til den ene og samme Gud.<sup>41</sup>

---

<sup>31</sup> Ett unntak er en lite pålitelig oversettelse av, og et tvilsomt tillegg til 1. Joh. 5,7-8 i noen sene håndskrifter (tidligst 400-tallet), i Vulgata, hos noen kirkefedre som i King James-utgaven som gjengis slik: ”For there are three that bear witness in heaven: The Father, the Word and The holy spirit; and these three are one”. (Se B. M. Metzger, Stuttgart 2006: A textual commentary on the greek new testament, s. 647.

<sup>32</sup> Peter Halldorf i Lære og liv. nr. 3, 2007, s. 43.

<sup>33</sup> Jfr. 2. Pet. 1,16: Vi fulgte jo ikke klokt uttenkte myter da vi kunngjorde for dere vår Herre Jesu Kristi kraft og han komme. Nei, vi var øyenvitner og så han guddommelige storhet. (NT, Det norske Bibelselskapet 2005).

<sup>34</sup> Moltmann 1993 B, s. 62.

<sup>35</sup> Se f.eks. Gal. 4,4-6.

<sup>36</sup> Luk. 1,35.

<sup>37</sup> Luk. 3, 21f.

<sup>38</sup> Joh. 20,21f.

<sup>39</sup> Jfr. min liste over aktuelle triadiske skriftsteder i Appendix 1.

<sup>40</sup> Jfr. Luk. 10, 21-22 der Faderen, Sønnen og Ånden også forekommer samtidig, men ikke i trosbekjennelsens rekkefølge.

<sup>41</sup> Jane Schaberg, ”The Father, the Son and The holy spirit – the triadic phrase in Matthew 28,19b”, New York, 1982. s. 274.

2. Kor. 13,13: ”Herren Jesu Kristi nåde, Guds kjærlighet og Den hellige ånds samfunn være med dere alle”. Dette regnes gjerne for å være det klareste trinitariske utsagnet i NT ved siden av Matt. 28,19. Som vi ser er rekkefølgen ikke det samme som i trosbekjennelsene. Dessuten mangler Fader-begrepet, men det kan sies å være representert ved ”Gud”.

**Konklusjon:** En kort konklusjon på Det nye testamentets forhold til treenighetslæren kan være: Det kan ikke legitimeres at treenighetslæren finnes i Det nye testamentet, men treenighetslæren kan legitimeres utfra Det nye testamentes vitnesbyrd om at Gud fremtrer på en trefoldig måte.<sup>42</sup>

### **Kirkefedrenes eksplisitte, definerte treenighetslære**

Treenighetslæren er formulert i oldkirkens trosbekjennelser Nikenum, Apostolicum og Athanasium. Her defineres Gud som én, men allikevel som tre personer; Faderen, Sønnen og Ånden.

Det er kirkefader **Tertullian** (ca. år 200) som først formulerte treenighetslæren og som skapte det trinitariske språk, inkludert begrepet treenighet (”trinitas”). Han regnes også som den vestlige teologiens far. Han formulerte forholdet mellom ”enheten” og ”treheten” i Treenigheten som forholdet mellom én felles substans (natur) og tre personer. Faderen, Sønnen og Ånden var selvstendige og unike som personer, men var likevel forenet gjennom deres felles guddommelige natur. ”Substans” er det som betegner enheten mellom de tre, mens ”person” er det som skiller dem fra hverandre. Med andre ord kan vi si at det var Tertullian som definerte hva som er særegent med den kristne Gud, nemlig Treenigheten.

**Origenes**, omtrent samtidig av Tertullian, var opptatt av dynamikken mellom Faderen, Sønnen og Ånden. I Treenigheten var det en bevegelse av kommunikasjon der Faderen var opprinnelsen, mens Sønnen og Ånden var utledet av Faderen. Origenes syn kunne føre til at Faderen ble betraktet som overordnet Sønnen og Ånden.<sup>43</sup>

**De kappadokiske fedre** (Basilius, Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz) fullførte på en måte den jobben som Tertullian hadde påbegynt. Mens Tertullian formet og innholdsdefinerte selve treenighetsbegrepet, var det de kappadokiske fedre som gjorde rede for hvordan de tre guddommelige personene forholdt seg til hverandre. Mens Tertullian definerte den felles guddommelige natur som enheten mellom Faderen, Sønnen og Ånden, var kappadokiernes utgangspunkt personfelleskapet mellom de tre. Dette personfelleskapet av liv og kjærlighet hadde Faderen som kilde.

Kappadokierne understreket Faderen, Sønnen og Ånden som tre unike personer: Faderen er ”ugenerert” (ufødt), mens Sønnen er ”generert” (født) av Faderen og Ånden er utgått fra Faderen (men ikke på samme måte som Sønnen er ”generert”). Samtidig er det slik at Faderen, Sønnen og Ånden alltid samhandler på en enhetlig måte. De har en fullstendig og likeverdig kommunikasjon seg imellom selv om de er ulike.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> En bredere behandling av dette temaet finnes i Dag Kvarsteins oppgave ”Har treenighetslæren en nytestamentlig kime?” i KMA 308 ved NLA 2009.

<sup>43</sup> Boff 2005, s. 52.

<sup>44</sup> Ibid. s. 54.

Et av de viktige bidragene til kappadokierne var i tillegg å utvikle en lære som klart sa at også Den hellige ånd var sann Gud som en av de tre personene i guddommen: ”Vi tror på den Hellige Ånd, som er Herre og gjør levende, som går ut fra Faderen og som tilbes og æres sammen med Faderen og Sønnen...”<sup>45</sup>

**Augustin** (354-430) utviklet treenighetslæren videre i mange retninger. Han flyttet fokuset vekk fra at det var Faderen som i absolutt forstand var Gud. I stedet utmeislet han en teologi der selve Treenigheten er Gud.<sup>46</sup> Hos Augustin sammenfaller Guds substans med de tre personene. Den guddommelige substans, Guds natur, eksisterer i følge Augustin *som* Fader, Sønn og Ånd i evighet. De guddommelige personene åpenbarer selve Guds natur (substans). Slik jeg forstår Augustin kan vi si: De guddommelige personene er den guddommelige naturen og vice versa.

Sin trinitariske teologi la Augustin fram i verket ”De trinitate”, og det kan sies å ha blitt utviklet i opposisjon til Arius’ lære om at Kristus var en skapning og ikke fullt ut guddommelig - og dermed underordnet Faderen. Augustin understreket at i Sønnen er hele Guds fylde til stede, og Sønnen er derfor likeverdig med Faderen. Slik grenene går ut fra stammen, slik er Faderen og Sønnen forskjellige, men likevel uadskillelige.<sup>47</sup> I tillegg er også Ånden alltid til stede i Faderens og Sønnens samhandling. Derfor snakker Augustin også om at skapelsen er en trinitarisk handling.

---

<sup>45</sup> Fra den nikenske trosbekjennelsen 325/381. På kirkemøtet i Toledo i 589 ble ”og Sønnen” (Filioque) lagt til for å understreke at Ånden går ut fra både Faderen og Sønnen.

<sup>46</sup> Boff 2005, s. 55.

<sup>47</sup> Mer om Augustins analogier i innledningen til kap. 2h.



## B. INNBLIKK

### 1. MINE FIGURANTER – PRESENTASJON OG KRITIKK

#### a. Hovedfigurant: Jürgen Moltmann

ble født 8. april 1926 i Tyskland og er en reformert teolog.<sup>48</sup> Han regnes som en av de mest betydningsfulle teologene i vår tid ved siden av Karl Barth.<sup>49</sup> Han var professor i systematisk teologi i Tübingen, Tyskland, fra 1967-1994 og gjennom mange år også gjesteprofessor ved universitetet i Atlanta, USA.

Med utgangspunkt i Jesu Kristi trinitariske historie utvikler Moltmann en relasjonell treenighetslære som omfatter hele universet. Det er en slags økologisk teologi som viser at ”alt henger sammen med alt”.<sup>50</sup>

Moltmanns teologiske forfatterskap og forskning har alltid vært relevant i forhold til de eksistensielle utfordringene verden har stått overfor: Andre verdenskrig, undertrykkende regimer i Øst-Europa og Latin-Amerika, kvinneundertrykking og miljøtrussel. Han har selv venner som har levd under slike regimer. Han er gift med den feministiske teologen Elisabeth Moltmann-Wendel.

Som ung soldat i den tyske hæren ble Moltmann krigsfange, blant annet i Belgia og Skottland. Her kom han i kontakt med kristne og med teologistudenter. Tilbake i Tyskland, 22 år gammel, begynte han sine teologistudier. Bakteppet var hans eksistensielle erfaringer fra krigen der han, konfrontert med umenneskeligheten i konsentrasjonsleirene, hadde mistet troen på den tyske kulturen.

Jürgen Moltmanns håpsteologi (basert på Jesus oppstandelse) og korsteologi (basert på Jesu lidelse og død) er preget av hans personlige erfaringer med krigen som ung soldat. Samtidig har hans teologi vært til stor inspirasjon for teologer som har stått midt i andre konflikter og livskamper.

Det som kjennetegner Moltmanns teologi er at den er historisk og praktisk rettet. Selv sier Moltmann at han ikke er så opptatt av ren teori, men av praktisk teori.<sup>51</sup> Den er et svar på krigens håpløshet og et korrektiv til politiske og kirkelige regimers undertrykkelse.<sup>52</sup> Moltmanns teologi er i mindre grad en tolkning av verden enn et bidrag til å forandre verden i lys av Guds frelse og nyskapelse.<sup>53</sup>

**Paradigmatisk:** Moltmann legger sterk vekt på at personfellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden er preget av gjensidighet, frihet og likeverd. Dette kan være et forbilde og en inspirasjon for det menneskelige samfunn. Dermed får Moltmanns treenighetsteologi et

---

<sup>48</sup> Kilde til de biografiske opplysningene om Moltmann er wikipedia.org.

<sup>49</sup> Grenz, s. 73.

<sup>50</sup> Moltmann 1993 B, s. 19.

<sup>51</sup> Grenz, s. 74.

<sup>52</sup> Laurence Wood mener at Moltmanns prosjekt er å vise hvordan teologien kan tale ”profetisk og terapeutisk til en dysfunksjonell verden”. Grenz, s. 74.

<sup>53</sup> Grenz, s. 74.

paradigmatisk preg. At den kristne Gud er trinitarisk og ikke strengt monoteistisk, innebærer at våre relasjoner skal være preget av broderskap og søsterskap fremfor rangordning, av sosialitet fremfor individualisme og av frihet fremfor maktbruk.<sup>54</sup>

**Eskatologi og panenteisme:** Man kan stopper ikke der, med Gud som et forbilde. For Moltmann er teologien like mye knyttet til evigheten som til nåtiden, like mye til eskatologien som til livet her og nå. Gjennom troen blir mennesket innlemmet i det evige og altomfattende guddommelige fellesskapet, der det opplever frigjøring, forsoning og frelse. Guds Treenighet, fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden, åpner seg mot mennesket og verden. Frelsen er hos Moltmann ikke bare en personlig prosess i det enkelte menneske, men noe som omfatter hele skaperverket, ja hele universet. Mange vil derfor si at Moltmanns teologi er panenteistisk – han tegner opp et verdensbilde der alt er i Gud.<sup>55</sup>

Jürgen Moltmann er opptatt av Guds rike som et fremtidig håp. Dette riket kommer til oss som en nærværende realitet. Han avgrenser seg sterkt fra en oppfatning der Gud Fader er en ensom monark i himmelen.

**Perichorese:** Moltmann beskriver perichorese som det evige guddommelige livets sirkulerende karakter.<sup>56</sup> Faderen, Sønnen og Ånden utveksler sine energier. De tre guddommelige personer gjennomtrenger og bor i hverandre så fullstendig at de er ett, poengterer Moltmann.<sup>57</sup> Gjennom de personlige karakteristika som skiller dem fra hverandre, kommuniserer de samtidig evig liv til hverandre. De tingene som skiller dem, deres unike personligheter, binder dem samtidig sammen.<sup>58</sup>

Moltmann understreker videre at Faderen, Sønnen og Ånden ikke bare eksisterer og bor i hverandre, de manifesterer hverandre også gjensidig som guddommelige. Og det er gjennom Den hellige ånd at det perichoretiske fellesskapet når sin fullendelse og blir bevisst på seg selv: "In The Holy Spirit the divine life becomes conscious of its eternal beauty."<sup>59</sup>

### **Moltmanns bøker**

Jeg skal i denne avhandlingen ta for meg to sentrale Moltmann-bøker som begge har et relasjonelt og trinitarisk perspektiv på Jesu liv, død og oppstandelse, *The crucified God - The cross of Christ as the foundation and criticism of christian theology* (1973) og *The Trinity and the Kingdom – the doctrine of God* (1980).<sup>60</sup>

*The crucified God* er en kritisk gjennomgang av kristen teologi med "korsets trinitariske hendelse" som målestokk. Boka er et kristologisk bidrag til treenighetslæren. Dette perspektivet trekkes også i paradigmatisk retning, spesielt i forhold til korsteologiens anvendelse i frigjøringsteologien.

---

<sup>54</sup> Moltmann 1993 B, s. 202, s. 198 og xiii (forord).

<sup>55</sup> Ibid. s. 19.

<sup>56</sup> Moltmann 1993 B, s. 174.

<sup>57</sup> Disse uttrykkene, "gjennomtrengning" og "iboenhet" er utledet av det greske ordet "perichoresis" som jeg omtaler mer utførlig i innledningen.

<sup>58</sup> Moltmann 1993 B, s. 175

<sup>59</sup> Ibid. s. 176.

<sup>60</sup> Disse årstallene i dette kapittelet gjelder første gangs utgivelse.

I sin tidligere bok *Theology of hope* fokuserer Moltmann på den korsfestedes oppstandelse, mens fokuset i *The crucified God* er den oppstandnes kors.<sup>61</sup> Sann kristen teologi må ta Jesu opplevelse av Gud på korset som utgangspunkt for alle ideer om Gud, poengterer han.<sup>62</sup>

Begrepet ”den korsfestede Gud” stammer fra Luther.<sup>63</sup> Det kan provosere fordi det bryter radikalt med oppfatningen om at Gud er upåvirkelig og ikke kan lide. Den kristne kirken og den kristne teologien kan bare være relevante i forholdt til verdens problemer når de viser at deres dypeste identitet er forankret i den korsfestede Kristus.<sup>64</sup> Teologien må kunne se den korsfestede Kristus i øynene, understreker Moltmann.

Moltmanns teologiske metode i *The crucified God* kan sies å innebære å la all teologi møtes der korsets to blodstenkte planker treffer hverandre, i krysningspunktet mellom liv og død, i Jesu fortvilte rop: ”Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg!”<sup>65</sup> Selv sier Moltmann at dette gudsforlatthets rop enten er slutten på all teologi og religion, eller starten på en sann kristen teologi, det vil si en frigjørende teologi.<sup>66</sup> Teologien må altså speiles i korsets brutale realitet. Gud åpenbarer seg gjennom lidelse og kors i historien. Guds lidelse på korset, manifesterer Guds lidenskapelige kjærlighet for skapningen, og det er en offervillig kjærlighet.<sup>67</sup>

Moltmann siterer Dietrich Bonhoeffer som fra sin fengselscelle, og i skyggen av Holocaust, skrev at den eneste Gud som kunne hjelpe, var den lidende Gud.<sup>68</sup> På denne måten blir korsteologien er teologi for verdens lidende, en frigjøringsteologi der Kristus lider med og lider for verdens lidende. Moltmann har gjennom sin korsteologi inspirert frigjøringsteologien og selv bidratt til den.

*The trinity and the kingdom* var et forsøk på å utvikle en sosial trinitetslære.<sup>69</sup> Bokas hovedprosjekt er å finne ut om Guds liv som en treenighet, åpenbart i verden og menneskets historie, kan forenes med forestillingen om en suveren og allmektig Gud. Moltmanns svar er at Guds rike (kingdom) ikke er et universelt monarki eller et hierarkisk system,<sup>70</sup> men et Gudsrike bygd på frie relasjoner og kjærlighet. Gud hersker i kjærlighet. Guds enhet er altså ikke basert på at han er en suveren ”ener”, men på at Gud er fellesskap og vil ”forening”.

Den sosiale treenighetslæren som Moltmann utvikler, tar utgangspunkt i Jesu, Sønnens historie, som også blir Treenighetens historie. Treenighetens enhet finner han ikke i Faderens, Sønnens og Åndens felles guddommelige substans eller i Gud som det høyeste subjekt.<sup>71</sup> I motsetning til den tradisjonelle tilnærmingen i vestlig teolog, begynner ikke Moltmann med

---

<sup>61</sup> Moltmann 1993 A, s. 5. “Theology of Hope er en sentral bok i Moltmanns forfatterskap. Siden den ikke inneholder treenighetsteologi var det ikke aktuell i denne avhandlingen.

<sup>62</sup> Ibid, s. x

<sup>63</sup> Luther, WA 1, 614, 17. Se Moltmann 1993 A, s. 47.

<sup>64</sup> Ibid. s. 3.

<sup>65</sup> Innholdet i dette avsnittet er også gjengitt i Dag Kvarsteins artikkel i tidskriftet Korsvei nr. 1/2010, s. 2-3.

<sup>66</sup> Moltmann 1993 A, s. X (forord).

<sup>67</sup> Også her bygger Moltmann på Luther som satte korset i sentrum for all teologi, uttrykt gjennom det lutherske slagordet ”Crux probat omnia” (Korset beviser alt). Se Moltmann 1993 A, s. 7.

<sup>68</sup> Moltmann 1993 A, s. xi (forord) / D. Bonhoeffer: Letters and papers from prison, SCM Press 1971, s. 360f.

<sup>69</sup> Det er imidlertid verd å merke seg at Moltmann selv reservert seg mot å utvikle et teologisk system, en gjennomført dogmatikk. Moltmann er mer komfortabel med merkelappen ”bidrag til teologien”. Se Moltmann 1993 B, s. Xii.

<sup>70</sup> Moltmann 1993 B, s. 134.

<sup>71</sup> Ibid. s. 19.



Guds enhet, men med Guds ”trehet”, med Gud som et fellesskap av tre guddommelige personer. Samtidig aksepterer Moltmann den ortodokse oppfatningen om at Faderen er den evige kilden til Treenigheten.<sup>72</sup> Forskjellen på Moltmann og tradisjonell ortodoks lære her er at Moltmann poengterer sterkt at dette ikke innebærer at det finnes et hierarki mellom Faderen, Sønnen og Ånden.

Moltmann er opptatt av å trekke paralleller mellom Guds trinitariske mangfold og menneskelig mangfold, mellom teologien og antropologien. Han ønsker at den trinitariske doktrinen han bidrar med sine utkast til, også skal føre til trinitarisk tenkning og praksis.<sup>73</sup> Det å tenke i relasjoner kan med andre ord være inspirert av Guds treenige fellesskap. Det å handle i fellesskap kan ha Guds relasjoner som forbilde. Ja, mer enn det: Disse menneskelige fellesskapene springer så å si ut av Guds trinitariske fellesskap. Det er fellesskap som danner en motkraft mot det som truer med å ødelegge menneskelige samfunn: isolasjon, adskillelse og dominans.<sup>74</sup>

Slik Moltmanns teologi åpner seg mot antropologien, slik åpner også gudsfellesskapet seg mot de menneskelige fellesskap. Her forbindes alt med Guds treenige fellesskap som utgangspunkt. Det er en prosess der alle bor i hverandre og som uttrykker et panenteistisk gudsbilde:<sup>75</sup> Menn og kvinner står i relasjon til Gud, til hverandre, til menneskeheten og til hele skapningen. Slik åpner Guds fellesskap seg mot hele verden og innlemmer alt i seg.

**Kritikk mot Moltmann:** En kritikk mot Jürgen Moltmanns teologi er at den kan nærme seg triteisme fordi han legger så stor vekt på den enkelte guddommelige person.<sup>76</sup> Betoningen av at Faderen, Sønnen og Ånden alle er unike, kan gå utover enheten i Gud. Om man ikke tar i betraktning den store betydningen begrepet ”perichorese” har for Moltmann, kunne dette vært et ankepunkt mot Moltmann. Men gjennom perichoresen understreker Moltmann at den enkelte persons unike karakter smelter sammen fordi hver person trenger de andre for å være den de er.

En annen kritikk er at Moltmann står å fare for å begrense Guds frihet ved sitt sterke fokus på Jesu død og oppstandelse som trinitariske hendelser. Det kan virke som om Gud ikke er Fader, Sønn og Ånd om han ikke blir åpenbart i historien nettopp som det. Dette kan også bidra til å blande sammen Guds indretrinitariske relasjoner med frelseshistorien, mener kritikerne.<sup>77</sup> Et motargument mot kritikerne som hevder at Moltmann har redusert Gud til den historiske prosessen, er Moltmanns fokus på eskatologien og det kristne håpet om et kommende Guds rike.<sup>78</sup>

---

<sup>72</sup> Moltmann 1993 B, s. 165.

<sup>73</sup> Moltmann 1993 B, s. 20

<sup>74</sup> Ibid. s. 19.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Grenz. S. 85.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Dette kommer ikke minst til uttrykk i Moltmanns bok ”Theology of Hope”.

## b. Bifigurant 1: Johannes Zizioulas

Johannes Zizioulas (f. 1931) er en gresk-ortodoks teolog. Han levde i mange år i utlendighet som professor i teologi i Storbritannia, før han vendte tilbake til sitt hjemland Hellas som erkebiskop. Han fremheves spesielt for å ha klart å anvende de greske kirkefedres teologi på en slik måte at det er blitt kastet lys over den moderne teologiens problemer.<sup>79</sup>

Hovedtesen i Zizioulas' treenighetsteologi ligger i tittelen på hans bok *Being as communion: Å være er å være i fellesskap*: "There is no true being without communion".<sup>80</sup> Denne tesen er i følge Stanley Grenz<sup>81</sup> å regne som et metodisk aksiom på linje med Rahners regel.<sup>82</sup>

I sin systematiske teologi bygger Zizioulas på arven til de kappadokiske fedre og Maximus Bekjenneren. Zizioulas' bøker setter treenighetslæren og ekklesiologien i et vidt filosofisk perspektiv, der de klassiske kirkefedres læresetninger og hele filosofihistorien utgjør en viktig basis. Som ortodoks lærer og prest har han virket store deler av sitt liv i den vestlige verden og han er derfor blitt en eksponent for tilnærming mellom øst og vest. Den autentiske katolisitet, den allmenne og universelle kirke, (catholicity) finner man etter hans mening i en syntese mellom øst og vest.<sup>83</sup>

En bærebjelke i Zizioulas teologi er tanken om at relasjonene konstituerer ontologien. Hans teologi balanserer mellom enheten og mangfoldet, idet han prøver å vise at det er en gjensidig relasjon mellom "Den ene" og "de mange".

Zizioulas videreutvikler teologien til den ortodokse teologen Afanasiev og hans tese om at "ethvert sted der nattverden feires, der er kirken".<sup>84</sup> Zizioulas har et videre perspektiv og viser at det er sammenheng mellom antropologi, trinitarisk teologi og ekklesiologi. Siden kirken konstitueres av relasjoner, og er en manifestasjon av menneskets relasjon til Gud, er kirken en måte å eksistere på ("mode of existence") og ikke en institusjon.<sup>85</sup>

**Zizioulas bøker:** I Johannes Zizioulas' bok *Being as communion* (1985) fokuserer han på fellesskapets betydning for enheten. I *Communion and Otherness* (2006) er temaet hvordan "det å være en annen", er en forutsetning for fellesskapet (communion).

En syntese av hovedbudskapet i de to nevnte bøkene kan uttrykkes slik: Å være, er å være i relasjon, mens å være i relasjon forutsetter annerledeshet. Grunnet for denne relasjonelle ontologien er at Gud selv relasjonell. Uten fellesskap og deltakelse i hverandres liv (communion) er vi ikke til i ontologisk forstand.<sup>86</sup> Det gjelder både Gud, mennesket og kirken, poengterer Zizioulas.

---

<sup>79</sup> Grenz, 2004, s. 134.

<sup>80</sup> Zizioulas 2004, s. 18.

<sup>81</sup> Grenz, s. 134.

<sup>82</sup> Rahners Rule lyder slik: "Den økonomiske trinitet er den immanente trinitet og vice versa".

<sup>83</sup> Zizioulas 2004, s. 26.

<sup>84</sup> Jfr. Leonardo Boff kirken som sier at kirken fremtrer som Kristi åndelige kropp over alt hvor folk kommer sammen i felles tro for å feire den samme eskatologiske frigjøringen, og hvor folk søker å leve som Jesu disipler. Allister Mc Grath, *Historical theology*, 2009, s. 316, hvor han henviser til Boffs bok "Ecclesiology".

<sup>85</sup> Zizioulas 2004, s. 15 og 140.

<sup>86</sup> Ibid. s. 17.

I både *Being as communion* og *Communion and otherness* samler Zizioulas linjene i Guds Treenighet gjennom kristologien, ekklesiologien og eukaristien. Ingen av de nevnte bøkene er først og fremst avhandlinger om Treenigheten, men heller ekklesiologiske studier med et ontologisk perspektiv på treenighetslæren.

**Communion/perichorese:** Vi ser at Zizioulas bruk av ”communion” innebærer mye av det samme som begrepet ”perichorese” hos mine øvrige figuranter. I følge ordbøkene betyr det blant annet fortrolig omgang og samhørighet.<sup>87</sup> Mens mine andre figuranter bruker ”perichorese” primært for å kaste lys over enheten mellom personene, bruker Zizioulas ”communion” også som en ontologisk bestemmelse. Mens perichoresen primært betegner en kvalitet mellom personene, altså enheten, betegner ”communion” hos Zizioulas enda sterkere at denne enheten gjennom fellesskap og deltakelse er en forutsetning for eksistens og virkelighet.

Årsaken til at Zizioulas ikke bruker uttrykket perichorese kan henge sammen med at han som ortodoks teolog holder fast på at det er Faderen som er garantisten for enheten i Guds Treenighet. Han har derfor ikke bruk for begrepet perichorese som et begrep som skal forklare enheten mellom Faderen, Sønnen og Ånden i samme grad som mine andre figuranter.<sup>88</sup>

**Paradigmatisk:** Med sin definisjon av ”væren” (”being”) som det å være i relasjon, og med sin definisjon av person som det å ha evnen til å kommunisere og være i fellesskap, peker Zizioulas på at det er en parallell mellom den treenige Gud og det sant menneskelige: Fellesskapet mellom personene Faderen, Sønnen og Ånden er den ultimate relasjon og dermed et forbilde for menneskelige relasjoner. Videre er Gud Fader ”Den andre par excellence” og kilden til all annerledeshet, som igjen er en forutsetning for det å være person.<sup>89</sup>

Den første konsekvensen av at mennesket er skapt i den treenige Guds bilde, er at det ikke finnes noen sanne personer som eksisterer kun for seg selv, som har nok med seg selv og som er selvforklarende. En person er derfor alltid en gave fra noen.<sup>90</sup>

Hvordan skal så menneskene og kirken unngå at annerledeshet og fellesskap blir motsetninger? Zizioulas svar er å se på Gud. Han mener at den treenige Gud er den eneste sanne modell for forholdet mellom fellesskap og annerledeshet, både for antropologien og ekklesiologien.<sup>91</sup> Mennesket er kalt til å eksistere slik Gud eksisterer.<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> Ordboka oversetter det med ”fellesskap, fortrolig omgang, samhørighet og altergang” eller ”dele i fellesskap, deltakelse, utveksle tanker og følelser, menighetsfellesskap eller nattverd”. ”Communion” tilsvarer det latinske begrepet ”communio” som blant annet betyr fellesskap, nattverd eller deltakelse i den apostolisk suksisjon. Kilder: *Engelsk stor ordbok, Kunnskapsforlaget 2001, Oxford advanced learner’s dictionary, Oxford University Press, 1977* og *Latinsk-norsk ordbok, Cappelen, 1998*.

<sup>88</sup> Den katolske teologen Catherine Mowry LaCugna mener at ”perichoresis” i sin tid erstattet nettopp ”Faderens monarki”. Se LaCugna, *God for Us*, 1993, s. 270.

<sup>89</sup> Zizioulas 2006, s. 1.

<sup>90</sup> Zizioulas 2006, s. 141.

<sup>91</sup> Zizioulas 2006, s. 4f.

<sup>92</sup> Ibid. s. 165 / Zizioulas 2004, s. 15.

## Oppsummering:

Kortfattet vil jeg oppsummere Johannes Zizioulas' filosofi og teologi slik:

- Det finnes ingen være uten samvær
- Det finnes ingen eksistens uten sameksistens
- Det finnes intet liv uten samliv
- Det finnes intet samliv uten "den andre"
- Det finnes intet samliv med Gud uten "Den Andre"
- Det finnes intet liv uten samliv med Gud
- Det finnes intet liv i Gud uten samlivet mellom Faderen, Sønnen og Ånden

## Kritikk mot Zizioulas' teologi

Zizioulas har blitt kritisert for at hans fremstilling av den vestlige teologis viktigste kirkefader, Augustin, er for ensidig. Det er ikke korrekt at Augustin utelukkende knyttet Guds enhet til Guds substans og til Gud som et subjekt.<sup>93</sup> Augustin var også opptatt av Guds relasjoner.<sup>94</sup> I sitt ellers rosende forord til Zizioulas bok *Communion and Otherness* bemerker erkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, at Zizioulas kanskje ikke alltid yter rettferdighet mot Augustin og den teologiske arv han etterlot seg i vestkirken.<sup>95</sup>

Et annet hovedargument mot hans teologi er at hans vektlegging av Faderen som opphavsmann og kilde for all være, inkludert for Sønnen og Åndens eksistens, kan føre til en indretrinitarisk underordningsteologi. I stedet for at Guds Treenighet i seg selv blir den grunnleggende forutsetningen for ontologien, blir Faderen den egentlige forutsetningen for all være.<sup>96</sup> Zizioulas tale om Faderens kongedømme (monarchy) drar også i samme retning. I følge Alan Torrance kommer Zizioulas på denne måten svært nær å underordne Sønnen under Faderen.<sup>97</sup>

## C. Bifigurant 2: Leonardo Boff

Leonardo Boff ble født i Brasil i 1938. Han har en karriere som katolsk prest, teolog og filosof og har skrevet og bidratt til et hundretalls bøker. Han var sentral innen frigjøringssteologien i Sør-Amerika som oppstod på slutten av 1960-tallet. For sine kontroversielle synspunkter ble han i 1985 midlertidig fratatt sine stillinger i den katolske kirken.<sup>98</sup> Da Vatikanet reiste en ny sak mot ham i 1992, trakk Boff seg fra Fransiskaner-ordenen og fra sin prestestilling. Han har siden virket som professor i etikk, filosofi og religion i Rio de Janeiro.

Som Moltmann tar Boff utgangspunkt i at Gud er relasjonell.<sup>99</sup> Han starter ikke med Gud som en enhetlig substans, slik vestkirken tradisjonelt har gjort. Det har han også til felles med Moltmann. Han tar heller ikke utgangspunkt i at Faderen er den opprinnelige kilde til Treenigheten. Her skiller han lag med Moltmann og østkirken. Han presenterer en tredje vei til å forklare enheten i Treenigheten. Enheten må grunnfestes i det intime og gjensidige

---

<sup>93</sup> Jfr. Boff 2005, s. 144.

<sup>94</sup> Jfr. Johnson, s. 196.

<sup>95</sup> Zizioulas, 2006. s. xii

<sup>96</sup> Se en mer inngående drøfting av dette i kap. B2b i denne avhandlingen.

<sup>97</sup> Grenz, s. 144. Se en mer inngående drøfting av dette i kap. B2b.

<sup>98</sup> Det var dagens Pave Benedict XVI, daværende Joseph Ratzinger, som leder komitéen som "forhørte" Boff da han ble kalt inn til samtale i Vatikanet i 1985. Samme Ratzinger hadde støttet Boff og gitt hans doktoravhandling toppkarakter noen år tidligere. Kilde: Wikipedia.

<sup>99</sup> Boff. 2005, s. 4.

fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Gud er ikke Den ensomme Ene, men er et evig personfellesskap som utgjør en enhet gjennom diversitet.<sup>100</sup>

**Boffs bøker:** Det er først og fremst gjennom bøkene *Trinity and Society* (1988) og en mer folkelig utgave av den, *Holy Trinity, Perfect Communion* (1988), at Leonardo Boffs sosiale treenighetsteologi ble utmeislet. I boka som i ettertid kanskje kommer til å bli stående som hans hovedverk som frigjøringssteolog, *Jesus Christ Liberator* (1978), er det kristologien, og ikke Treenigheten, som står i sentrum. Denne boka blir dermed ikke involvert i min drøfting.

Leonardo Boffs bok *Trinity and Society* er en dogmatisk fremstilling av treenighetslæren med en relasjonell innfallsvinkel. Boff understreker at Faderen, Sønnen og Ånden er likeverdige og samtidige, og han avviser at Faderen har prioritet foran de andre. I tillegg inneholder boka et sterkt fokus på at Guds Treenighet er en ”prototype” for sanne og gode fellesskap i samfunnet.

Jeg supplerer den nevnte boka med en liten bok utgitt av Leonardo Boff og hans bror Clodovis i fellesskap, ”Introducing liberation theology” (1986) for å få et bedre overblikk over frigjøringssteologien som klinger i bakgrunnen i den førstnevnte boka.

**Perichorese:** Leonardo Boff går i fotsporene til Jürgen Moltmann også når det gjelder den sentrale betydningen han tillegger det teologiske uttrykket ”perichorese”. Han betegner uttrykket som en ”strukturell akse” i trinitarisk teologi.<sup>101</sup> Perichoresen får fram at det evige fellesskapet mellom de tre guddommelige personene i Treenigheten er en ”permanent prosess av aktiv gjensidighet”.<sup>102</sup> Hver person mottar alt fra de andre og gir samtidig alt til de andre.<sup>103</sup> Hver av dem er en distinkt person og kan ikke skiftes ut,<sup>104</sup> og det er ingen rangordning mellom dem.

Leonardo Boff er opptatt av at det ”perichoretiske” fellesskapet ikke begrenser seg til interne forhold i Gud, men åpner seg mot verden.<sup>105</sup> Denne trinitariske foreningen er integrerende og inkluderende.<sup>106</sup>

De guddommelige navnene de bærer er i seg selv et vitnesbyrd om dette fellesskapet: Faderen er far i relasjon til Sønnen. Sønnen er alltid Faderens sønn. Den hellige ånd pustes ut av Faderen ved Ordet, siden ordet (Sønnen) og pusten/ånden (Ånden) er uadskillelige.<sup>107</sup>

Leonardo Boff oppsummerer dette ”perichoretiske” fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden som en livsstrøm (current of life) av evig kjærlighet der hver person lever *for, med og i* de andre.<sup>108</sup>

**Prototype:** I enda større grad enn Moltmann fokuserer Boff på hvordan troen på den treenige Gud bør få konsekvenser for samfunnslivet. Man kan kanskje si at Moltmanns intensjon om å

---

<sup>100</sup> Boff 2005, s. 2-3, og s. 142.

<sup>101</sup> Ibid. 2005, s. 5

<sup>102</sup> Ibid. 2005 s. 136

<sup>103</sup> Ibid. s. 147.

<sup>104</sup> Ibid. s. 140.

<sup>105</sup> Ibid. s. 148.

<sup>106</sup> Ibid. s. 148.

<sup>107</sup> Ibid. s. 140.

<sup>108</sup> Boff. s. 138.

skape en praktisk teologi, ble videreført og gjort mer konkret gjennom Boffs teologi og liv. Ved siden av å virke som prest og teolog har Boff blant annet engasjert seg i bevegelsen for de landløse og i miljøbevegelsen.

Det er et hovedpoeng for Leonardo Boff at fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden er et forbilde, en "prototype" for et ideelt menneskelig samfunn preget av likeverd og rettferd.<sup>109</sup> Dette er et samfunn som "lever ved sannheten, finner næring i kjærligheten og som hele tiden arbeider mot bedre relasjoner basert på kjærlighet og brorskap".<sup>110</sup> I et slikt samfunn deltar alle, på ulike nivå i samfunnet, i arbeidet med å skape menneskelig verdighet og muligheter for alle.<sup>111</sup> Boff bor og lever selv i en såkalt kirkelig base-kommunitet som har de første kristnes fellesskap som et forbilde.

**Kritikk av Boff:** Kritikere av Leonardo Boff har fremholdt at han litt for lettvent trekker en paradigmatisk linje mellom Guds Treenighet og samfunnslivet. Ted Peters mener at Boff med dette motsier seg selv, siden Boff er opptatt av Treenigheten som et mysterium og at Guds immanens overskrider Guds åpenbaring i historien.<sup>112</sup> Med et slikt ståsted mener Peters at Boff ikke kan hevde at det er en ekte korrelasjon, et egentlig samsvar, mellom Guds Treenighet og det menneskelige samfunn.

#### **d. Bifigurant 3: Elisabeth Johnson**

Elisabeth Johnson (f. 1941) provoserte og utfordret etablerte forestillinger om den treenige Gud med sin bok *She who is*. Utfra en romersk-katolsk og feministisk bakgrunn har hun gitt et viktig og originalt bidrag til treenighetsteologien. Johnson har i mange år vært professor ved det jesuittiske Fordham University i New York og har gitt ut flere bøker.

***She who is* (1992):** Boktittelen refererer til selve gudsnavnet i 2. Mosebok 3 der Gud (Jahve) forteller Moses at "jeg er den jeg er". Her ber Gud Moses fortelle Israels folk at "Jeg Er" har sendt ham. Johnsons bok betegnes som det første omfattende forsøket på å sette feministisk teologi inn i en klassisk katolsk ramme.

Selv om *She who is* ikke primært er en bok om Treenigheten, men heller et feministteologisk forsøk på å "avpatriarkalisere" gudsnavnet, presenterer Johnson et distinkt trinitarisk gudsbilde. Hun starter med de guddommelige personene og fellesskapet dem imellom og fremhever at Gud er grunnleggende relasjonell.

At to av de guddommelige personene i kristendommen betegnes som Faderen og Sønnen må ses på bakgrunn av det patriarkalske samfunnet navngivningen skjedde i, hevder hun. Hun mener at de navnene vi setter på Gud former både språksamfunnet, sosiale relasjoner, teologisk innsikt, den enkelte troende og den kristne tradisjons levedyktighet.<sup>113</sup>

Gjennom sitt ambisiøse bokprosjektet prøver hun å vise at den treenige Guds mysterium kan omtales gjennom feminine bilder og kvinnelige navn. Hennes mål med boka er en bibelsk og

---

<sup>109</sup> Boff 2005, s. 7.

<sup>110</sup> Grenz, *Rediscovering the Triune God*, s. 122. Grenz henviser her til Boffs bok "Liberating Grace", Orbis, New York, 1979, s. 211.

<sup>111</sup> Boff, 2005 s. 13

<sup>112</sup> Grenz, s. 131.

<sup>113</sup> Johnson, s. 15.

erfaringsbasert legitimering av et nytt gudsnavn som ikke er preget av patriarkalsk språk. Hun ønsker å undersøke om det er mulig at det kristne fellesskapet kan være et sted der kvinner kan bevare sin menneskelige integritet fullt ut og samtidig kunne bekjenne kjernen i den kristne troen.<sup>114</sup>

I prosessen med å undersøke det, mener hun det er nødvendig å gi Gud nye navn (renaming God) i feminine termer. Utprøvingen av kvinnelige termer fra det bibelske materialet ender opp i et forslag der det greske og bibelske visdomsbegrepet "Sophia" er sentralt. I et utkast til et nytt navn på den treenige Gud foreslår hun å kalle Gud "den treenige Sophia" eller "Den hellige visdommen" (Holy Wisdom). I den "omdøpte" Treenigheten hun foreslår begynner hun med Ånden, "Spirit-Sophia", hun fortsetter med "Jesus-Sophia" og avslutter triaden med "Mother-Sophia".<sup>115</sup>

Johnsons teologi gjør bruk av mange av metodene som den feministiske teologien benytter generelt. Det er en kontekstuell teologi som er oppstått utfra behov i dagens verden, i dette tilfelle kvinnes undertrykte situasjon de fleste steder på kloden. Hennes metode er induktiv i det hun bygger på kvinners livserfaringer når hun skal utforme sin teologi om Guds Treenighet og Guds navn. Det er en teologi nedenfra (theology from below).<sup>116</sup> Dette perspektivet ønsker Johnson å koble til klassisk kristen tro og teologi.<sup>117</sup>

**Guds mysterium:** Det som skiller Johnsons teologi fra en del annen feministisk teologi, er hennes åpenhet for Guds mysterium og immanens. Hun formidler en sterk overbevisning om at det finnes en guddommelig virkelighet bak våre symboler og vårt språk. Hun tror at denne virkeligheten kan avspeiles i menneskelige fellesskap som er preget av gjensidige relasjoner og vennskap.<sup>118</sup>

**Paradigme:** Om Guds virkelighet får prege menneskelige relasjoner, og dermed bli et paradigme for menneskelig samliv, står vi overfor et paradigmeskifte som ikke bare omfatter forholdet mellom menn og kvinner, men alle relasjoner i samfunnet.<sup>119</sup> Hun karakteriserer Guds interne, gjensidige relasjoner som et forbilde og et mønster for både personlig og sosialt liv, og som en kritikk av patriarkalsk dominans.<sup>120</sup>

**Perichorese:** I *She who is* vektlegger Johnson at i Guds fellesskap er det radikalt likeverd og fellesskap i diversitet<sup>121</sup>. Denne dynamiske guddommelige perichoresen kan i følge Johnson være en god modell for menneskelige samhandling.<sup>122</sup>

**Kritikk av Johnson:** Elisabeth Johnson har blant annet blitt kritisert for at hun starter med de menneskelige erfaringene, og ikke starter med Guds ord eller Guds åpenbaring i historien når hun nærmer seg det guddommelige mysterium. Det kan også stilles spørsmål ved om hennes definisjon av kvinners erfaringer som et møte med Guds mysterium er tilstrekkelig kritisk

---

<sup>114</sup> Johnson, s. 9.

<sup>115</sup> Ibid. s. 170 ff.

<sup>116</sup> Ibid. s. 123

<sup>117</sup> Se for eksempel Johnson s. 8.

<sup>118</sup> Johnson, s. 222.

<sup>119</sup> Ibid. s. 28.

<sup>120</sup> Ibid. s. 223.

<sup>121</sup> Ibid. s. 220.

<sup>122</sup> Johnson s. 221.

eller for mye preget av hennes ideologiske ståsted.<sup>123</sup> Noen kritikere finner hennes forslag til nye navn på Gud så fremmede, at de stiller spørsmål ved om det er den kristne Gud hun da snakker om.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Grenz, s. 178.

<sup>124</sup> Ibid. s. 178f.



## **2. UTDYPENDE PRESENTASJON OG DRØFTING AV RELEVANTE TEMAER HOS HOVEDFIGURANT OG BIFIGURANTER**

Jeg vil her ta utgangspunkt i teologiske tema hos Jürgen Moltmann og mine bifiguranter som er relevante når det gjelder Guds treenige fellesskap som paradigme for menneskelig fellesskap. Mine bifiguranter vil bli brukt til å utdype og delvis kritisere Moltmanns standpunkter.

### **a. Forholdet mellom den ene og de mange**

*” Når en av de tre viser seg for meg, tror jeg at den er helheten, for mitt øye blir fullt og alt annet flyter bort. Det finnes ikke rom igjen i min ånd til å forstå enda en av dem. Når jeg forener de Tre i en og samme tanke, ser jeg en eneste flamme, uten at jeg kan skjelne eller analysere hvert enkelt lys.”* Gregor av Nazianz.<sup>125</sup>

Som Gregor av Nazianz (sitat over) er Jürgen Moltmann opptatt av avveiningen mellom Guds mangfold og Guds enhet. Vi kan si at et viktig punkt i teologien hans er å skape sammenheng og koherens mellom Gud som én og Gud som tre. I likhet med de kappadokiske fedre, som Gregor tilhørte, velger også Moltmann å legge vekten på mangfoldet og tar utgangspunkt i de tre personene i guddommen. Med det distanserer Moltmann seg fra den vestlige kirkes tendens til å begynne med enheten når Guds vesen skal beskrives. Men la meg først ta et historisk tilbakeblikk på forholdet mellom ”den ene” og ”de mange”.

### **I. Oldkirken om den ene og de mange**

Utgangspunktet for treenighetslærens terminologi er som nevnt Tertullians begreper ”tre personer – en substans”. Fra Augustin og gjennom skolastikken ble Guds enhet og Gud som den høyeste substans betonet. Augustin (ca. år 400) stilte opp analogier der det selvstendige, fornuftige menneskets egenskaper ble sammenliknet med Gud. Thomas Aquinas (ca. år 1200) fulgte opp denne tenkegangen ved å erklære at Gud er det eneste vesen som eksisterer i kraft av seg selv og at Gud er den øverste intelligens.<sup>126</sup> Dette føres videre i 1800-tallets idealistiske filosofi der Gud er det absolutte subjekt, arketyper på en person som er fri, fornuftig og selvrådende.<sup>127</sup>

Tertullians formulering av den sentrale tesen i treenighetslæren ble i Østkirken utviklet i en annen retning, både i vektleggingen av mangfoldet foran enheten og i definisjonen av begrepene. De kappadokiske fedre utmeislet treenighetslæren videre mens de kjempet mot ulike heretiske kristendomsvarianter. De endret fokus i tilnærmingen til Treenigheten i retning av det relasjonelle. Ved å bruke uttrykket ”hypostases” om hver av personene i Guddommen, og ikke om Guds natur, flyttet kappadokierne fokuset til Guds mangfold gjennom de tre personene – fra Guds ”ene-ståenhet” til Guds sameksistens. Personfellesskapet utgjør nå så å

---

<sup>125</sup> Fra Gregor av Nazians´ Tale 49, Om dåpen. En svensk oversettelse er å finne i den svenske utgaven av Olivier Cléments ”Källor – den kristna spiritualitetens ursprung”, Artos & Norma, Skellefteå, 2004, s. 66. De øvrige sitatene fra kirkefedre i innledningen til underkapitlene i dette hovedavsnittet er hentet fra samme bok.

<sup>126</sup> Moltmann 1993 B, s. 12.

<sup>127</sup> Moltmann 1993 B, s. 15.

si selve substansen og dermed enheten i Treenigheten. Jeg vil derfor gjøre litt rede for utviklingen av personbegrepet.

Boethius (ca. år 500) definerte en person som en individuell substans med rasjonell natur. John Locke (død 1704) mente at en person var et ”fornuftsvesen med selvbevissthet”.<sup>128</sup> Disse oppfatningene er nok fortsatt de mest fremtredende. Person bestemmes som regel som et synonym til individ eller enkeltmenneske.<sup>129</sup>

En annen definisjon av personbegrepet vokste imidlertid fram blant de kappadokiske fedre i oldkirken og har siden vært bestemmende for definisjonen av person i den kristne ortodokse tradisjonen. Her legges vekten på at det som først og fremst karakteriserer en person er evnen til kommunikasjon og fellesskap med andre.

Språkhistorisk skriver personbegrepet seg fra den greske antikken der ”prosopon” var betegnelsen på skuespillernes maske. I klassisk gresk ble de skilt mellom ”prosopon” og ”hypostase” på den måten at ”prosopon” fikk betydningen person mens ”hypostase” fikk betydningen natur. Dette ble av Tertullian oversatt til de latinske begrepene ”persona” og ”substantia”.<sup>130</sup>

Kappadokierne endret Tertullians begreper og snakket om én ”ousia” (ett vesen) og tre ”hypostases”.<sup>131</sup> Dette skapte forvirring, men førte også til en fornyelse av treenighetsteologien. Zizioulas mener at ved å definere personene som ”hypostaser”, det vil si ”singulære substanser”, ble fokuset flyttet fra de guddommelige personers felles natur (”ousia” / vesen), til den enkelte person og deres fellesskap. Slik sett kan man si at kappadokierne uttrykte at personene er like mye en basis (substans) for Treenigheten som deres felles natur er det. Personene ble ”singulære substanser”, mens naturen ble deres felles substans. Kappadokierne klarte i følge Zizioulas dermed å integrere personene og naturen i hverandre, slik at personfellesskapet ble selve substansen i guddommen.

Johannes Zizioulas betegner dette nye personbegrepet som det viktigste kappadokierne har tilført teologien.<sup>132</sup> Personen som relasjonelt vesen, og ikke naturen, blir bestemmende for ontologien. Den relasjonelle, og ikke den individualistiske livsformen, avspeiler Guds egen livsform.

Mens vestkirken altså tenderte til å fremheve Guds substans og natur som konstituerende for hvem Gud var, fremhevet østkirken personene og fellesskapet mellom dem og i forhold til verden som konstituerende for hvem Gud var. På denne måten kan vi si at kappadokierne og østkirken definerte Gud gjennom ”treheten” mens vestkirken definerte Gud gjennom ”enheten”.

## II. Moltmann

Jürgen Moltmann mener at vestkirkens vektlegging av Gud som den høyeste substans, eller som det absolutte subjekt, har ført til et fortenget bilde av Gud. Han er redd for at den kristne Gud på denne måten skal ende opp som en ensom enehersker og som en strengt monoteistisk

---

<sup>128</sup> Kilde: Store norske leksikon på internett.

<sup>129</sup> Se f.eks. Fremmedordboken, Kunnskapsforlaget, 2003.

<sup>130</sup> Både ”hypostasis” og ”substantia” betyr ”det som står under”.

<sup>131</sup> En gjennomgang av denne prosessen finnes i Johannes Zizioulas’ ”Being as communion” s. 27ff.

<sup>132</sup> Zizioulas 2004, s. 65.

Gud.<sup>133</sup> Det kristne gudsbildet er ikke monoteistisk, men trinitarisk, understreker han. Det kristne trinitariske gudsbildet har slik sett "kristnet" den monoteistiske Gud: "The intention and consequence of the doctrine of the Trinity is not only the deification of Christ, it is even more the christianization of God."<sup>134</sup> Med andre ord: En trinitarisk oppfatning av Gud som et gjensidig fellesskap av kjærlighet, er den kristne definisjonen og erfaringen av Gud.

En annen advarsel mot en streng monoteisme er at en slik form for gudstro ifølge Moltmann truer selve Kristus-troen. Dersom Gud blir eneherker, er det fare for at Kristus enten blir henvist til avdelingen for profeter og store menn, eller at Kristus forsvinner inn i Den ene Gud som en av hans manifestasjoner.<sup>135</sup> En rendyrket monoteisme kan med andre ord føre til modalisme (sabellianisme) eller til en monoteistisk gudstro der det ikke er plass til Jesus som sann Gud (arianisme). I en genuin kristen tro, det vil si en trinitarisk tro på Faderen, Sønnen og Ånden, kan Gud ikke blir forstått uten Kristus, og Kristus kan ikke blir forstått uten Gud, understreker Moltmann.<sup>136</sup>

Jeg er ikke helt overbevist om at det er riktig å nærmest avvise at kristendommen er en monoteistisk religion slik Moltmann gjør. Han har selvsagt rett i at det som karakteriserer kristendommen i første rekke er at det er en trinitarisk religion, der man tror at Gud er én gjennom tre selvstendige guddommelige personers forening. Hans avvisning av streng monoteisme og sterke understrekning av Faderens, Sønnens og Åndens selvstendighet, kan imidlertid etterlate ham noe ubeskyttet overfor beskyldninger om triteisme.<sup>137</sup>

Vi kan ikke komme bort i fra at kristendommen tror på én Gud, selv om denne troen skiller seg fra andre monoteistiske religioner som jødedom og islam ved at det i den kristne Guddommen er tre guddommelige personer. Jeg tror derfor det hadde vært mer relevant om Moltmann hadde advart mot kristen "monisme" eller "unitarisme" i stedet for mot en kristen monoteisme.<sup>138</sup> Med det mener jeg at en endimensjonal kristendom som legger vekt på Guds monarki, lett blir tatt til inntekt for undertrykkende strukturer i samfunnet. En kristendom som gir rom for, og uttrykk for, det mangfoldet som personfellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden representerer, vil kunne demme opp mot ensidighet, maktmisbruk og undertrykking i menneskelige relasjoner. En slik kristendom, bygget på fellesskap gjennom forskjellighet, kan være et sant forbilde for menneskelig sameksistens, og ikke en falskt vrengebilde av Guds treenige fellesskap.

I stedet for å ta utgangspunkt i Gud som et monistisk prinsipp, der Guds enhet knyttes til at Gud er den egentlige substans eller det øverste subjekt, er Moltmanns startsted Guds flerhet, det vil si Guds Treenighet. Gud er et fellesskap mellom tre guddommelige personer, og i dette personfellesskapet finnes det ikke hierarki, men gjensidig kjærlighet og kommunikasjon. Gud er relasjonell og ikke en enerådende keiser. I sitt rike regjerer ikke Gud alene, men alltid i et fellesskap som Faderen, Sønnen og Ånden.

---

<sup>133</sup> Moltmann 1993 B, s. 131.

<sup>134</sup> Moltmann 1993 B, s. 131-132.

<sup>135</sup> Ibid. s. 131.

<sup>136</sup> Ibid. s. 132.

<sup>137</sup> Jfr. Grenz s. 85.

<sup>138</sup> Vanhoozer, s. 156.

Et strengt monoteistisk gudsbilde, der Faderen utøver sin kongsmakt overfor Sønnen og Ånden, samt over verden, har vært med på å legitimere både diktatur, kvinneundertrykking<sup>139</sup> og kirkelig maktmisbruk, mener Moltmann: "Monarchical monotheism justifies the church of hierarchy, a sacred dominion."<sup>140</sup>

Moltmann distanserer seg for eksempel fra Hegels og Barths modalistiske oppfatning av det ene guddommelige subjekt som gjennom selvdifferansiering, i skikkelse av Faderen, Sønnen og Ånden, fremtrer på ulike måter ("modes") i historien.<sup>141</sup> Moltmanns plattform er i stedet at Faderen, Sønnen og Ånden gjennom hele historien handler i fellesskap; i skapelsen, i inkarnasjonen og i eskatologien. Ja, for Moltmann er treenighetslæren en gjenfortelling av Guds historie slik den kommer til uttrykk i Bibelen gjennom samhandling mellom Faderen, Sønnen og Ånden.

For å få fram at fellesskapet mellom personene i Gud danner selve enheten, bruker Moltmann som nevnt perichorese-begrepet som han mener forener enheten og mangfoldet: "The doctrine of the perichoresis links together in a brilliant way the threeness and the unity, without reducing the threeness to the unity, and dissolving the unity in the threeness."<sup>142</sup>

### III. Zizioulas

Zizioulas utgangspunkt i "Being as communion" er to sentrale teser i den patristiske teologien:<sup>143</sup>

1. Det finnes ingen sann væren (being) uten fellesskap (communion). Ingenting eksisterer for seg selv som et avsondret individ. Det må være en gjensidighet mellom den ene og de mange om vi i hele tatt skal kunne eksistere som virkelige personer.
2. Forutsetningen for eksistens (væren) er fellesskap mellom konkrete og frie personer. Man eksisterer ikke som person i egenskap av å være en upersonlig substans eller et individuelt subjekt. Det å være person konstituerer det å være. Det å være, er å være i relasjon som personer.

For Johannes Zizioulas er paradokset om at "de mange" er inkorporert i "Den ene", det grunnleggende mysteriet som kirken er bygget på.<sup>144</sup> Dette forholdet kan ifølge Zizioulas bare forstås i kategorien "personlig eksistens". Han er klar på at det å være person (personhood) har Gud Fader som kilde. Det er den ene personen Faderen som gir eksistens til de mange personene som utgjør den treenige Gud, og det er menneskets evne til å være person som gir eksistens til mennesket. Slik får hver person sitt livsinnhold formidlet gjennom forholdet til den andre.<sup>145</sup>

Å være person innebærer fritt å velge å kommunisere sitt liv og sin kjærlighet til andre. Derfor er det ikke bare fellesskapet, men også personens frihet, som konstituerer eksistensen. Men andre ord: Å være til (being), er å leve i fellesskap som fri person (hypostasis).

---

<sup>139</sup> Moltmann 1993 B, s. 165

<sup>140</sup> Moltmann 1993 B, s. 195 f og s. 202.

<sup>141</sup> Moltmann, Trinity and the Kingdom, s. 10-20

<sup>142</sup> Moltmann 1993 B, s. 175.

<sup>143</sup> Zizioulas 2004, s. 18.

<sup>144</sup> Zizioulas 2004, s. 164.

<sup>145</sup> Se Svein Rises artikkel "Kristne fellesskap og postmodernisme – lar det seg forene?" i tidsskriftet Lære og liv nr. 3/2008, s. 12.

”Personens ontologi” der væren er fellesskap, og der den ene konstitueres av de mange, vokste i følge Zizioulas ut av urkirkens og oldkirkens nattverdsfellesskap (”the eucharistic experience”). En utvikling av denne ontologien ville etter Zizioulas’ mening ikke vært mulig uten denne erfaringen av det å være kirke (ecclesial being). Og uten ekklesiologien ville denne ontologien mistet sin dype eksistensielle betydning, mener han.<sup>146</sup>

I den treenige Gud er annerledeshet konstituerende for fellesskapet og enheten, poengterer Zizioulas. Gud var ikke først én før han ble tre. Han er samtidig én og tre. Gud er ikke én fordi Faderen, Sønnen og Ånden kommer fra samme guddommelige substans, men fordi Faderen er kilden og opphavsmannen, samtidig som han er én av de tre personene i Guddommen.

Annerledesheten, det at vi er unike personer, og aksepterer hverandre som unike personer, er en forutsetning for sant fellesskap. Livet blir så å si til i relasjonen mellom annerledeshet og enhet, slik Faderen, Sønnen og Ånden gjennom å bekrefte hverandres annerledeshet og unikhet blir konstituert gjennom hverandre. Anvendt paradigmatisk på menneskelige forhold kan vi si at det ikke blir noen sann deltakelse og forståelse om vi ikke vil delta i det som er annerledes. Det kristne fellesskapet blir heller ikke et sant fellesskap om vi ekskluderer det som er annerledes.<sup>147</sup>

Annerledesheten kan bli en kilde til adskillelse og brutt fellesskap, dersom den fører til avvisning. Men annerledesheten kan også føre til fellesskap. Maximus Bekjenneren poengterte at forskjell og annerledeshet i utgangspunktet er bra. Adskillelsen er imidlertid en pervertert form for forskjell.<sup>148</sup> Dersom vi tar imot hverandres forskjeller som en kilde til ny kunnskap og ny erfaring, da kan annerledesheten føre til et dypere fellesskap. Da fører forskjellene til at vi kompletterer hverandre og trenger hverandre. Vi blir differensiert som unike personer gjennom å bekrefte den andre, ikke ved å avvise den andre.<sup>149</sup>

Videre er annerledesheten absolutt i den treenige Gud, påpeker Zizioulas.<sup>150</sup> De tre personene i Guddommen er unike og ikke sammenblandet, samtidig som de ikke er adskilt.<sup>151</sup> Denne annerledesheten fremkommer ikke fordi Faderen, Sønnen og Ånden er forskjellig på det ytre plan (moralsk og psykologisk), men fordi de er unike som personer, i ontologisk forstand.

Dersom vi i det menneskelige fellesskap utelukker mennesker fordi de oppfører seg annerledes, tenker annerledes eller ser annerledes ut, er ikke fellesskapet et avbilde av Guds treenige fellesskap. Det må være en paradigmatisk konsekvensen av Zizioulas ”ontology of otherness”. Det menneskelige fellesskap er heller ikke et avbilde av Guds fellesskap om vi inkluderer mennesker kun fordi de er moralske, flinke, behagelige og vakre, eller bare fordi vi har bruk for dem i fellesskapet for å oppfylle våre mål.

Guds fellesskap bindes sammen av en annen annerledeshet. Den er bygd på at den enkelte er unik, men utgått fra samme kilde. På samme måte kjennetegnes et sant menneskelig

---

<sup>146</sup> Zizioulas 2004, s. 17.

<sup>147</sup> Dette avsnittet er delvis basert på Svein Rises artikkel ”Kristne fellesskap og postmodernisme – lar det seg forene?” i tidsskriftet Lære og liv nr. 3/2008.

<sup>148</sup> Zizioulas 2006, s. 3.

<sup>149</sup> Zizioulas 2006, s. 55.

<sup>150</sup> Zizioulas, 2006, s. 5.

<sup>151</sup> Jfr. Den athanasianske trosbekjennelse (Symbolum athanasianum) §4: ”i deA vi verken blander sammen personene eller deler vesenet”.

fellesskap av at det består av unike personer som alle er skapt i Guds bilde. I dette fellesskapet verdsettes mennesker ikke for hva de gjør og hvordan de fremstår, men for hva de er, nemlig Guds skapninger med hver sin unike eksistens og personlige realitet.<sup>152</sup>

Det å forsonne fellesskap og annerledeshet, slik at våre forskjeller ikke blir til motsetninger, men forutsetninger for fellesskap, er på mange måter Zizioulas prosjekt i ”Communion and otherness”. Han peker på at det moderne mennesket føler seg truet av den andre, og han tror det er bygget på en forestilling om at en person er en som klarer seg selv. Å være person i moderne forstand er å være individualist.<sup>153</sup> Vi aksepterer den andre bare hvis han ikke truer vårt privatliv, og hvis han er nyttig for vår individuelle lykke.

Zizioulas forklarer denne fiendtligheten overfor den andre med det teologiske begrepet ”Fall of man”. Han mener mennesket har en medfødt frykt for den andre. Det skyldes menneskets avvisning av ”Den Andre par excellence”<sup>154</sup> som kom til uttrykk i Adams syndefall og revolt mot Gud.<sup>155</sup> Derfor er en forsoning med Gud (Den Andre) nødvendig for en forsoning med mennesker (den andre).

Dette får alvorlige moralske konsekvenser, fremhever Zizioulas. En slik angst for den andre, eller alt som er annerledes, kan føre til avvisning av andre, ikke fordi de er truede i seg selv, men fordi deres annerledeshet truer oss. Det var vel denne frykten som lå i bunnen for apartheid-regimet i Sør-Afrika, og det er vel det som ligger i bakgrunnen når det kommer hatefulle og rasistiske ytringer til overflaten i vårt samfunn. Zizioulas peker på det paradokset at til og med kirker organiserer sin virksomhet på basis av annerledeshet.

Johannes Zizioulas anvender ”annerledeshetens ontologi” også på Kristus (kristologien) og Den hellige ånd (pneumatologien). Uten å være innpodet i Kristus, han som er det autentiske avbildet av Gud<sup>156</sup>, kan vi ikke realisere det å være skapt i Guds bilde, verken på det kirkelige eller det menneskelige plan, understreker han. Kristus, som er både Gud og menneske, er en bro over annerledesheten som hersker mellom Gud og verden. Den hellige ånd utvider dette ”annerledeshetens fellesskap” til å omfatte hele menneskeheten og naturen.<sup>157</sup>

Og gjennom Den Hellige Ånd omskapes alle til relasjonelle personer, slik at ”den andre” blir en del av ens egen eksistens og identitet. Ånden de-individualiserer og personifiserer mennesker over alt hvor han virker, skriver Zizioulas.<sup>158</sup>

I tråd med ortodoks tradisjon understreker Zizioulas at det er innenfor kirken at fellesskapet med ”den andre” fullt ut kan reflektere sammenhengen mellom fellesskapet og annerledesheten i Guds Treenighet. Det skjer ikke minst gjennom dåpen og i nattverdsfellesskapet.

---

<sup>152</sup> I kirkefedrenes teologi fra 300 tallet av og hos Zizioulas er ”unik eksistens”, eller ”personlig realitet” innholdet i begrepet ”hypostasis”.

<sup>153</sup> Zizioulas, 2006, s. 1.

<sup>154</sup> Ibid. s. 1 og 53.

<sup>155</sup> Denne oppfatningen står i motsetning til den danske teologen og filosofen K. E. Løgstrups tese om at det finnes en grunnleggende tillit mellom mennesker, en tillit som er utgangspunktet for ”den etiske fordring” som er lagt ned i alle mennesker (Løgstrup, Trondheim 2000, Cappelen, s. 29).

<sup>156</sup> Kol. 1,15: Han er den usynlige Guds bilde”. Se også Hebr. 1,3.

<sup>157</sup> Zizioulas 2006, s. 12.

<sup>158</sup> Zizioulaz 2006, s. 7.

#### **IV. ”Den andre” og postmodernismen**

Begrepet ”den andre” er også et sentralt ord i postmoderne filosofi. Den andre utgjør grensen for vår makt, og er samtidig avgjørende for våre livsbetingelser.<sup>159</sup> Åpenheten for ”den andre” gjør oss sårbare, samtidig som den gjør oss bevisst på å respektere den andres integritet og egenart. Den andre viser oss at det finnes en realitet også uten for våre egne konstruksjoner og dessuten at verden er mangeartet og pluralistisk. Begrepet ”den andre” gjør også postmodernismen åpen for at det kan finnes en Gud, noe utenfor oss selv som vi ikke selv kan definere.<sup>160</sup>

Johannes Zizioulas bemerker imidlertid at begrepet ”den andre” ikke er identisk hos kirkefedrene og i postmoderne filosofi. Hos kirkefedrene kan vi finne hvile i den andre, fordi ”den andre” er ontologisk konstituert gjennom ”Den andre” (Gud). Slik sett er ”Den andre” menneskets egentlige bestemmelse. I postmodernismen er det alltid bevegelse og mangel på stabilitet nettopp fordi vi hele tiden forholder oss til ”den andre”.<sup>161</sup>

Til tross for at klassisk kristendom og postmoderne tankegang definerer ”den andre” forskjellig, kan dette begrepet etter mitt skjønn være et utgangspunkt for dialog. Postmodernismens erkjennelse av hvor viktig mangfoldet og ”den andre” er for vår identitet eller mangel på identitet, er et oppgjør med det moderne samfunnets skepsis til det som er annerledes og fremmed. På dette området burde derfor kirken og postmodernismen være på samme lag.

#### **V. Gud som ett – ikke én**

Hva betyr det så at Gud er én eller Den ene? Både Jürgen Moltmann, Leonardo Boff og Elisabeth Johnson poengterer at Gud ikke er én eller tre forstått på vanlig numerisk måte. Når vi snakker om at Gud er én og tre, snakker vi ikke først og fremst om kvantitet, men om kvalitet.

Når vi sier at Gud er én, er hovedpoenget at Gud er ett, altså et fellesskap som er så sammensveiset at det fremstår som en enhet.<sup>162</sup> Når vi sier at Gud er tre, er hovedpoenget at det er en diversitet i Gud, at Gud er både skaper, frigjør og livgiver, for å bruke Johnsons ord. Guds enhet viser til at Gud er en negasjon av adskillelse og separasjon, Guds ”trehet” viser til at Gud er en negasjon av ensomhet og individualisme, poengterer Johnson.<sup>163</sup>

---

Jeg vil i det følgende prøve å vise at forholdet mellom ”den ene” og ”de mange” går igjen på mange områder i antropologien og i teologien.

---

<sup>159</sup> Henriksen, s. 20.

<sup>160</sup> Ibid. s. 31.

<sup>161</sup> Zizioulas 2006, s. 53.

<sup>162</sup> Jfr. Boff 2005, s. 5 og Moltmann 1993 B, s. 95.

<sup>163</sup> Johnson s. 204.

## **b. Forholdet mellom Faderen, Sønnen og Ånden**

### **Det innbyrdes forholdet mellom Faderen, Sønnen og Ånden – Guds immanens.**

*”Og i denne Treenighet er ikke noe tidligere eller senere, ikke noe større eller mindre, men alle tre personer er seg imellom like evige og jevnbyrdige, så at på alle måter, slik som det allerede er sagt ovenfor, både Treenigheten må æres i enheten og enheten i Treenigheten.”<sup>164</sup>*

Dette sitatet fra den Athanasianske trosbekjennelsen (300-tallet) understreker gjensidigheten mellom Faderen, Sønnen og Ånden.

De bibelske tekstene forteller likevel at det er en ”ordnings-forskjell” mellom dem. I Johannes 14,28 sier Jesus at ”Faderen er større enn meg”. Ellers i det nytestamentlige materialet er det tydelig at Jesus stiller seg under Faderens vilje. Stilt foran utsiktene til ydmykelse, tortur og henrettelse, synes Jesus å underordne seg Faderens vilje: ”Ikke som jeg vil, bare som du vil”.<sup>165</sup> Hos Paulus knyttes lydigheten og lidelsen sammen: ”Da han sto fram som menneske, fornædret han seg selv og ble lydige til døden, ja, døden på korset.”<sup>166</sup>

Hos Paulus henger lidelsen og lydigheten sammen med inkarnasjonen, at Sønnen ble mennesket Jesus.<sup>167</sup> Det er Kristus som ”sant menneske” som trer fram her. Kanskje vi kan si at Kristus viser sin menneskelighet ved å vise angst og endog motvilje mot å gå inn i lidelsen og døden. Samtidig viser han sin sanne menneskelighet ved å underordne sin vilje under Faderens. I motsetning til det ”falne mennesket” Adam, som trosset Guds vilje, følger ”det sanne mennesket”, Jesus, Faderens vilje. Dette betyr ikke at Jesus kun lider som et menneske. Dersom det er personen Jesus Kristus som dør på korset, han som var både sann Gud og sant menneske, betyr det også at Jesus lider som Gud på korset.

Selv om Faderen, Sønnen og Ånden har ulike oppgaver, og er konstituert på forskjellig vis, utgjør de ikke en maktpyramide. I Gud er det et aktivt deltakende fellesskap, der personenes personlighet er innvevd i hverandre og omslutter hverandre. Faderen, Sønnen og Ånden er gjensidig avhengig av hverandre, de bekrefter hverandre som personer, de manifesterer seg og realiserer seg som personer gjennom hverandre.<sup>168</sup> Dette intime fellesskapet ble av kirkefedrene betegnet som ”perichoresis”.

### **I. Faderens rolle**

Vi har sett at perichorese også er et nøkkelbegrep for Jürgen Moltmann.<sup>169</sup> Han tar riktignok utgangspunkt i at fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden har sin kilde i Faderen, og at det interne guddommelige fellesskapet konstitueres av Faderen. Men dette betyr ikke at det er en rangordning, poengerter Moltmann. Faderen, Sønnen og Ånden lever i et perichoretisk fellesskap der all underordning er utelukket, skriver han.<sup>170</sup>

Faderens rolle som ”originator” for Treenigheten gjelder for konstitueringen av Treenigheten, og ikke for det indre liv i Treenigheten, fremholder Moltmann. I den perichoretiske

<sup>164</sup> Fra den Athanasianske trosbekjennelse. Brunvoll s. 31.

<sup>165</sup> Mark. 14, 36. Jfr. Joh. 6,38 og Joh. 5,30.

<sup>166</sup> Fil. 2, 7-8. Jfr. Rom. 5,19.

<sup>167</sup> Fil. 2,7: ”Da han stod fram som menneske....”. Jfr. Hebr. 5,7.

<sup>168</sup> Moltmann 1993 B, s. 171 ff

<sup>169</sup> Ibid. s. 175.

<sup>170</sup> Moltmann 1993 B, s. 175.



foreningen i Treenigheten, som er en evig sirkulasjon av guddommelig liv, er Faderen, Sønnen og Ånden likeverdige, poengterer han.<sup>171</sup>

I den evige frembringelsen, det vil si ”avlingen” (”begetting”) og fødselen (”birth”) av Sønnen, fremstår Gud som Fader.<sup>172</sup> I det at Den Hellige Ånd utgår fra Faderen, befestes det at Faderen er kilde og opphav til Treenigheten. Mens Sønnen og Ånden utgår fra én opphavsmann, Faderen, har ikke Faderen noen guddommelig opphavsmann utenom seg selv. Faderen må derfor konstitueres gjennom seg selv.<sup>173</sup> Likevel: Selv om Faderen konstitueres gjennom seg selv, defineres han ikke bare gjennom seg selv, men gjennom relasjonene til Sønnen og Ånden. Faderen kan ikke være far uten en sønn, og Faderens kjærlighet kan ikke bringes videre til Sønnen uten Ånden.

Ifølge Moltmann kommuniserer Faderen alt han har til den evige Sønnen, alt unntatt sitt farskap. Sønnen mottar sin guddommelighet fra Faderen, slik også Ånden gjør det. Sønnen formidler imidlertid ikke guddommelighet til Faderen, for Faderen er så å si selvforsynt med guddommelighet. Dersom Sønnen hadde formidlet guddommelighet på samme måten som Faderen, ville guddommen hatt to opprinnelser, mener Moltmann.<sup>174</sup> I sine immanente, interne samliv er likevel Faderen, Sønnen og Ånden likeverdige. De formidler personværen til hverandre. Det vil si at de gjensidig gjør hverandre til guddommelige personer.

**Hierarki?** Moltmann slår kategorisk fast et det ikke finnes noe hierarki mellom Faderen, Sønnen og Ånden i deres interne liv. Johannes Zizioulas er imidlertid ikke redd for å bruke ordet hierarki i denne sammenheng, men han bruker det på en måte som jeg tror Moltmann i sak kan være enig i. Det er ikke snakk om et hierarki mellom Faderen, Sønnen og Ånden som har med deres viktighet eller verdifullhet å gjøre. At ”Faderen er større enn meg” betyr heller ikke at det er en rangering mellom personenes grad av guddommelighet.<sup>175</sup> Utsagnet refererer til årsaks-virkningsforholdene mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Det har med deres innbyrdes forhold som personer å gjøre, ikke med deres guddommelig natur å gjøre, understreker Zizioulas. Ikke overraskende for en ortodoks teolog som Zizioulas, er utgangspunktet at det er Faderen som er kilden og opphavsmannen for livet i den treenige Gud.

Det er med andre ord forskjell på Faderen, Sønnen og Ånden når det gjelder deres opprinnelse og deres personrelasjoner. I annerledesheten mellom de tre er det alltid en som er større, ikke moralsk eller funksjonelt, men ontologisk. For vi er ikke forskjellige fra andre personer, og dermed selv en person, på grunn av oss selv, men på grunn av ”den andre”. Den andre kommer dermed før meg selv på det ontologiske plan, slik Faderen kommer foran Sønnen og Ånden i konstitueringen av Treenigheten.<sup>176</sup> Faderen er større enn Sønnen og Ånden fordi han ”genererer” de to andre. De to andre har likevel samme ontologiske status som Faderen fordi de er helt og holdent er personer og utgjør like store deler av den guddommelige Treenigheten, understreker Zizioulas.

---

<sup>171</sup> Ibid, s. 176.

<sup>172</sup> Moltmann gjør et poeng av at kirkefedrene og det engelske språket bruker både mannlige og kvinnelige verb for å uttrykke hvordan Faderen frembringer Sønnen. ”Beget” uttrykker mannens rolle i forplantningen mens ”bear” er kvinnens rolle i forplantningen. Se Moltmann 1993 B, s. 165.

<sup>173</sup> Moltmann 1993 B, s. 165

<sup>174</sup> Ibid., s. 167.

<sup>175</sup> Zizioulas, 2006, s. 139.

<sup>176</sup> Ibid, s. 143.

Forholdet mellom Faderen, Sønnen og Ånden i opprinnelsen er etter Zizioulas mening av hierarkisk karakter. Forholdet mellom de tre er nemlig ikke symmetrisk, men asymmetrisk i og med at de blir til på ulike måter og har forskjellige roller. På den annen side: Selv om de ikke er like, er de likeverdige. Et slikt hierarki er kun undertrykkende om ”den større”, det vil si ”den forårsakende andre”, ikke lar ”den mindre”, det vil si ”den mottakende andre”, være seg selv fullt ut.<sup>177</sup>

Jürgen Moltmann er meget bevisst på at et slikt guddommelig hierarki der Faderen er ”den første årsak”, lett kan perverteres og ende med undertrykkelse når mennesker skal bruke det som modell i sine personlige relasjoner eller i samfunnslivet. Det gjør også at Moltmann vil unngå å bruke uttrykket at Faderen er ”den første årsak”.<sup>178</sup>

Menneskelige relasjoner er dessverre ofte preget av et undertrykkende hierarki, der opphavsmannen behandler andre som mindreverdige. Dette er også grunnen til at Moltmann synes å ha forståelse for at noen har problemer med termen ”Fader” om den brukes i patriarkalsk, autoritær mening. Han understreker derfor at Fader-begrepet ikke betegner en maktkonstellasjon, men en relasjon mellom far og sønn. Og dette sønneforholdet, eller ”barnekåret”, utvides også til menneskene ved at Kristus, Sønnen, blir vår bror. Det er et fellesskap av menn og kvinner, brødre og søstre, uten privilegier eller undertrykking, for i fellesskapet med Den førstefødte, vår bror, er det ikke lenger spørsmål om mann og kvinne, for alle er ett i Kristus.<sup>179</sup>

Zizioulas mener på sin side at en hierarkisk orden er en del av det å eksistere som person. Alle personlige relasjoner er i følge ham asymmetriske i ontologisk forstand fordi ingen personer er selvforklarende eller eksisterer i et tomrom. Vi er alle som personer ”forårsaket” av andre, av en giver som er forut for, og i den forstand ”større” enn oss selv, mottakeren.<sup>180</sup> Det asymmetriske består altså i at det i alle relasjoner mellom personer er noen som gir og noen som mottar når vi samhandler og konstituerer hverandre som personer.

Bak denne dynamikken av å gi og motta, bak relasjonen mellom ”forårsakeren” og ”den forårsakede”, ligger ifølge Zizioulas ”den ultimate Andre” som er kilden til all annerledeshet. Det er Faderen som er ”den andre par excellence”. Han er en ikke-forårsaket årsak til all annerledeshet (”otherness”). Derfor kan alle som er annerledes, som er unike, relasjonelle individer, det vil si personer, føre sin annerledeshet tilbake til personen Faderen. Faderen er med andre ord den som egentlig gir oss vår personværen: ”This makes the Father the ultimate giver of personhood.”<sup>181</sup>

Vi kan si at Zizioulas her bruker Faderens måte å være person på paradigmatisk i forhold til det å være person som menneske. Gud Fader er urbildet på personen og det mønster for persondannelse som all sann ”person-væren” er tuftet på. Men hos Zizioulas må vi tolke denne paradigmatiske anvendelsen av personen Faderen, kun som et sidepoeng. Hovedpoenget er at Faderens person er det ontologiske utgangspunktet for all sann personværen, ikke bare et symbol eller et paradigme. Faderen er forutsetningen for all

---

<sup>177</sup> Zizioulas 2006, s. 143.

<sup>178</sup> Moltmann 1993 B, s. 189.

<sup>179</sup> Moltmann 1993 B, s. 165. Jfr. Gal. 3,28 f.

<sup>180</sup> Zizioulas 2006, s. 144

<sup>181</sup> Ibid.

personeksistens. Faderen er ikke bare et forbilde, men selve kilden som alle sanne personer springer ut fra.

Zizioulas kritiserer Jürgen Moltmann indirekte for å ha et for anstrengt forhold til hierarki-begrepet. Selv om begrepet har fått en nedsettende betydning, var det opprinnelig et ontologisk begrep uten undertrykkende implikasjoner, mener Zizioulas.

At Faderen var årsaken, og den Sønnen og Ånden kom fra, betyr ikke at de andre har lavere ontologisk status. Zizioulas siterer her Gregor av Nazianz som sier at "Faderen er større, siden både likeverdigheten og de likeverdiges væren strømmer ut fra Ham".<sup>182</sup> Dette poenget har Moltmann og mange med ham ikke fått med seg, skriver Zizioulas. Moltmann mener at begrepet hierarki kan føre til en "uvanlig forførerisk religiøs-politisk" ideologi.<sup>183</sup> Zizioulas poengterer på sin side at Gregors harmonisering av hierarkiske begreper og idéen om likeverd, her kunne bidratt til å dempe frykten for det monoteistiske monarkiet.

Når dette er sagt, er det verdt å merke seg at også Zizioulas advarer mot et hierarki som innebærer maktmisbruk. Et fellesskap som er tuftet på "den hellige Ånds samfunn" utelukker en pyramidisk struktur der makten er samlet på toppen, understreker han. Dette er også bakgrunnen for den ortodokse kirkes kritikk av pavedømmet.<sup>184</sup>

I likhet med Moltmann bemerker Zizioulas at trosbekjennelsene begynner med en referanse til Gud som Fader: "Jeg tror på Gud Fader". Trosbekjennelsene hadde sin bakgrunn i dåpspraksisen der Jesu ord om å døpe i Faderens, Sønnens og Den hellige ånds navn var sentralt. Å betegne Gud som Far er dermed ikke bare resultat av spekulativ refleksjon, men har sin bakgrunn i den kirkelige praksisen, poengterer Zizioulas.<sup>185</sup> En annen ting er at mange av de nytestamentlige forfatterne gjentatte ganger bruker betegnelsen Gud Fader, særlig Paulus.<sup>186</sup>

Både Zizioulas og Moltmann diskuterer om den utbredte nytestamentlige og oldkirkelige bruken av Fader refererer til Gud som allmektig skaper eller til Gud som Jesu Far. Etter Moltmanns mening henviser Fader-begrepet kun til det forholdet at han er Sønnens far: "Through the doctrine of the trinity (...) God's name of Father is indissolubly linked with Jesus the Son, and is in that way christianized".<sup>187</sup>

Gud som Fader er i følge Moltmann ikke et kosmologisk eller et religiøst-politisk begrep, men et trinitarisk begrep som beskriver relasjonen til Sønnen.<sup>188</sup> Det er Jesu Kristi Far vi kaller verdens skaper, poengterer Moltmann. Zizioulas på sin side sier at Gud er Fader først og fremst fordi han har en sønn, men også fordi han er skaper.<sup>189</sup>

I forlengelsen av dette kan vi gjerne kalle Moltmanns posisjon kristo-patrosentrisk med hensyn til Guds opprinnelse, for Moltmann er opptatt av å understreke at det er Jesu Kristi Far

---

<sup>182</sup> Gregor av Nazianz, Or. 40,43.

<sup>183</sup> Moltmann 1993 B, s. 131.

<sup>184</sup> Zizioulas 1985, s. 139.

<sup>185</sup> Ibid. s. 113.

<sup>186</sup> Se for eksempel Gal. 1,3, Fil. 2,11, og 1. Pet. 1,2.

<sup>187</sup> Moltmann 1993 B, s. 164.

<sup>188</sup> Moltmann 1993 B, s. 163.

<sup>189</sup> Zizioulas 2006, s. 117.

som alt utgår fra og som skapte verden.<sup>190</sup> Moltmann understreker at Faderen skaper himmel og jord gjennom Sønnen og i Den hellige ånds kraft. Alt blir formidlet videre gjennom Sønnen.<sup>191</sup> Faderen utøver sitt rike på jorden gjennom Sønnen. Gud kan ikke bli forstått uten Kristus og Kristus kan ikke forstås uten Gud, poengterer han.<sup>192</sup> På denne måten blir gudsbegrepet ifølge Moltmann ”kristnet”.

Kirkefedre som Kyril av Jerusalem og Athanasius er klare på at ”Fader” først og fremst er myntet på Guds relasjon til sin Sønn, og ikke på Guds forhold til menneskeheten.<sup>193</sup> Faderbegrepet hører hos dem med andre ord hjemme i Guds immanente sfære og ikke i den økonomiske sfære. At det dreier seg om relasjonen til Sønnen kommer også fram gjennom ordbruken i den apostoliske trosbekjennelses andre artikkel der heter ”Guds enbårne sønn”.

Athanasius formulerte den enkle og likevel dype tesen om at Faderen ikke kan være far uten Sønnen, og at Sønnen ikke kan være sønn uten Faderen. Men andre ord er de gjensidig avhengig av hverandre som personene Faderen og Sønnen. Det som binder dem sammen er deres genealogi.

Vestlige kirkefedre som Tertullian og Augustin la på sin side større vekt på de moralske sidene ved Faderbegrepet, nemlig Guds makt og godhet.<sup>194</sup> Slike moralske kvaliteter hos Gud blir av østkirkens fedre forstått som egenskaper ved alle de tre guddommelige personene. Dermed trer det fram en forskjell mellom østlig og vestlig oppfattelse av ”Faderbegrepet”. Mens man i vest beskrev Treenigheten i moralske og psykologiske termer, var Treenigheten i øst en relasjon med ontologisk innhold.

Dette har relevans for denne avhandlingens hovedtema, nemlig Guds Treenighet som paradigme for menneskelig samliv. Er Guds fellesskap et forbilde først og fremst når det gjelder livsførsel og moral, eller er det slik at relasjonene mellom Faderen, Sønnen og Ånden peker utover livsførselen og på selve grunnlaget for eksistensen. Både Moltmann og Zizioulas vil svare ja på det siste ved å fremheve at Faderen, Sønnen og Ånden som personer gir hverandre liv og eksistens ved å leve i et gjensidig kjærlighetsforhold til hverandre. Slik gir også mennesker eksistens til hverandre ved å leve i personlige relasjoner preget av gjensidighet og ikke av egenkjærlighet.

## II. Faderens kongedømme

”Monarkia” var et sentralt begrep blant kirkefedrene, blant andre Tertullian.<sup>195</sup> Det tilsvarer det nytestamentlige begrepet ”basileia” (βασιλεία) som oversettes med ”riket”. Selv om ordet betyr kongedømme eller rike, er ikke dette et kongedømme etter jordiske mål. Det indikerer Jesus egne ord: ”Mitt rike (βασιλεία) er ikke av denne verden”.<sup>196</sup> Det nytestamentlige ”Guds rike” er derfor forbundet med en guddommelig sfære som mennesker i denne verden kan få en smak av, men som først vil åpenbares fullt ut i det fremtidige eskatologiske riket.

---

<sup>190</sup> Moltmann 1993 B, s. 163 f.

<sup>191</sup> Jfr. 1. Kor. 8,6: ”Ved ham er alle ting, og vi lever ved ham”.

<sup>192</sup> Moltmann 1993 B, s. 132.

<sup>193</sup> Ibid. s. 114.

<sup>194</sup> Augustin, Serm. 213 (PL 38, 1060)

<sup>195</sup> Moltmann 1993 B, s. 131.

<sup>196</sup> Joh. 18,36.

Vi legger merke til at i den ovennevnte teksten fra Johannes-evangeliet forklarer Jesus sin kongsmakt med at han er kommet for ”å vitne om sannheten”. Det å være konge i Guds rike har altså ikke noe med jordisk maktutøvelse og å gjøre.

Jürgen Moltmann poengterer at når Jesus proklamerte at Guds rike var kommet nær, snakket han ikke om Herrens rike, men om Faderens rike. I dette riket er ikke poenget at Gud er herre, men barmhjertig far. Det er et rike der det ikke er tjenere, men bare Guds frie barn. Begrepet Guds rike i Det nye testamentet finnes bare i sammenheng med at Gud omtales som Far, skriver Moltmann.<sup>197</sup> Derfor er det farskapet, og ikke herredømmet, som preger Guds rike, understreker han.

Hos Moltmann er det et viktig poeng at Sønnen utøver Faderens kongedømme på jorden, en rolle Den hellige ånd så å si overtar ved himmelfarten. Det er altså et samvirke og en avhengighet mellom Faderen, Sønnen og Ånden i utøvelsen av kongedømmet.

Moltmann betegner Guds styring av verden som et kongedømme (kingdom), men distanserer seg altså fra at dette er et monarki med et monoteistisk preg. Begrepet kingdom som man bruker på engelsk for å oversette ordet ”basileia”, har uansett assosiasjoner til monarki. I de norske oversettelsene har man vanligvis brukt de ”mildere” variantene ”Riket” eller ”Guds rike”, som etter min mening i større grad markerer at det her er snakk om et annet slags rike enn det jordiske kongedømmet.

På det engelske språk kan det derfor være problematisk å bruke ”kingdom” om Guds rike dersom man vil unngå enhver assosiasjon til monarki og maktbruk - og dessuten fremheve Treenigheten som et mønster for demokrati og gjensidighet. Jeg vil ikke gå så langt som å si at det her er en brist i Moltmanns teologi, siden ”kingdom of God” er innarbeidet i det engelske språket som et bilde på et et gudsrrike helt annerledes enn de jordiske. Dessuten er det ikke tvil om at det greske ”basileia” betyr kongedømme eller maktsfære. Kanskje det ligger en samfunnskritikk i begrepet som får fram fram at de jordiske kongedømmene er preget av det motsatte av Guds rike: Ufred, urettferdighet og løgn.<sup>198</sup>

Kirkefedrene la forskjellige innhold i ”Faderens monarki”. Rent etymologisk betyr ordet monarchia ”én opprinnelse”. Tanken er at Faderen er den ene opprinnelsen, eller kilden, som Sønnen og Ånden springer ut fra, slik også alt annet liv springer ut fra Gud.

Til grunn for dette ligger det ikke bare filosofisk spekulasjon, men også bibelsk argumentasjon. Et sentralt skriftsted her er Salme 36 : ”Hos deg er livets kilde”. En av de tre kappadokiske fedre, Basilius, synes å forstå ”monarchia” i denne betydningen, altså som et ontologisk begrep som handler om virkelighetens tilblivelse. Han sier at Faderen har gitt tilværelsens begynnelse videre til Sønnen og Ånden.<sup>199</sup> Faderens monarki handler altså her om et årsaksforhold mellom giver og mottaker, ikke om at Faderen skal herske over de andre. Det er snakk om kausalitet, ikke om hierarki.

”Monarchia” kan imidlertid også bety ”herredømme” i kirkefedrenes terminologi. Det ser ut som om dette er den tidligste tolkningen av begrepet. Monarki har her med vilje, makt og kongedømme å gjøre. Gregor av Nazianz synes å forutsette denne betydningen, men han

---

<sup>197</sup> Moltmann 1993 B, s. 70f.

<sup>198</sup> Jfr. Matt. 5,7.

<sup>199</sup> Zizioulas 2006, s. 131 f.

anvender ikke begrepet på Faderen alene, men på Treenigheten som helhet når han snakker om de guddommelige personenes vilje og herredømme.

De kappadokiske fedre er opptatt av å knytte Treenigheten og de guddommelige personers opprinnelse til én person, Faderen, og ikke til en diffus substans eller et filosofisk begrep som "det absolutte vesen". Faderen er Treenighetens personlige ontologiske opprinnelse. Med dette unngikk de at Treenigheten ble et resultat av en naturprosess uten personlig frihet. Når derimot Faderen som person var årsaken og opphavsmannen til all væren og enhet i Treenigheten, handlet han utfra sin kjærlighet og frie vilje når Han formidlet livet videre til Sønnen og Ånden. Faderen forårsaket at Sønnen og Ånden ble selvstendige personer (hypotaser). Dette skjedde før og utenfor tiden, og var grunnfestet i Faderen som kilden. Faderen garanterte dermed for enheten i Treenigheten.

Likevel er det slik at Sønnen og Ånden er en forutsetning for Faderens væren. Det å være er nemlig å være i relasjon. Det å være i relasjon er igjen det samme som å være person. Faderen satte det hele i gang, men hadde likevel ikke vært Fader, det vil si person, uten Sønnen og Ånden. Denne personlige gjensidigheten mellom Faderen, Sønnen og Ånden, er en garanti mot en underordning av den typen Arius forkynte, nemlig at Faderen var større enn Sønnen i den forstand at bare Faderen var sann Gud, understreker Zizioulas.<sup>200</sup>

Dersom personen Faderen er kilden og årsaken til Treenigheten, er det umulig å snakke om at Faderen, Sønnen og Ånden kun er ulike modus for den samme guddommelige natur (substans). Den treenige Gud er ikke tre ulike utgaver av det guddommelige som opptrer i hver sine faser (modalisme), men et personfellesskap med evig opprinnelse.

Johannes Zizioulas fremhever også personegenskapene ved Gud Fader som skaper. Han peker på at det fant sted en utvikling fra Nikea til Konstantinopel når det gjelder vektleggingen av personrelasjonene i Gud, ikke minst under påvirkning av de kappadokiske fedre. I Nikea (325 e. Kr.) het det at Sønnen var født (generert) av "Faderens substans". I Konstantinopel 70 år senere het det kun at Sønnen var "født av Faderen".

En liknende polarisering mellom øst og vest finner vi i det latinske begrepet "omnipotens", ordet for "allmektig" i den apostoliske trosbekjennelsen. I øst valgte kirkefedrene imidlertid det greske ordet "pantokrator", et ord som har andre konnotasjoner enn bare makt og herredømme. Det greske ordet betyr først og fremst "å omfavne alt" eller å "inneholde alt".<sup>201</sup> Det har altså med å relasjon å gjøre. Vekten blir lagt mindre på maktens utøvende, enn på maktens sammenfattende og kommuniserende karakter.<sup>202</sup> At det er Kristus, Sønnen, som i den bysantinske ikonografien blir kalt "pantokrator", henger sammen med det nytestamentlige vitnesbyrde om at Faderen sammenfatter alt i Kristus, poengterer Zizioulas.<sup>203</sup>

Ved å betone at Faderen, Sønnen og Ånden er en relasjon av guddommelige personer, får Treenigheten en ontologisk og konstituerende karakter. Kanskje vi kan si at Treenigheten, altså Guds fellesskap, blir et urbilde for alt sant fellesskap. Det sanne urfellesskapet består nettopp av tre guddommelige personer der den enkeltes annerledeshet blir bekreftet og

---

<sup>200</sup> Zizioulas 2006, s. 119.

<sup>201</sup> "Pantokrator" korresponderer med andre ord med begrepet "perichorese".

<sup>202</sup> Ibid. s. 116.

<sup>203</sup> Koll. 1, 16 f.

verdsatt som nødvendige bidrag til et dynamisk fellesskap bestående av unike, men ikke selvkonstituerende, personer.

Faderbegrepet blir av den feministiske teologien oppfattet som problematisk. Kvinner (og menn) som har vært utsatt for undertrykkelse og overgrep fra sin far, kan ha et farsbilde preget av smerte. Det er likevel for lett å trekke den konklusjonen at farsbegrepet dermed bli være ubrukelig som gudsnavn for dem. Er det ikke slik at vi uansett vil bære på en lengsel etter en far som beskytter oss og vil oss vel siden dette er et grunnleggende behov hos oss?

### III. Foreløpig oppsummering vedrørende Guds indre relasjoner

Denne gjennomgangen av Jürgen Moltmanns og Johannes Zizioulas tanker om de indretrinitariske forholdene i Gud, viser at de til tross for at de tilhører henholdsvis den vestlige og den østlige kirke, i sak står ganske nær hverandre i dette spørsmålet. De kan samle seg om at alt utgår fra Faderen, både det guddommelige og det menneskelige.

Både Zizioulas og Moltmann poengterer at det er en gjensidighet mellom Faderen, Sønnen og Ånden selv om Faderen er kilden.<sup>204</sup> Om vi definerer en kilde som et oppkomme det springer vann ut fra, kan Faderen ikke være kilde uten Sønnen og Ånden, som utgår fra ham. På samme måten kan ikke Faderen være far uten Sønnen. Videre kan vi si at Faderen ikke kan fremme sitt rike uten Sønnens utøvelse av dette riket gjennom sin forkynnelse og levendegjørelse av Guds rike.

Gjennom at Faderen er kilden kan vi si at Faderen på sett og vis representerer Guddommen, men Guddommen består likevel alltid av Faderen, Sønnen og Ånden. Dette er gjennomgående også tilfelle i Det nye testamentet der begrepet "Gud, vår Far" eller "Faderen" refererer til Gud.<sup>205</sup>

Selv om Faderen, Sønnen og Ånden er gjensidig avhengig av hverandre, er de ikke avhengig av hverandre på samme måte. Grunnen er at de er forskjellige og unike personer. De har ulike funksjoner og "hovedoppgaver" som skaper, frelser og livgiver, men er likevel hele tiden sammen i sin skapende, frelsende og livgivende virksomhet. Det trinitariske mønsteret mellom Faderen, Sønnen og Ånden skifter i følge Moltmann gjennom frelseshistorien.<sup>206</sup>

Zizioulas er her på linje med Moltmann og understreker at hele Guds Treenighet er representert i Jesu liv. Likevel er det slik at det bare er Jesus som er en inkarnert Gud. Selv om Faderen og Ånden er involvert i historien, er det bare Sønnen som *blir* historie, understreker Zizioulas.

Det synes som om forskjellene mellom Moltmann og Zizioulas i spørsmålet om ordningen mellom de guddommelige personene, er større når det gjelder semantikk enn når det gjelder teologi. Moltmann er redd for at ord som hierarki, monarki eller første årsak skal legitimere maktmisbruk og undertrykking i samfunnet, mellom kjønnene og i kirken. Hans ortodokse kollega har en mer avslappet forhold til dette og bedyrer at hierarki ikke betyr undertrykking, men er en beskrivelse av et kausalt forhold der én er giver og én mottaker.

---

<sup>204</sup> Jfr. Jesu ord i Matt. 11, 27 om at "alt har min Far overgitt meg". Her siktes det til at det guddommelige oppdraget kommer fra Faderen. Samtidig kan ikke oppdraget utføres uten Sønnen.

<sup>205</sup> Se f. eks. 1. Kor. 8,6, Ef. 5,20, 1. Pet. 1,2.

<sup>206</sup> Moltmann 1993 B, s. 94. Mer om dette i kapittel 2D i denne avhandlingen.

Det spørres nok likevel om ikke det er grunn til å være på vakt mot slike begreper som hierarki og monarki når det gjelder de indretrinitariske relasjonene. Ikke fordi disse begrepene mangler kirkehistorisk eller bibelsk grunnlag, men fordi ordenes konnotasjoner forkludrer budskapet for tilhørerne. Det er etter min mening omtrent umulig å unngå at et slikt språk av de fleste blir oppfattet som et underordningspråk som står i motsetning til likestilling og likeverd.

Jürgen Moltmann er en forsvarer av at det er fullt likeverd mellom Faderen, Sønnen og Ånden i deres interne relasjoner. Dette er et hovedpoeng for ham for å anvende Treenigheten paradigmatisk på menneskelige fellesskap. Jeg opplever at det er en spenning mellom dette standpunktet og den rollen Moltmann tildeler Faderen som den "ugenererte" kilden i gudsfellesskapet.<sup>207</sup> Utfra vanlig moderne tankegang er det vanskelig å harmonisere Faderens unike stilling i gudsrelasjonene med likestillingstanken. Vi har lett for å slutte at dersom det er ulikhet i relasjonene, er det heller ikke likeverd.

Kanskje den spenningen vi her ser i Moltmanns teologi er et uttrykk for at Guds relasjoner ikke kan parallelliseres med menneskelige relasjoner? Vi kan ikke uten videre si at det er likestilling mellom Faderen, Sønnen og Ånden slik vi sier at det er, eller bør være, likestilling mellom menn og kvinner. Jeg mener imidlertid at vi kan holde fast på at det er likeverd i Faderens, Sønnens og Åndens forhold til hverandre. Men i det guddommelige "perichoretiske" fellesskapet måles ikke likeverd med samme målestokk som menneskelig likeverd.

Zizioulas prøver med subtile definisjoner og grenseoppganger å vise at det ikke ligger elementer av undertrykkelse i begrepene hierarki og "den første årsak", men tvert imot likeverd gjennom forskjellighet. Det kan fungere i et lukket krets av fagteologer, men neppe fra prekestolen eller i den offentlige samtalen. Derfor tror jeg at Moltmanns avvisning av hierarki, monarki og "den første årsak" i relasjonene mellom Faderen, Sønnen og Ånden, er et riktig pedagogisk grep. Det er bedre å finne andre begreper som kan speile de teologiske og ontologiske realitetene bak, nemlig at Guds rike er et fellesskap av likeverdige, men unike personer. Zizioulas bruker flittig uttrykket "communion" for å få fram dette, mens Moltmann og mine to andre figuranter mener at "perichoresis" er et godt egnet begrep for å forklare forholdet mellom enheten og flerheten i Gud.

En teologisk forskjell mellom Moltmann og Zizioulas på dette punktet er Moltmanns kristologiske perspektiv. Moltmann understreker sterkt at Faderen, da han satte det hele i gang, var Sønnens far. Og i skapelsen var Faderen avhengig av Sønnen som Ordet og av Ånden som den livgivende pust. Dermed kan vi si at Moltmann har en Christo-patrosentrisk vinkling på verdens opprinnelse og på opprinnelsesrelasjonene i Gud, mens Zizioulas har et mer rendyrket patrosentrisk perspektiv.

#### **IV. Åndens betydning i Guds interne relasjoner**

Til nå har jeg fokusert mest på forholdet mellom Faderen og Sønnen i det indretrinitariske fellesskapet. Derfor er det nå nødvendig å se nærmere på Åndens rolle i relasjonen mellom Faderen, Sønnen og Ånden.

---

<sup>207</sup> Jfr. Johnson s. 194.



Selv om begrepet Ånd er lite håndgripelig, forholder vi oss alle til det. Når vi kommer inn i et rom, eller i en familie, kan vi fornemme en atmosfære, eller en ånd. Vi finner denne dimensjonen i norsk hverdagspråk i uttrykket "lagånd", for eksempel. De fleste av oss er så heldige at vi har opplevd at det skapes en "synergieffekt" i fellesskapet, en kraft som binder sammen og løfter opp og som er større enn summen av deltakerne. Av og til kan vi til og med få følelsen av at denne synergien lever sitt eget liv mellom eller utenfor to parter i et fellesskap.

Er ånden en person? Kirkefader Augustin forklarte Den hellige ånd nettopp som kjærligheten som binder sammen Faderen og Sønnen. Denne forklaringen av Den hellige ånd har svakheter i forhold til den klassiske treenighetslæren om Gud som én natur og tre personer. Dersom Ånden kun er et "lim" mellom Faderen og Sønnen, mister han sin personlige karakter.

Derfor er betraktningen ovenfor ikke uten videre dekkende som en reflektering av gudsfellesskapet og Den hellige ånds funksjon i det. Den hellige ånd er ikke bare en synergieffekt av forholdet mellom Faderen og Sønnen, men fremstilles i treenighetslæren som en person.<sup>208</sup>

Moltmann fremholder at det er gjennom Jesu Kristi oppstandelse at Gud utøser sin Ånd. Dette er en forsmak på det kommende Guds rike og en forsmak på fullendelsen av frelseshistorien. Moltmann mener at Ånden handler som et subjekt ved å forherlige den oppstandne Kristus og dermed også Faderen.<sup>209</sup> Denne herliggjørelsen av Faderen gjennom Sønnens lydighet og hengivenhet på korset, forener Faderen og Sønnen, poengterer Moltmann.

Den hellige ånd er dermed den herliggjørende Gud (the gloryfying God) og den forenende Gud (the unifying God). Ånden er ikke bare en energi som stiger opp fra Faderen eller Sønnen eller fra deres tosidige relasjon. Den hellige ånd er et aktivt subjekt. Fra Ånden mottar Faderen og Sønnen sin herlighet og sin enhet, og gjennom Ånden mottar Faderen og Sønnen hele skapningens lovprisning.<sup>210</sup>

Som Moltmann er også Zizioulas opptatt av å understreke at Ånden er en selvstendig guddommelig person. Han viser til kirkemøtet i Konstantinopel (381 e. Kr.) som for det første slo fast at Den hellige ånd er Gud. Det sannsynliggjorde de ved å vise til bibelsk materiale som for eksempel 2. Korinterbrev 3,17 der det heter at "Herren er Ånden". Videre heter det hos kirkefedrene at "Ånden blir tilbedt og æret sammen med Faderen og Sønnen."<sup>211</sup> Hos kirkefedrene er det kun det uskapte, det vil si det guddommelige, som kan tilbes. Zizioulas mener at bak denne formuleringen ligger også kappadokiernes skjelning mellom Faderen, Sønnen og Ånden som tre unike personer, tre hypotaser, som danner et gjensidig og dynamisk fellesskap.

Det er viktig for en paradigmatiske tolkning av treenighetslæren at vi holder fast på at Gud er et fellesskap av personer. Om det kan betviles at gudsfellesskapet er et personfellesskap, kan vi vanskelig bruke det som modell for menneskelige fellesskap. Den største utfordringen er nok å sannsynliggjøre at Den hellige ånd fremstår som en person i Bibelen, og ikke bare i

---

<sup>208</sup> Nettopp dette bemerker Moltmann som en svakhet ved Karl Barths pneumatologi som igjen bygget på Augustin. Se Moltmann 1993 B, s. 142.

<sup>209</sup> Fil. 2, 10-11. Se Moltmann 1993 B, s. 126.

<sup>210</sup> Moltmann 1993 b, s. 126.

<sup>211</sup> Fra den nikenske trosbekjennelsen.

kirkefedrenes læresetninger. La meg derfor, i tillegg til de bibelske momentene som Moltmann og Zizioulas utdyper, trekke fram litt av det bibelske grunnlaget vi har for å snakke om Den hellige ånd som en person.

Det bør først sies at Den hellige ånd, eller Ånden, ikke entydig omtales i personlige kategorier i Det nye testamentet. Pneuma (πνεῦμα) kan bety både Guds ånd, Jesu indre liv og et menneskes psykiske energi.<sup>212</sup> I jødedommen er Guds ånd gjerne en måte å uttrykke Guds nærvær på, og vi må anta at når Paulus vekselvis bruker uttrykkene Guds ånd og Kristi Ånd, uttrykker han Guds og Kristi nærvær.

Likevel finnes det i Det nye testamentet flere steder der Ånden fremstilles som et personlig subjekt. Jesu løfter om Talsmannen (paraklætos/ παρακλήτορας) i Johannes 14-16 er ett eksempel. Det greske ordet παρακλήτορας betyr hjelper, trøster eller advokat, og det er vanskelig å tillegge slike egenskaper en ånd som bare er en energi og ikke et personlig subjekt. Når Jesus advarer mot å spotte Den hellige ånd,<sup>213</sup> er det videre vanskelig å tenke seg at Ånden bare er et symbolsk uttrykk eller et begrep. Også Paulus bruker uttrykk som tilskriver Den hellige ånd personegenskaper: "Ånden roper Abba, Far (Gal. 4,6), Ånden vitner (Rom. 8,16), Ånden hjelper og går i forbønn (Rom 8,26) og Ånden underviser (1. Kor 2,13).<sup>214</sup>

Pneumatologi og kristologi: Johannes Zizioulas slår fast at pneumatologien konstituerer kristologien, slik den også konstituerer kirken.<sup>215</sup> Den hellige ånd er med andre ord en forutsetning for eksistensen av både kirken og Kristus.

Det later til at Jesus helt fra sin fødsel lever i samfunn med Den hellige ånd og med en kristologisk bevissthet gitt ved Den hellige ånd om at han kommer fra Faderen. Ved mange av de viktige øyeblikkene i Jesu liv er Den hellige ånd nærværende: Jesu unnfangelse og dåp er to eksempler. Når Jesus første gang står fram i offentligheten leser han fra profeten Jesaja at "Herrens Ånd er over meg, han har salvet meg til å forkynne et gledesbudskap for fattige".<sup>216</sup> Og da Jesus møtte sine venner etter oppstandelsen videreførte han Den hellige ånd til dem ved å ånde på dem og si: "Ta imot Den Hellige Ånd".<sup>217</sup>

Alle disse eksemplene viser etter mitt syn at Den hellige ånd konstituerer Jesu kristologiske bevissthet. Dessuten viser eksemplene at det ved alle disse "milepælene" i Jesu liv var et trinitarisk mønster og et trinitarisk fellesskap der Faderen gav Sønnen kristologisk og guddommelig autoritet gjennom Den hellige ånd.

I følge Zizioulas konstituerer altså pneumatologien kristologien gjennom håpet om det kommende Guds rike (eskatologien) og i fellesskapet ("communion"). Man kan si at Ånden har som oppgave å manifestere Sønnen i historien, men like mye det motsatte: Å frigjøre Sønnen fra historiens bånd ved å reise han opp fra døden.<sup>218</sup> Slik blir Kristus en eskatologisk person ved Ånden.

---

<sup>212</sup> Jane Shaberg: *The Father, The Son and The Holy Spirit*, New York 1982, s. 5

<sup>213</sup> Mark. 3,29.

<sup>214</sup> Jfr. Boff 2005, s. 35. Dette avsnittet og det foregående bygger på en oppgave skrevet av Dag Kvarstein i faget KMA 308, Kristendom Master, ved Norsk Lærerakademi i 2009.

<sup>215</sup> Zizioulas 2004, s. 139.

<sup>216</sup> Luk. 4,18.

<sup>217</sup> Joh. 20,21-22.

<sup>218</sup> Zizioulas 2004. s. 130.

Den hellige ånd bidrar også til at Kristus blir én kropp med mange lemmer, i verden representert av kirken. Denne Kristi ”korporative” personlighet er umulig å gripe uten Den hellige ånd, poengterer Zizioulas. Derfor har også fellesskapet alltid blitt assosiert med Ånden i den kristne kirke, noe Paulus får fram gjennom uttrykket ”Den hellige ånds samfunn”.<sup>219</sup>

Filioque: Som nevnt står både Jürgen Moltmann og Johannes Zizioulas på det ortodokse standpunktet om at Ånden utgår fra Faderen. Spørsmålet er viktig for vår oppfatning av den interne ”ordningen” mellom de guddommelige personer. Dersom alt utgår fra Faderen alene, også Sønnen og Ånden, er det lett for oss å tenke i en rangordning. Dette får igjen betydning for hvordan vi kan anvende Guds Treenighet og fellesskap som forbilde for et menneskelig fellesskap. Om det er et hierarki mellom Faderen, Sønnen og Ånden, vil det kunne legitimere hierarki både i samfunnslivet, mellom mann og kvinne og i kirken. Om det tvert imot er en gjensidig deltakelse i hverandres liv i kjærlighet, vil likestilling og demokrati kunne være et avbilde, om enn blekt, av Guds Treenighet.

Det viktigste punktet for den østlige og vestlige kirke da de skilte lag i år 1054, på grunn av Filioque-striden, var spørsmålet om Sønnens fulle guddommelighet. Dersom Ånden utgår på lik linje fra både Faderen og Sønnen, er det et argument for at Sønnen er likestilt med Faderen og dermed fullt ut Gud. Hvis Faderen er den eneste kilde for Guds hellige Ånd, kan det lettere stilles spørsmål ved om Sønnen er sann Gud.

Det bibelske materialet er ikke helt entydig her. I Johannes 15,26 sier Jesus: ”Når Talsmannen kommer, han som jeg skal sende dere fra Faderen, sannhetens Ånd som utgår fra Faderen, da skal han vitne om meg.” Jesus synes altså også å ha en aktiv rolle her ved at han ”sender” den Ånden som utgår fra Faderen.<sup>220</sup> Logisk sett er det derfor ikke feil å si at Ånden kommer fra både Faderen og Sønnen. Spørsmålet er om det likevel er Faderen som er den primære kilden og at Sønnen kun er et medium, altså at Ånden utgår fra Faderen *via* Sønnens sendelse.

Slik jeg tolker Moltmann, er dette hans standpunkt. Sønnen har en formidlende rolle når det gjelder Åndens komme til verden. Uttrykket ”Filioque” (”og Sønnen”) som ble føyet til Den opprinnelige greske utgaven av den nikenske trosbekjennelsen, kan i følge Moltmann like gjerne tolkes som ”per Filium” (gjennom Sønnen).<sup>221</sup> Moltmann hevder også at kirkefedrene aldri mente at Sønnen konkurrerer med Faderen når det gjelder det å være opprinnelse for Ånden. Det har aldri vært snakk om at det er to kilder i guddommen, fremholder han.

Moltmann understreker at det er viktig å skille mellom hvordan Treenigheten er blitt konstituert og hvordan det indre livet i Gud er. At Ånden har utgått kun fra Faderen, som i følge Moltmann og den ortodokse lære er Treenighetens kilde, betyr ikke at det er en over- og underordning i Guddommens interne relasjoner. Det er kun en ordning med hensyn til hvordan Guddommen er blitt dannet.

Selv om det er snakk om to samtidige bevegelser (”processions”) ut av Gud, henholdsvis ”genereringen” (eller fødselen) av Sønnen fra Faderen, og Åndens ”utgang” fra Faderen, kan ikke disse to prosessene jevnstilles. Slik jeg her forstår Moltmann er ”utgangen”

---

<sup>219</sup> 2. Kor. 13,13.

<sup>220</sup> Jfr. Joh. 16,7.

<sup>221</sup> Moltmann 1993 B, s. 182. I tilfelle kunne altså denne formuleringen i Nicænum lydd slik: ”Og (jeg tror på) Den Hellige Ånd, som er Herre og gjør levende, som går ut fra Faderen gjennom Sønnen”.

noe som eksklusivt tilhører relasjonen mellom Faderen og Ånden, mens "fødselen" (avlingen) er noe som eksklusivt tilhører relasjonen mellom Faderen og Sønnen. Derfor kan heller ikke Ånden utgå fra både Faderen og Sønnen. Men når Ånden utgår fra Faderen, er Sønnen til stede og i relasjon til Faderen gjennom sitt sønneforhold. Moltmanns konklusjon blir derfor at den nikenske trosbekjennelsen i realiteten innebærer at "Den Hellige Ånd utgår fra Sønnens Fader."<sup>222</sup>

Moltmann ser muligheter til en forsoning mellom Østkirken og Vestkirken i filioque-spørsmålet. Han tror veien til en løsning går gjennom den nære relasjonen der er mellom Faderen og Sønnen. Selv om Ånden utgår fra Faderen, er Sønnen involvert i prosessen.<sup>223</sup>

## **V. Boff om Guds interne relasjoner**

Det kan være nyttig å bringe inn en tredje stemme i denne debatten om de interne forholdene i Guddommen. Leonardo Boff understreker sterkt samtidigheten i opprinnelsen til de tre personene i Treenigheten.<sup>224</sup> Han går ikke som Zizioulas og Moltmann inn på en ortodoks tenkemåte der personene i Gud er avledet av hverandre. Han distanserer seg også klart fra den ortodokse kirke i Filioque-spørsmålet, og er klar på at Ånden utgår fra både Faderen og Sønnen.

Boff understreker at hver person i Guds Treenighet "mottar alt fra de andre to, samtidig som hver person gir alt til de andre to."<sup>225</sup> Et hvert hierarki og en hver underordning mellom de guddommelige personer er derfor utelukket. De tre personene i Guddommen er fra evighet av sammen i et gjensidig deltakende fellesskap, det perichoretiske fellesskap.

Hver person utgår (emerges) dermed fra de to andre, fremholder Boff. Ånden utgår fra både Faderen og Sønnen (filioque), samtidig er det ifølge Boff slik at Sønnen utgår fra, eller avles av, både Faderen og Ånden (spirituque). Selv om Boff ikke skriver direkte at Faderen utgår fra Sønnen og Ånden, må det tolkes slik at han også mener det. Han understreker at alt i Gud må beskrives triadisk, alt er "patreque, filioque og spirituque".<sup>226</sup> Konjunksjonen "que" (og) er alltid til stede når det er snakk om Faderen, Sønnen og Ånden. De er aldri hver for seg eller bare to sammen, men alltid bundet sammen som et treenig fellesskap der de bekrefter og åpenbarer hverandre.

Det er klart at Boff med sin sterke understrekning av likestillingen og samtidigheten mellom Faderen Sønnen og Ånden har et lettere pedagogisk utgangspunkt enn Moltmann for å bruke Guds Treenighet som et paradigme, eller som en prototype, for menneskelige fellesskap uten dominans og undertrykking. Spørsmålet er om Boffs teologi på dette punktet er for mye påvirket av hans antropologiske oppfatning av det ideelle samfunn. Kanskje Moltmann er mer ærlig overfor det bibelske materialet der det fremgår at det er en ordningsforskjell mellom Faderen og Sønnen?<sup>227</sup>

---

<sup>222</sup> Moltmann 1993 B. s. 189.

<sup>223</sup> Moltmann 1993 B, s. 180.

<sup>224</sup> Han siterer for eksempel konsilet i Toledo som uttalte om Faderen, Sønnen og Ånden: "...ingen av dem eksisterte eller utførte noe før de andre, etter de andre eller uten de andre". Boff 2005, s. 144.

<sup>225</sup> Boff, 2005 s. 147.

<sup>226</sup> Ibid. s. 146.

<sup>227</sup> Se for eksempel Joh. 14, 28 og Joh. 5, 30.

## VI. Oppsummering av kapitlet

Jürgen Moltmann er opptatt av å få fram at Faderen, Sønnen og Ånden i følge det bibelske vitnesbyrdet står i likeverdige, men likevel i ulike relasjoner til hverandre. Vestkirkens filioque-standpunkt utdeliggjør denne forskjellen, mener Moltmann. Videre poengterer Moltmann at Faderen, Sønnen og Ånden alle er personer, men de er ikke personer på samme måte.<sup>228</sup> Ved denne nyanserte måten å se relasjonene i Gud på, synes jeg Moltmann får godt fram at det er en levende dynamikk i Guds fellesskap. Relasjonene mellom Faderen, Sønnen og Ånden, er ikke statiske, men frie. Det er et mangfold i Gud som skyldes at Faderen, Sønnen og Ånden alle er unike. Dermed blir de ulike relasjonene dem i mellom også unike og ikke-dupliserbare.

Moltmanns understreking av dynamikken og friheten i gudsrelasjonene, kan være et utgangspunkt for å utlegge Treenigheten som et forbilde: Gode menneskelige relasjoner kan utvikles gjennom at vi gir hverandre rom for å være oss selv. Fordi vi er forskjellige som mennesker blir ikke én god relasjonen en kopi av en annen. Skal man kunne utvikle seg i frihet, må relasjonene mellom ulike mennesker bli forskjellige.

Til tross for mangfoldet og dynamikken i Guds relasjoner, oppsummerer likevel Jürgen Moltmann sitt kapittel om den immanente trinitet ved å peke på gjensidigheten i de indre gudsrelasjonene: Faderen, Sønnen og Ånden eksisterer og lever i hverandre. Og mer enn det: De manifesterer hverandre gjensidig i guddommelig herlighet. De får hverandre til å skinne: *"The persons of the Trinity make one another shine through that glory, mutually and together."*<sup>229</sup>

Zizioulas får fram det samme poenget ved å vise til en felles innsikt for kirkefedre fra øst og vest: *"Over alt hvor Sønnen er, der er også Faderen og Ånden, og over alt hvor Ånden er, der er også Faderen og Sønnen"*.<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> Moltmann 1993 B, s 189.

<sup>229</sup> Ibid s. 176.

<sup>230</sup> Zizioulas 2004, s. 129.

## C. Forholdet mellom Gud i seg selv og Gud i relasjon

Den immanente og den økonomiske trinitet

*Liksom lyset viser oss alt og ikke behøver noe annet lys for å bli sett, slik viser Gud oss alt, men behøver ikke noe lys der vi kan se ham, for han er i sitt vesen lys.*

*Evagrius av Pontos*

### I. Innledning

Det er alltid et filter mellom oss selv om virkeligheten. Det vi gjerne opplever som realiteter, er i virkeligheten vår opplevelse av den, filtrert gjennom våre erfaringer, vårt intellekt og vårt språk. Teologien, som er menneskelige tanker om Gud og Guds ord, kan derfor ikke bli noe annet enn hypoteser om hvordan Gud er. Vi kan derfor ikke si at teologien beskriver hvordan Gud i virkeligheten er. Vi må begrense oss til å si at vi gjennom teologien prøver å danne oss et bilde av hvordan Gud er. I forordet til sin bok "Holy Trinity – Perfect Community" beskriver Leonardo Boff ordenes utilstrekkelighet i møte med Gud, den "uutsigelige": "They become little more than hints and weak arrows pointing toward the mystery that is ever known and yet ever unknown in all human knowing."<sup>231</sup>

En teologi uten dette metaperspektivet står i fare for å undergrave seg selv ved å gjøre Gud til en størrelse som kan fanges mellom bokpermer og i det menneskelige intellekt. I det øyeblikket vi tror vi har lyktes med det, har vi neppe bruk for Gud lenger, annet enn som en bekreftelse for vårt eget ego.

Av uttrykket "Deus semper major" - Gud er alltid større - fremgår det at vi ikke kan vite alt om Gud og relasjonene mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Det vi kan vite noe om, er det som er åpenbart på en historisk måte gjennom Bibelen og andre samtidige historiske kilder, foruten det som er dokumentert gjennom arkeologi og språkvitenskap, for eksempel. De fagteologiske kategoriene "Guds immanens" og "Guds økonomi", termer som betegner henholdsvis Gud i seg selv og Gud i forhold til verden og historien, berører disse problemstillingene. Dersom vi setter likhetstegn mellom Guds åpenbaring gjennom Jesus Kristus i frelseshistorien og Guds evige eksistens i seg selv, reduserer vi da Gud?

Hva vi kan vite om hvordan Gud er, og hvordan Gud relaterer seg til "andre", har selvsagt avgjørende betydning for om vi kan bruke Guds væremåte og sameksistens i sin treenighet som forbilde for vår egen måte å leve på i relasjon på.

### II. Moltmann om Guds immanens og økonomi

Min hovedfigurant Jürgen Moltmann følger i stor grad den berømte "Rahners rule" som går ut på at "den økonomiske trinitet er den immanente trinitet og vice versa".<sup>232</sup> Det betyr at vi utfra den bibelske åpenbaringen om Jesus Kristus også har fått åpenbart hvordan Gud er i seg selv.<sup>233</sup> Når vi skal finne ut hvordan Guds virkelighet er, da må vi starte med Bibelens historie om Jesus Kristus. Moltmann ser hele Jesu liv, og korshendelsen spesielt, som en trinitarisk hendelse. Gjennom den historiske Jesus utfolder Gud så å si sitt indretrinitariske liv. For Moltmann er altså Jesu liv på jorden et uttrykk for Guds Treenighet. Slik jeg tolker Rahners

<sup>231</sup> Boff, Holy Trinity – Perfect Community, s. xiv. Jfr. Johnson s. 200.

<sup>232</sup> Regelen ble lansert av Karl Rahner i 1969.

<sup>233</sup> Jfr. Joh.1,18.

regel og Moltmanns teologi kan vi dermed si at vi har Guds Treenighet som forbilde dersom vi har Jesu liv som forbilde.

Jürgen Moltmann går altså veien om den økonomiske trinitet for å få innsikt i den immanente trinitet. Moltmann avviser at det finnes to ulike ”treenigheter”, en immanent og en økonomisk. Gud er den samme i seg selv og i sin ”frelsende åpenbaring”.<sup>234</sup>

Moltmann er blitt kritisert for at han begrenser Guds frihet ved nærmest å sette likhetstegn mellom Guds indretrinitariske liv og Jesu liv. Dermed kan man hevde at han innskrenker Gud til historien og til verden. I følge Richard Bauckham er konsekvensen av Moltmanns teologi at historien om Jesus og Den hellige ånd utgjør selve treenighetslæren i sin teologiske tolkning.<sup>235</sup> Jesu historie og Den hellige ånds historie er ikke bare en del av Guds historie, men deres historier konstituerer den evige Guds historie. Dermed synes det som om Moltmann opphever skillet mellom det interne og det eksterne i Gud.<sup>236</sup>

Dette bekrefter for så vidt Moltmann selv.<sup>237</sup> Det han vil oppheve er ikke at vi bruker begrepene Guds immanens og Guds økonomi, men han vil oppheve det han opplever som et kunstig skille mellom dem. Den tradisjonelle grenseoppgangen plasserer Jesu korsdød kun i Guds frelsesøkonomi og dermed utenfor Guds immanente trinitet. For Moltmann, som tolker Jesu korsdød som en trinitarisk hendelse, og som forstår Guds Treenighet gjennom korsets teologi, er det feil å sette et slikt skille.

Det er også feil ifølge Moltmann å se på forholdet mellom den økonomiske og den immanente treenighet som enveis-kommunikasjon fra Guds essens til Guds manifestasjon i verden. Tvert imot må poenget med de to begrepene være at det er en samhandling og et gjensidig forhold mellom de to gudssfærene: Guds forhold til verden har en effekt på hvordan Gud er i seg selv. Guds relasjonen til verden har en ”retroaktiv” effekt på de interne relasjonene i Gud.<sup>238</sup> Lidelsen og smerten på korset får avgjørende betydning for det indre livet i den treenige Gud ”fra evighet til evighet”, poengterer han.<sup>239</sup> Og vi må legge til at Gud slik han er i seg selv viser noe av sitt sanne vesen ved måten han åpenbarer seg på i verden gjennom inkarnasjonen. At Gud bøyer seg ned og tar del i menneskers kår, forteller oss altså noe om Guds innerste vesen. At Gud søker fellesskap med mennesker sier noe om Gud som et fellesskap.

Gjennom å understreke Golgata-hendelsen sterkt som utgangspunkt for all teologi, inkludert treenighetsteologi, gir Moltmann en slags prioritet til Guds økonomi. Men i den eskatologiske fremtid, når Guds rike når sin fullendelse, vil likevel den ”økonomiske trinitet” overskrides av ”den immanente trinitet”, mener Moltmann. Dette skjer når ”alt er i Gud og Gud er i alle”. Det som da er igjen, er ”den evige lovprisningen av Gud og hans herlighet.”<sup>240</sup>

---

<sup>234</sup> Moltmann 1993 B, s. 151.

<sup>235</sup> Richard J. Bauckham: *Theology of Jürgen Moltmann*, Continuum International, 1999, s. 7.

<sup>236</sup> Grenz, s. 85-86.

<sup>237</sup> “I found myself bound to surrender the traditional distinction between the immanent and the economic Trinity”. Moltmann 1993 B, s. 160

<sup>238</sup> Moltmann 1993 B, s. 161.

<sup>239</sup> Ibid.

<sup>240</sup> Moltmann, 1993 B, s. 161,

### III. Boff om Guds immanens og økonomi

Leonardo Boff følger ikke Rahner hele veien når det gjelder den berømte Rahners regel. Boff vil ikke uten videre sette likhetstegn mellom slik Gud er i seg selv og Gud slik han åpenbarer seg i historien. Boff har en lidenskap for apofatisk teologi og er opptatt av at Gud er et skjult mysterium utenfor menneskelig fatteevne: "What the Trinity is in itself is beyond our reach, hidden in unfathomable mystery..."<sup>241</sup> Dermed utgjør ikke den økonomiske trinitet hele den immanente trinitet.

Leonardo Boff mener likevel det er en forbindelse ("correlation") mellom den økonomiske og den immanente trinitet fordi den treenige Gud er åpenbart i historien for menneskene gjennom Kristus og Den Hellige Ånd.<sup>242</sup> Treenigheten som "absolutt og sakramentalt mysterium" overgår likevel den manifestasjon av Gud som har funnet sted i historien og tiden. Det er altså ikke full identitet mellom disse to guddommelige sfærene, slik Rahner og Moltmann synes å hevde.

Boff er redd for at Rahners regel fører til en reduksjonistisk oppfatning av Gud.<sup>243</sup> Han frykter at vi ved å sette likhetstegn mellom den evige Gud og den åpenbarte Gud også setter en strek over forskjellen mellom det evige og det timelige.

Det er en åpenbar spenning mellom Leonardo Boffs paradigmatisk bruk av fellesskapet i den immanente trinitet og det faktum at dette fellesskapet i følge Boff er et mysterium og ganske utilgjengelig for mennesket. Dette kan i første omgang fremstå som overraskende hos en teolog som har som sitt program å finne en sammenheng mellom Guds fellesskap og menneskelig samliv. Boff går likevel ikke av veien for å beskrive fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Gudsfellesskapet er preget av kjærlighet, likeverd, samarbeid og dialog. Han belegger dette bibelsk<sup>244</sup> og også ved å referere til en rekke kirkefedre.<sup>245</sup>

Etter min oppfatning er det et sympatisk trekk ved Leonardo Boffs teologi at han holder fast på Gud som et mysterium.<sup>246</sup> En Gud som fullt ut kan avkodes og avleses gjennom historien, vil etter min mening opphøre å være Gud. Om Gud kan "fanges" med det menneskelige språk og tanke, vil ikke Gud være større enn mennesket, og dermed ikke Gud. Slik kan Boffs standpunkt i dette spørsmålet være et korrektiv til Moltmanns.

At Boff fremhever Gud som et mysterium utenfor menneskelig fatteevne, fritar han også et stykke på vei for anklager om at han tilpasser teologien til sin egen ideologi og til sin oppfatning av det perfekte menneskelige samfunn. Det blir vanskelig å beskyldes Boff for å konstruere teologi utfra menneskelige erfaringer, når han viser en slik ydmykhet overfor Guds mysterium. Etter min oppfatning er denne holdningen hos Boff nettopp uttrykk for en gudstro som går langt utover det å trekke sosialetiske konklusjoner på grunnlag av Bibelen. Jeg oppfatter det slik at Boff forsøker å få et glimt av hvordan det evige gudsfellesskapet lever og pulserer, gjennom studier av Bibelen og kirkefedrene. Det glimtet han får, er det materialet han bruker for å tegne et bilde av det evige fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Så bruker han dette som et forbilde for det menneskelige samfunn.

---

<sup>241</sup> Boff, *The trinity and Society*, s. 215

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> Boff, *Holy Trinity – Perfect Community*, s. 18-27.

<sup>245</sup> Boff, *Trinity and Society*, s. 50-58.

<sup>246</sup> Boff 2005, s.141.



#### **IV. Elisabeth Johnson om Guds immanens og økonomi**

Elisabeth Johnsons feministiske treenighetsteologi fokuserer på at Gud lever i relasjoner, både internt og eksternt. Hun vektlegger likevel tydelig den immanente Gud og den immanente treenighet. Vi er egentlig kunnskapsløse om hvordan du er i seg selv, og Guds innerste vesen er uforståelig.<sup>247</sup>

Kristendommen og jødedommen bekjenner at Gud åpenbarer seg selv i historien gjennom kraftfulle gjerninger og inspirerte ord, poengterer Johnson. Men hun understreker samtidig at det er et alvorlig feilgrep å hevde at dette fjerner den grunnleggende uforståeligheten ("unknowability") ved Gud. Til tider har teologer glemt at Gud er et mysterium og har skapt det inntrykket at Gud nå kan "inspiseres" fordi han er åpenbart. Etter Johnsons mening er det tvert imot. I åpenbaringsens lys ser vi enda klarere at Gud er et mysterium i sin frigjørende kjærlighet. Gud går med oss og velger oss selv om vi ikke har fortjent det, og han går lidelsens vei for oss, skriver Johnson. Til og med i, ja, spesielt i åpenbaringen, forblir Gud "den helt andre" gjennom sitt velsignede nærvær, et nærvær som likevel etterlater ham utilgjengelig for vår forstand. Nettopp derfor er han også Gud, fremholder Johnson.<sup>248</sup>

#### **V. Avslutning av underkapittelet**

Fører så treenighetslæren oss i retning av Guds innerste relasjoner, eller er den når alt kommer til alt bare en formel som sammenfatter Bibelens og de første kristnes erfaring av Gud? Mitt svar på dette må bli at treenighetslæren kan bli mer enn en formel når den gir oss innsikt i at Gud er et fellesskap. Dette fellesskapet kan være et forbilde for alle sanne fellesskap. Det er også et fellesskap hvor mennesket inviteres til å delta. Her kan vi få et glimt av Guds innerste vesen og relasjoner, men vi kan aldri avsløre hvordan Gud i realiteten er. Det finnes en "skjulthet" i Gud, ja, kanskje det aller meste av Guds vesen er skjult. Så kan vi spørre om "den skjulte Gud" er skjult fordi vi som mennesker ikke forstår ham, eller fordi han faktisk skjuler seg for oss.

Likevel kan vi som kristne si at vi vet noe om Gud. Gjennom fortellingen om Jesus Kristus vet vi nok til at troen og etterfølgelsen vokser fram. Gjennom Kristus har vi fått kjennskap til Gud, selv om Gud er uforståelig for oss.

Et annet spørsmål er om vitenskapen er den beste måten å nærme seg treenighetslæren og Guds indre liv på. Jeg tror at Guds Treenighet først åpner seg for mennesker i sin dybde i tilbedelsens perspektiv. Det er først og fremst der vi som mennesker forholder oss til mysteriet – slik Gud er i seg selv. Jürgen Moltmann deler dette synspunktet og sier at Guds evige relasjoner har sitt "Sitz im Leben" nettopp i kirkens tilbedelse.<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> Johnson, s. 105.

<sup>248</sup> Ibid.

<sup>249</sup> Moltmann 1993 B, s. 152.

## d. Forholdet mellom den treenige Gud og verden

*Du bøyer deg ned og gjør meg stor” (Salme 18,36)*

### I. Innledning

I Bibelen fremstilles Gud som opphøyet over verden, samtidig som han gjennom skapelsen og inkarnasjonen i høy grad bøyer seg ned til verden. Gud skaper verden og setter mennesket til å forvalte hele skaperverket. Gud går sammen med sitt paktsfolk Israel gjennom flukt, deportasjon og forfølgelse. I følge Det nye testamentet går Gud så langt inn i menneskenes situasjon at han selv blir et menneske gjennom Jesus Kristus. Han går helt til bunns i menneskenes kår gjennom sin Sønnns lidelse og død på korset.

Det var Jesu liv på jorden og de hendelsene som skjedde i kraftfeltet fra oppstandelsen som treenighetslæren sprang ut fra. Dersom vi skal ha Guds treenige fellesskap som forbilde for menneskelig samliv, er derfor Jesu liv, lidelse, død og oppstandelse av stor viktighet. Jürgen Moltmann legger mye vekt på dette og setter som nevnt inkarnasjonen og hele Golgatahendelsen inn i et trinitarisk mønster. Jesu korsdød var dermed en trinitarisk hendelse der både Faderen og Sønnen led, og der Gud selv ble berørt av døden.

Kristus fremstilles flere steder i Det nye testamentet som et avbilde av den sanne Gud, og han presenteres som Guds sønn og som en formidler av Guds virkelighet til menneskene: ”Han er den usynlige Guds bilde, den førstefødte som står over alt det skapte”.<sup>250</sup> Samtidig tegnes det et bilde av Jesus som det sanne mennesket, ”han som ikke visste av synd”<sup>251</sup>, men var prøvet i alt.<sup>252</sup>

At Kristus er sann Gud og sant menneske, som den nikenske trosbekjennelsen slår fast, er når alt kommer til alt et trosstandpunkt. Og som nevnt er det min oppfatning at en paradigmatisk tolkning av Kristi liv og budskap, først blir integrert i et menneskes eksistens og virkelighet når den blir opplyst og næret av troen. At Jesus er sant menneske er vesentlig for at vi som mennesker skal kunne identifisere oss med Jesus, og at han er sann Gud, er sentralt for at mennesker i det hele tatt skal tro på Kristus. Hadde han ikke samtidig blitt oppfattet som Gud, men bare som et sant menneske, ville han ikke vært grunnlaget for en levedyktig religion.

Som utelukkende et sant menneske, kunne Jesus vært et av mange etiske forbilder og et ideal, men han kunne ikke vært gjenstand for tro og tilbedelse om han ikke også ble oppfattet og erfart som sann Gud. Dersom Jesu liv og Guds Treenighet skal fungere som forbilder på det eksistensielle og ontologiske plan, er det med andre ord vesentlig at Jesus Kristus oppfattes både som sann Gud og sant menneske.

Utviklingen av treenighetslæren har nær sammenheng med inkarnasjonen. Hos kirkefedrene ble treenighetslæren også lest inn i skapelsesberetningen. Gud forholder seg gjennom Kristus til hele skapningen, i skapelsen og inkarnasjonen. Alt er skapt ved Kristus, og alt kan sammenfattes i ham.<sup>253</sup> Samtidig er det Ånden som gir livspust til skapningen og som sikrer Kristi nærvær også etter himmelfarten.<sup>254</sup> Dermed er det grunnlag for å si at treenighetslæren

<sup>250</sup> Kol. 1,15. Se også 2. Kor 5,21: ”Han er en utstråling av Guds herlighet og bildet av hans vesen”.

<sup>251</sup> 2. Kor 5,21

<sup>252</sup> Hebr. 4,15

<sup>253</sup> Kol. 1,16 og Ef. 1,10.

<sup>254</sup> Se f.eks. Joh. 14, 16-18.

ikke først og fremst er en lære om Gud i seg selv, men om hvordan Gud forholder seg til skapningen. Gud involverer seg med skapningen gjennom Sønnen, som ble sendt av Faderen, og som er nærværende i dag gjennom Ånden.

## II. Inkarnasjonen

Sønnens historie: Jürgen Moltmann starter med "Sønnens historie" i sin treenighetsteologi.<sup>255</sup> Han poengterer at Guds enhet ikke utgjøres av Gud som selvstendig substans eller som subjekt. Med utgangspunkt i Sønnens historie vil han vise at Guds enhet konstitueres av fellesskapet mellom personene.<sup>256</sup> Dette er grunnlaget for Moltmanns treenighetsteologi, som han selv kaller en "sosial trinitetsdoktrine".

I Moltmanns gjennomgang av Sønnens historie, er Faderen og Ånden hele tiden med. Det er ikke slik at Jesus Kristus kun er en egen temporær fremtredelsesform av Gud som så å si har fått stafettpinne av Faderen ved fødselen før den skal gis videre til Ånden etter himmelfarten. I følge Moltmann differensierer Gud seg ikke ved at Gud fremtrer som ett subjekt i ulike modus, men ved at Gud fremtrer som et pluralistisk fellesskap i ulike trinitariske mønstre gjennom historien.

Moltmann knytter her an til de kappadokiske fedre som skilte mellom Faderens, Sønnens og Den hellige ånds rike, men som alle egentlig var uttrykk for det ene Guds rike. Denne fremstillingen korresponderte med ulike perioder og åpenbaringsmåter der Faderen, Sønnen og Ånden fremstod i ulike roller, og der hver periode bar en av de guddommelige personers merke.<sup>257</sup>

Dette bygget middelaldermunken Joachim av Floris på når han delte historien inn i ulike tidsaldre: Faderens og lovens æra, Sønnens og nådens æra og Åndens og frihetens æra.<sup>258</sup> Mens mennesket var Guds tjenere i den første fasen, ble de Guds barn i den andre og til slutt Guds venner i den tredje fasen. Samtidig griper disse tidsaldrene så inn i hverandre at Åndens rike allerede er nærværende i Sønnens rike, slik Sønnens rike allerede er forberedt i Faderens rike, fremholder Joachim.

Med andre ord: Gud er hele tiden et fellesskap og et samarbeid av Fader, Sønn og Ånd, men gjennom frelseshistorien endrer den interne kommunikasjonen mellom personene i Guddommen seg. Kommunikasjonen mellom Faderen, Sønnen og Ånden er meddelelse av liv, i Moltmanns terminologi en formidling av Guds rike. Det er endringer i hvem som er subjektet i de ulike faser. Moltmann deler inn dette mønsteret slik:<sup>259</sup>

---

<sup>255</sup> Moltmann 1993 B s. 19

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> Moltmann 1993 B, s. 203.

<sup>258</sup> Ibid.s. 206.

<sup>259</sup> Moltmann 2003 B, s. 94. Inndelingen av rekkefølgen på de guddommelige personer er Moltmanns, kommentarene til hver fase er min tolkning av Moltmann.

**I Fase 1**, som er inkarnasjonen, er mønsteret slik:

**Fader-Ånd-Sønn.**

Faderen sender Sønnen til jorden og overgir Sønnen til døden og reiser han igjen opp fra de døde	Avsender/ subjekt
Ånden er den "kanalen" Faderen handler gjennom overfor Sønnen, og Ånden binder sammen Faderen og Sønnen i gjensidig kjærlighet og lidelse.	Medium
Sønnen mottar Guds rike og Faderens virkelighet gjennom Ånden	Mottaker

**I Fase 2**, som er Jesu herredømme (lordship) etter oppstandelsen, har mønsteret endret seg, slik:

**Fader, Sønn, Ånd.**

Faderen meddeler Guds rike til Sønnen	Avsender/subjekt
Sønnen har herredømme i Faderens rike	Medium
Ånden realiserer riket som sendes ut via Sønnen	Mottaker

**I Fase 3:** I den siste fasen, som er den eskatologiske fullendelsen, er mønsteret er slik:

**Ånd, Sønn, Fader.**

Ånden ærer Faderen gjennom hele skapningens lovprisning av Sønnen som har frigjort dem gjennom sitt herredømme	Avsender/subjekt
Sønnen gir Gudsriket "tilbake" til Faderen	Medium
Faderen mottar Gudsriket fra Sønnen og æren fra Ånden	Mottaker

Jeg vil her i mer detalj ta for meg den første av disse fasene i Treenighetens historie. Jeg begynner med det som for Moltmann er det viktigste: Korset. Treenighetens sentrum finner Jürgen Moltmann nemlig på Golgata, i korset.<sup>260</sup> Moltmann mener at det i det hele tatt er vanskelig å tenke på Gud på en trinitariske måte, uten å ha korshendelsen for øye.<sup>261</sup>

I korset finner Moltmann også sitt viktigste grunnlag for å si at treenighetslæren har praktiske konsekvenser og ikke bare er en lære basert på teologisk spekulasjon om hvordan Gud er i seg selv (Guds immanens): "The place of the doctrine of the Trinity is not the thinking of thought, but the cross of Jesus".<sup>262</sup> Moltmann finner i Det nye testamentet et samstemt, gjennomgående vitnesbyrd om korset. Det er i korset han finner det mest konsentrerte uttrykk for den guddommelige handling: Faderen tillater Sønnen å ofre seg selv gjennom Ånden.<sup>263</sup>

I inkarnasjonen, og på korset spesielt, kommer det tydelig fram at Guds Treenighet i høyeste grad handler om hvordan Gud fremstår og griper inn i menneskets historie og livsverden. Eller la meg formulere det på en annen måte: Korshendelsen viser at Guds Treenighet handler like så mye om "Gud med oss" som "Gud over oss" eller "Gud i seg selv".

Gjennom korshendelsen blir den kjærlighet og lidelse som Faderen og Sønnen deler, menneskene til del, gjennom Ånden. Jesu død og Faderens medlidelse blir en stedfortredende og medlidende død. Og gjennom Jesu oppstandelse blir mennesker frigjort fra dødskrefter og lidelse, de blir oppreist som mennesker og gitt et evig liv, slik Kristus oppstod legemlig og ble tatt opp igjen i den guddommelige virkelighet i et evig fellesskap med Faderen.

<sup>260</sup> Moltmann, 1993 B, s. 83.

<sup>261</sup> Moltmann, 1993 A, s. 236.

<sup>262</sup> Ibid. s. 240.

<sup>263</sup> Ibid. s. 241. Her refererer Moltmann til et avsnitt i B. Steffens bok "Das Dogma von Kreuz".

Korshendelsen viser med tydelighet at Guds verden og menneskets verden griper inn i hverandre gjennom Jesus Kristus, som var både sann Gud og sant menneske. Kanskje vi da kan si at gjennom inkarnasjonen blir Guds evige "familiehistorie" en del av menneskets tidsbegrensede felleshistorie.

Adskillelse: Jürgen Moltmann mener at det finner sted en adskillelse i Guds enhet på Korset, uttrykt gjennom Jesu egne ord på korset: "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?"<sup>264</sup> I Det nye testamentet det bare på korset at Jesus bruker den formelle betegnelsen "Gud", og ikke det fortrolige "Abba" (Far) som han vanligvis gjør når han ber. Det understreker at dette er et nøddrop langt bortefra, der Sønnen og Faderen er skilt, poengterer Moltmann.

I bønnen i Getsemane bruker Jesus fremdeles "Abba", men bønnen om å få slippe lidelsen og gudsforlattheten blir ikke hørt, noe som også tydeliggjør adskillelsen. Korset der Jesus blir forlatt av Faderen og dør, innebærer at det finner sted en adskillelse i Gud selv ("a division in God himself"). Korset utgjør derfor er en avgrunn av gudsforlatthet ("abyss of godforsakenness").<sup>265</sup>

I Getsemane understrekes gudsforlattheten når Jesus ber: "Ta dette beger fra meg!"<sup>266</sup> "Begeret" som Jesus må tømme, er nettopp det å bli forlatt av Gud, å bli overlatt til seg selv og sin skjebne av sin egen far, mener Moltmann. Faderens skremmende taushet som respons på Sønnens inntrengende bønn er som en "solformørkelse" der Gud selv forsvinner, sier Moltmann med et sitat fra Martin Buber. Moltmann legger til: Dette er opplevelsen av helvete og dom.<sup>267</sup>

I følge Moltmann døde Jesus "gudløs" på korset fordi han var forlatt av sin Gud og sin Far. Men Faderen lider også Jesu død på korset. Faderens smerte korresponderer med Sønnens død. På korset står det indre liv i Gud på spill – det som skjer på Golgata berører de indre dybder i Guddommen, skriver Moltmann.

Faderens og Sønnens gjensidige kjærlighet blir på korset omgjort til Faderens og Sønnens gjensidige smerte. Moltmann sier det slik: "Here the communicating love of the Father turns into infinite pain over the sacrifice of the Son. Here the responding love of the Son becomes infinite suffering over his repulsion and rejection by the Father."<sup>268</sup>

Innebærer så det at Gud ble korsfestet gjennom Jesus, også at Gud døde? Som kjent var det for datidens hellenistiske omverden, umulig å tenke seg en lidende Gud. Moltmann understreker på sin side sterkt at Faderen lider gjennom Jesu lidelse og død. Ja, han sier at Sønnen lider døden, mens Faderen lider Sønnens død.<sup>269</sup> Det er et viktig poeng at både Faderen og Sønnen lider, ikke minst fordi det er vanskelig for lidende mennesker å identifisere seg med en Gud som ikke kan lide eller som ikke er medlidende.<sup>270</sup>

---

<sup>264</sup> Matt. 27,46.

<sup>265</sup> Moltmann 1993 A, s. 246

<sup>266</sup> Luk. 22,42.

<sup>267</sup> Moltmann 1993 B, s. 77.

<sup>268</sup> Ibid. s. 81

<sup>269</sup> Moltmann, 1993 A, s. 243.

<sup>270</sup> Jfr. Hebr. 4,15: "For vi har ikke en øversteprest som ikke kan ha medlidenhet med oss i vår svakhet, men en som er prøvet i alt på samme måte som vi, men uten synd."

Moltmann reserverer seg likevel mot å si at Gud døde på korset. Gud er evig og kan ikke dø. Men på korset skjedde det ”en død i Gud” da Jesus døde – så rystende og skjellsettende var korshendelsen for Gud.<sup>271</sup>

Moltmann fremholder at når Sønnen blir forlatt av Faderen, da lider også Faderen fordi han er adskilt fra sin Sønn. Likevel er Faderen og Sønnen forenet på korset, gjennom en dyp felles vilje til medlidenhet med de lidende og gudsforlatte i verden.<sup>272</sup> Deres felles lidelse og medlidenhet forener dem i én Ånd. Den hellige Ånd utgår så å si fra denne hendelsen mellom Faderen og Sønnen på korset.<sup>273</sup>

Ifølge Moltmanns trinitariske tolkning av korshendelsen utgår altså Ånden fra kjærligheten og lidelsen mellom Faderen og Sønnen og spenner en bro over dødens avgrunn. Ånden åpner dermed opp fremtiden og skaper nytt liv.<sup>274</sup>

Den Ånd som utgår fra korshendelsen eksisterer ikke bare i fellesskapet mellom Faderen og Sønnen, men den samme Ånden fyller hele verden med sitt nærvær. Den rettfærdiggjør den gudløse, fyller den forlatte med kjærlighet og bringer den døde tilbake til livet.<sup>275</sup> Mennesket inkluderes altså på denne måten i Guds fellesskap, også i lidelsens og dødens øyeblikk.

I tråd med Moltmanns panenteistiske gudsoppfattelse, er all menneskelig historie tatt opp i Guds historie. Guds historie slik den kommer til syne i Jesu død på korset, rommer alle dybder og avgrunner i menneskets historie. I tillegg blir menneskets historie også tatt opp i Guds fremtidige historie.<sup>276</sup> Denne siste dimensjonen er for øvrig et svært viktig trekk ved Moltmanns tidlige teologi. Fremtiden, som altså også er Guds fremtid, kommer til menneskene i nåtiden, og gir håp.<sup>277</sup>

Kjærlighet og protest: Moltmann peker på at korsdøden kan ses på som en oppfyllelse av Jesu ord i Bergprekenen om å elske sin fiende. Jesu død var en kjærlighetsgjerning uten forbehold, i en kjærlighetsløs og legalistisk verden. Det var også en død for de gudløse og kjærlighetsløse, for Guds fiender.

Slik Faderen og Sønnen gikk gjennom lidelse og sorg i møte med Gudsforlatthet og smerte på korset, vil mennesker lide og sørge i møte med Guds fiender. Guds kjærlighet kan ikke akseptere en kjærlighetsløs legalisme, men kan heller ikke kommandere noen til kjærlighet. Slik kan for eksempel ikke Guds kjærlighet forby hat og slaveri, men må konfronteres med hatets og slaveriets brutale virkelighet. Kjærligheten har ikke noe annet valg enn å stå ansikt til ansikt med hatet og ondskapen.

Moltmann peker på at Gud på korset tillater seg selv å blir overmannet av ondskapen og dødskreftene. Nettopp ved å overgi seg selv på denne måten, demonstrerer Gud at kjærligheten kan bli møtt med knallhard motstand. Kjærligheten kan bli korsfestet. Men i korsfestelsen blir kjærligheten fullendt ved å bli til kjærlighet for fienden!<sup>278</sup>

---

<sup>271</sup> Moltmann 1993 A, s. 207.

<sup>272</sup> Moltmann 1993 A, s. 82.

<sup>273</sup> Ibid. s. 244.

<sup>274</sup> Ibid. s. 247.

<sup>275</sup> Ibid. s. 244.

<sup>276</sup> Ibid.

<sup>277</sup> Dette tar Moltmann spesielt opp i boka ”Theology of Hope” (1964).

<sup>278</sup> Moltmann 1993 A. s. 248

Dersom Moltmann hadde stoppet her, ville hans lære fort kunne blitt et forbilde for en slags teologisk defaultisme:<sup>279</sup> Som Kristi etterfølgere skal vi lide med de lidende og finne oss i forfølgelse. Ved å la oss overmanne av ondskaper overvinne vi fienden fordi vi ikke møter fiende med hat, men med lidende kjærlighet. Jeg sier ikke at en slik ydmyk holdning alltid er destruktiv. Likevel er jeg redd for at en passiv og kapitulierende kjærlighet i virkeligheten kan føre til mer smerte og lidelse.<sup>280</sup>

Jeg tror at en paradigmatiske tolkning av Jesu lidelseshistorie som ender opp med å finne seg i ondskap, på egne eller andres vegne, like gjerne kan være et uttrykk for feighet som for ydmyk kjærlighet. Dette synes også Moltmann å være klar over. Han poengterer at smerten og sorgen som oppstår i kjærlighetens møte med ondskaper, må manifesteres i protest og revolt. Den kjærlige Faderens uforbeholdne kjærlighet, som har sin parallell i den elskende Sønnen, skaper i Ånden liknende mønstre av kjærlighet i mennesker, mennesker som protesterer mot ondskap, sier Moltmann.<sup>281</sup>

Når vi skal tolke korshendelsen og anvende den paradigmatiske, er Bibelens budskap om at "Gud er kjærlighet",<sup>282</sup> et fruktbart sted å begynne. At Gud er kjærlighet må bety at det er Guds natur å elske, noe som igjen må bety at hat, likegyldighet, egoisme og urett ikke er av Gud og strider mot Guds natur. Det er derfor "naturlig" for Gud å elske.<sup>283</sup> Kjærligheten er så å si Guds modus og væremåte. Derfor er det også naturlig for Gud å bekjempe, ja å protestere, mot ondskaper. For Gud som er kjærlighet, kan ikke fornekte seg selv.<sup>284</sup> Gud gjør med andre ord opprør mot ondskaper ved å elske med betingelsesløs kjærlighet!

Moltmann snakker om "de lidendes fellesskap", et fellesskap av mennesker ved korset ("people under the cross"). Dette er ifølge Moltmann et åpent inviterende, fellesskap der kirkelige og kulturelle skillelinjer forsvinner.<sup>285</sup> Dette utsagnet av Moltmann er en parallell til det guddommelige, treenige fellesskapet som lider i fellesskap på korset. Slik kan Guds lidende fellesskap være et paradigme for det fellesskapet som kan oppstå mellom lidende mennesker.

Johannes Zizioulas har et ganske annet syn på lidelsen enn Moltmann. Han retter kritikk mot Moltmann og andre som fokuserer mye på "lidelsens metafysikk". Han mener det kan bunne i en redsel blant mange teologer for å bli stemplet som negative til natur og kropp. En slik redsel kan føre til en idealisering av lidelsen, poengterer han.<sup>286</sup>

---

<sup>279</sup> Defaultisme betegnes gjerne som "nederlagstro" eller en selvoppgivende holdning. Begrepet oppstod trolig i Frankrike under 1. verdenskrig og betegnet en holdning som tvilte på at krigen kunne vinnes, og som heller ønsket en snarlig fred, selv om det skulle koste oppofrelse. (Kilde: Store norske leksikon, nettutgaven).

<sup>280</sup> Et litterært vitnesbyrd om dette er Fjodor Dostojevskijs romanfigur Idiolen. Prins Myskin er et elskelig menneske med en naiv barmhjertighet mot sine medmennesker. Han er så snill og elskelig at han blir utnyttet, og hans grenseløse snillhet skaper sjalusi og komplikasjoner. Man kan hevde at Idiolen er en slags Kristus-figur, eller en parodi på en menneskelig Kristus-figur, en Kristus uten autoritet og styrke.

<sup>281</sup> Moltmann 1993 A, s. 248.

<sup>282</sup> 1. Joh. 4,16.

<sup>283</sup> Jfr. Moltmann, 1993 B, s. 107.

<sup>284</sup> Jfr. 2. Tim. 2,13.

<sup>285</sup> Moltmann, 1993 A, s. xii.

<sup>286</sup> Zizioulas 2006, s. 63.

Zizioulas ståsted er at lidelsen, som døden, er en fiende av kjærligheten og livet. Han poengterer at oppstandelsen gjør "lidelsens metafysikk" umulig. Derfor kan han ikke støtte Moltmann og andre når de, etter Zizioulas mening, introduserer en form for "kenotisme" i den treenige Guds interne liv ("the immanent trinity").<sup>287</sup>

Jeg antar at Zizioulas her sikter til Moltmanns sterke poengtering av at Jesus ble fullstendig forlatt av sin Gud og far i dødens øyeblikk. Moltmann går så langt inn i Jesu menneskelige lidelse at man kanskje kan bli i tvil om han mener at Jesus i dødens øyeblikk helt gav avkall på sin guddommelighet.

Kritikken mot Moltmann begrunner Zizioulas ontologisk. Han fremhever at kroppen er ontologisk konstituerende for et menneske. Kroppen er helt essensiell for et menneskes identitet og egenart. Mennesket kan ikke flykte fra kroppen og naturen, det er dømt til å dø og dermed opphøre å eksistere ontologisk. Det er en uoverstigelig konflikt mellom naturen og mennesket som person (hypostasis). Mennesket opphører å eksistere som person når naturen går sin gang. Nettopp derfor har oppstandelsen en så grunnleggende betydning, både som en historisk hendelse, og som en eskatologisk begivenhet for hele menneskeheten, poengterer Zizioulas.<sup>288</sup> Oppstandelsen overviner konflikten mellom natur og person.

At Zizioulas ikke kan gå med på at Gud selv led gjennom Jesu lidelse, kan henge sammen med at han her ikke skiller mellom menneskelig lidelse og guddommelig lidelse. Dersom Gud lider på samme måte som mennesker, har jeg forståelse for at det er vanskelig å harmonere med at Gud er en ganske annen enn oss. Men siden Jesus Kristus var både Gud og menneske, må vi forutsette at han også led i sin guddommelige natur. Han lidelse var altså guddommelig og derfor utenfor vår fatteevne. Dermed kan vi ikke uten videre slutte slik Zizioulas gjør, at Guds lidelse og Jesu Kristi død er uforenlig med Guds liv og Guds ontologi, selv om lidelsen og døden står i motsetning til menneskelivet.<sup>289</sup>

Theodicé: Gjennom Jesu lidelse på korset har "det ondes problem", eller "lidelsens problem", rykket helt inn i Guds treenige "familiekrets". Guds egen virkelighet berøres direkte av det vanskelige spørsmålet om hvordan vi kan tro på en Gud som tillater lidelse og ondskap. Menneskets vondeste erfaringer blir på en brutal måte også en del av Guds erfaringer. Slik blir også Guds smertelige erfaringer gjennom Jesu offerdød et avbilde av menneskelig lidelse. Og i vår egen menneskelige lidelse, finner vi et guddommelig motstykke. Lidelsens problem, "theodicé",<sup>290</sup> utgjør dermed en sammenheng mellom Guds verden og vår verden.

Både jødisk tradisjon og kirkefedrene pekte på at det onde er en straff for synd. Selv om det kan være en sammenheng mellom synd og lidelse, er dette å redusere det ondes problem, poengterer Jürgen Moltmann.<sup>291</sup> Å forklare lidelsen med synd gir oss ikke svar på det vondeste ved det ondes problem: Tilfeldighetenes grusomme spill og lidelsen til de uskyldige. Vi kan til en viss grad forsone oss med lidelsen om den er selvforskyldt. Vi kan også til dels forstå lidelsen om den er et resultat av ondskap. Da har vi i alle fall en forklaringen på lidelsen. Den uforklarlige og meningsløse lidelsen som rammer barn og uskyldige ofre, kan vi ikke

---

<sup>287</sup> Zizioulas 2006, s. 63.

<sup>288</sup> Ibid. s.

<sup>289</sup> Jfr. Svein Rise: "Korsets orden – om å leve korsteologisk i dag". Tidsskriftet Lære og liv nr. 3/2009, s. 19.

<sup>290</sup> Theodicé betyr "Guds rettferdighet" og refererer til hvordan vi kan forsvare at Gud er rettferdig til tross for all lidelsen i verden. Gottfried Leibniz (1646-1716) regnes som opphavsmannen til begrepet.

<sup>291</sup> Moltmann 1993 B, s. 50.



forsone oss med.

Er det så et mål å forklare lidelsen? Nei, mener Jürgen Moltmann. Det å forklare lidelsen er i seg selv tvilsomt. For idet vi forklarer lidelsen, står vi i fare for å rettferdiggjøre og stadfeste den.<sup>292</sup> Jeg er enig med Moltmann her når det gjelder lidelse som rammer tilfeldig, slik som ulykker og sykdom. Det kan være et overgrep mot mennesker som er rammet en slik lidelse å si at det er en mening med det. I utgangspunktet står vi igjen uten svar og uten mening når slike ting hender.

Om vi ikke kan svare på lidelsens problem, kan vi i lys av korshendelsen etter mitt syn likevel si tre ting som kan gi mening midt i den meningsløse lidelsen:

1. Vi har en Gud som selv har gått gjennom ydmykelse, fornedrelse, lidelse og død som et uskyldig offer.
2. Vi har en Gud som lider med oss.
3. Vi har et håp om at all lidelse en dag skal ta slutt og at ”Gud vil tørke bort hver tåre”.<sup>293</sup>

Guds medlidenhet gjennom medlidelsen og håpet om et nytt liv er de eneste svarene den kristne troen kan gi i møte med ”livets åpne sår”.<sup>294</sup>

Kenose – å gi avkall på sitt eget: I følge Jürgen Moltmann er det Faderen som sender Sønnen til verden og overgir ham til lidelse og død. Ved Åndens kraft tar Sønnen på seg lidelsen og går lydlig og frivillig i døden. For å betegne denne overgivelsen, eller utleveringen, brukes verbet ”paradidomi” (παράδιδωμι) i evangeliene.<sup>295</sup> Verbet kan i tillegg til ”å overgi” bety ”å kaste ut” eller ”å forråde”. Paulus understreket denne overgivelsen ved å si at Kristus ble ”gjort til synd for oss”, eller at ”han kom under forbannelse for vår skyld”.<sup>296</sup> Det er meget sterke ord når det gjelder et far-sønn forhold!

Paulus skriver at det ikke bare var Faderen som overgav Sønnen til døden, Sønnen overgav også seg selv til døden.<sup>297</sup> Det kommer dermed fram at Jesus gikk frivillig i døden. Det var en lydighetshandling i forhold til Faderen, og ikke en handling han var tvunget til.

Dette uttrykkes slik i Filipperne 2,7: *Han gav avkall på sitt eget, tok på seg en tjeners skikkelse og var mennesker lik. I sin ferd var han som et menneske, han fornedret seg selv og ble lydlig til døden, ja, korssets død.*<sup>298</sup>

Uttrykket ”gav avkall på sitt eget” (gresk: εαυτον εκενωσεν) har dannet grunnlaget for store teologiske diskusjoner om det omstridte begrepet ”kenosis” (κενόσις).<sup>299</sup> Etymologisk betyr ordet ”selvuttømming”. Det uttrykker trolig at Jesus gav avkall på den ”herligheten”, eller den spesielle stilling, han hadde hos Faderen for å kunne dele menneskenes kår og bli sant menneske.

---

<sup>292</sup> Ibid. s. 52.

<sup>293</sup> Åp. 21,4.

<sup>294</sup> ”The open wound of life”, se Moltmann 1993 B, s. 49

<sup>295</sup> Se f. eks. Mark. 14,10, Mark. 14,41.

<sup>296</sup> Se 2. Kor. 5,21 og Gal. 3,13.

<sup>297</sup> Gal. 2,20.

<sup>298</sup> Jfr. Hebr. 2,7: ”En kort tid har du stilt ham lavere enn engler”.

<sup>299</sup> Kenosis er et subsantiv laget av verbet κενωω (εκενωσεν er en fortidsform, aorist) som oversettes med å gi avkall på makt, å gi opp eller legge til side det man besitter.

I vår sammenheng er det sentralt hva dette innebærer for treenighetsteologien. Betyr dette at Kristus midlertidig gav avkall på den posisjonen han hadde som guddommelig person ved Faderens side, eller betyr det rett og slett at Jesus ikke var guddommelig når han vandret rundt på jorden? Eller kanskje det bare betyr at Kristi guddommelige natur måtte nedtones for at hans menneskelige natur skulle bli tydelig?

Bekjennesskriftene vitner med basis i Bibelen om at Jesus Kristus var både sann Gud og sant menneske, og at begge disse naturer var en integrert del av Kristi person.<sup>300</sup> Nestorius (400-tallet) hevdet at Kristus var to personer, en guddommelig og en menneskelig. Dette ble fordømt som vranglære av kirkemøtet i Kalkedon i 451 og uttrykkes i Den athanasianske trosbekjennelse slik: ”Men enda han er Gud og menneske, er han likevel ikke to, men én Kristus”. Nestorius fant det, som sin hellenistiske samtid, umulig å gå med på at Gud kunne lide og dø.<sup>301</sup> Han løste problemet med å hevde at det kun var Kristus som ”menneskelig person” som døde på korset. Den teologiske konsekvensen av dette er at hele forsoningslæren og den kristne oppfattelse av frelsen kommer i fare.

En mulig tolkning av utsagnet i Filipperne 2 kan være slik: Kristus gav som inkarnert Gud avkall på en side ved det å være guddommelig, nemlig å være i det evige. Det betyr ikke, som de såkalte doketistene i oldkirken hevdet, at det bare virket som om han var et menneske. Han var et sant menneske i tid og rom, han levde som et menneske og han led og døde som et menneske. Det betyr heller ikke som tilhengerne av en radikal kenosis-teologi vil kunne hevde, at Jesus kun var et menneske mens han vandret rundt på jorden. Hans liv på jorden vitner om at han også var Gud ved at han tilgav synder og reiste mennesker opp fra døden. Utfra en slik tolkning kan kenosen heller ikke brukes som et argument mot at Jesus var guddommelig, men kun et enestående menneske, slik Arius hevdet.

Både nestorianismen, doketismen og arianismen har problemer med å kombinere at Jesus var Gud og menneske samtidig. Dette henger sammen med et hellenistisk gudsbegrep der Guds allmakt, allvitenskap og allestedsnærværelse var umulig å kombinere med en Gud som gikk helt ned på det menneskelige plan, en Gud som var sammen med horer og syndere og som led og døde. Frukten av stridighetene i oldkirken ble blant annet den nikenske trosbekjennelsen som i nesten 1700 år har vært grunnlaget for læren om Kristus som ”sann Gud av sann Gud, født, ikke skapt, av samme vesen som Faderen”.

Det vi altså ser her, er at ulike teologiske retninger nedigjennom historien har hatt problemer med å takle Kristi mangfold og Guds pluralitet. Man finner det irrasjonelt eller inkonsekvent at Kristus er sann Gud og sant menneske i én person. Både oldkirkens ulike heretiske teologiske avarter og moderne reduksjonistisk kristologi, der Kristus først og fremst blir en profet og en morallærer, sliter med dette. Det samme gjør opplysningstidens deistiske teologi som betoner Gud som en fjern skaper som ikke griper inn i menneskets verden. Alle disse retningene underkjenner betydningen av inkarnasjonen. Kristi person blir enten et uttrykk for Guds natur eller for potensialet i den menneskelige natur. Kristus blir ikke det historiske møtetpunktet der menneskets livsverden og Guds virkelighet møtes i én og samme person.

---

<sup>300</sup> Noen eksempler på bibelsteder som bevitner Jesu Guddom: Mark. 2,1-12, Luk. 7, 48-50, Joh. 1.1 f.f., Mark. 14,61 f., Luk. 22, 67 f.f.).

<sup>301</sup> Moltmann 1993 A, s. X (forord).

En Kristus som enten bare er et enestående menneske, eller en guddommelig person i menneskeskikkelse, kan ikke forløse og frelse mennesket ved å forene og forsonne det guddommelige og menneskelige. Uten at Kristus er både Gud og menneske i samme person, mister Han også mye av sin kraft til å kalle mennesker til å leve med Kristus som forbilde.

Å ha Kristus som forbilde, er nettopp hovedmotivet i den nevnte teksten i Filipperne 2. Slik Kristus var ydmyk og lydig, og gav avkall på noen av sine guddommelige "privilegier" ved å bli et menneske, slik skal også menneskene vise ydmykhet. Utfra sammenhengen synes det klart at Paulus' viktigste anliggende i denne teksten ikke er å slå fast noe om Kristi to naturer, men å oppfordre til etterfølgelse og disippelskap: "Vis det samme sinnelag som Kristus Jesus", oppfordrer han. Dette sinnelaget innebærer: Å ikke gjøre noe av selvhevdelse og tom ærgjerrighet, å være ydmyk og å sette andre høyere enn en selv (v. 3). Og videre: Å ikke bare tenke på eget beste, men på de andres (v. 4). Alt dette representerte Kristus da han "fornedret seg selv og ble lydig til døden" (v. 8).

Filipperne 2 sier også noe om fellesskap og trekker paralleller mellom Guds fellesskap og menneskers fellesskap. Slik Kristus var lydig og ydmyk i forhold til Gud, slik skal også de kristne vise ydmykhet overfor hverandre, til fellesskapets beste. Videre poengterer Paulus: "Vis enighet, stå sammen i kjærlighet, vær ett i sjel og sinn" (v.2). Sett i lys av øvrig bibelsk materiale, ikke minst johanneisk teologi, er det nærliggende å hevde at den enigheten, kjærligheten og enheten som Paulus snakker om her, har sitt forbilde i enigheten, kjærligheten og enheten mellom Faderen og Sønnen, formidlet til menneskene gjennom Ånden.<sup>302</sup>

Kenotisk etikk: Vi kan derfor si at disse versene i Filipperne 2 tar til orde for det jeg vil kalle en "kenotisk etikk". Med det mener jeg en etikk der idealet er at man i kjærlighetens navn skal være villig til å gi avkall på seg selv ved å ha Kristi selvoppofrelse og "selvuttømming" som forbilde. En slik paradigmatiske utlegning av Jesus liv og offerdød kan gi en tilleggsdimensjon til det kristne evangelium.

Perichoretisk kenose: Det teologiske begrepet perichorese har også sammenheng med kenosen, med selvoppofrelse og ydmykhet. I Guds perichoretiske fellesskap, der alle lever for hverandre og i hverandre, er selvoppofrelsen og hengivenheten en forutsetning. Det å gi avkall på seg selv (kenose), og i stedet gi seg hen til det som gjør fellesskapet levende og dynamisk, er verdier i Guds indre liv som har paradigmatiske verdi for menneskelige fellesskap. At Kristus tok på seg en tjeners skikkelse og var lydig til døden, tolker jeg også som et uttrykk for det perichoretiske fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Lydighet og lydhørhet for fellesskapets beste, samt tjenestevillighet overfor vår neste, er verdier som har sitt forbilde i Treenigheten.

At lydighet i menneskelige sammenhenger ofte betyr "blind lydighet" mot en undertrykkende autoritet, og ofte er tuftet på frykt og brutalitet, gjør det ikke uproblematisk å trekke fram lydighet som en verdifull holdning eller verdi. I kjølvannet av "lydighetens historie" flyter det mye blod og mange havarerte menneskeskjebner. Kravet om lydighet har ført til totalitære regimer og meningsløse kriger. Lydighet i destruktive og voldelige avhengighetsforhold har ingenting med den lydigheten som finnes mellom Faderen og Sønnen å gjøre. Til grunn for Sønnens lydighet mot Faderen, ligger ikke frykten og maktmisbruket, men kjærligheten og

---

<sup>302</sup> Joh. 17. 21 er ett eksempel.

viljen til å gjøre det gode. Sønnens lydighet er en fri kjærlighetshandling som innebærer både lidelse, død og adskillelse, men som fører til frihet, liv og fellesskap.

Likevel er det slik at vi gjennom perichoresens kenotiske konnotasjoner får fram at gudsfellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden, ikke bare handler om likestilling eller sideordning, men også om innordning og lydighet til beste for fellesskapet. Faderen, Sønnen og Ånden er like viktige i skapelsen og inkarnasjonen. Uten alles medvirkning kunne ikke Gud ha blitt åpenbart for verden. Men de har ulike roller og står i skiftende relasjoner til hverandre og er gjensidig avhengig av hverandre. I inkarnasjonen tok Kristus på seg ”en tjeners skikkelse” og han ble ”lydig til døden”. Det er begreper som uttrykker en form for innordning under Faderens vilje.

Johannes Zizioulas peker ut ”den kenotiske vei” som den rette måten å tilnærme seg ”den andre” på, enten det er ens neste eller Gud.<sup>303</sup> Dette ser han i lys av korshendelsen: Om vi ikke ofrer vår egen vilje og innordner den under ”den andres” vilje, kan vi ikke reflektere fellesskapet og annerledesheten vi finner i den treenige Gud, understreker han. Dersom vi som mennesker og kirke skal være ”Guds bilder”, må vi bruke Jesu holdning i Getsemane som forbilde: ”Abba, Far! Alt er mulig for deg. Ta dette beger fra meg! Men ikke som jeg vil, bare som du vil.”<sup>304</sup>

Vi kan gjerne si at en slik ”kenotisk etikk” springer ut fra selve inkarnasjonen. At Gud ble menneske i kjøtt og blod, innebar at den opphøyde Gud bøyde seg ned for å løfte skapningen opp. Denne oppofrelsen og nedbøyelsen, som betydde at Guds Sønn gikk i døden for å gi mennesker livet, er en inkarnatorisk trinitarisk bevegelse. Det er en bevegelse i Gud der Gud går ut av seg selv og blir menneske: Gud deler menneskenes kår ved at Faderen sender sin Sønn til jorden i Åndens solidaritet.

Denne inkarnatoriske bevegelsen i den treenige Gud, som er sprunget ut av kjærlighet, kan bli et forbilde for menneskelig fellesskap og kjærlighet. Det er en kjærlighet som er tålmodig, som utholder alt, tåler alt og ikke søker sitt eget.<sup>305</sup> Den kjærlighetens bevegelse som inkarnasjonen rommer, er et forbilde for selv å la seg bevege, både følelsesmessig og rent fysisk, i møte med medmennesker. Denne paradigmatisk dimensjonen ved inkarnasjonen har ikke minst frigjøringssteologien tatt inn over seg ved å la seg bevege til å gå ned til, stå sammen med og lide med lidende og undertrykte mennesker. Ja, det finnes også eksempler på at mennesker har gått i døden for de lidende.<sup>306</sup>

Kenose og Shekinah: I inkarnasjonen gir Kristus ”avkall på sitt eget”, han ”fornedrer seg” og er ”lydig til døden. En liknende lidenskap og ydmykelse finner vi i det hebraiske begrepet ”Shekinah” som egentlig betyr ”å bo hos”. Moltmann fremhever den jødiske teologen Abraham Heschel (1907-1972) og hans tolkning av Shekinah-begrepet. Heschel avviser at Gud er en fjern Gud som ikke lar seg påvirke av menneskenes virkelighet. Han mener at den gammeltestamentlige Gud går ut av seg selv gjennom sin lidenskap og blir en

---

<sup>303</sup> Zizioulas 2006, s. 6.

<sup>304</sup> Mark. 14,36.

<sup>305</sup> Jfr. 1. Kor. 13, 4 ff

<sup>306</sup> Erkebiskop i El Salvador, Oscar Romero, ble 24. mars 1980 brutalt myrdet av de USA-støttede dødsskvadronene tilknyttet regjeringspartiet. Han ble martyr etter mange års kamp for de fattige og undertrykkede.

partner med sitt paktsfolk Israel. Dette gjør Gud av fri vilje og i sin kjærlighet. Gud regjerer i himmelen, men bor samtidig blant enker og farløse.<sup>307</sup> Gud lider med Israel og er nærværende gjennom sin "Shekinah".<sup>308</sup>

Når Moltmann skal forklare inkarnasjonen eller Guds "Shekinah"<sup>309</sup> tar han utgangspunkt i Det nye testamentets identifikasjon av Gud med kjærligheten: "Gud er kjærlighet".<sup>310</sup> Skapelsen og inkarnasjonen er et resultat av Guds frie kjærlighetshandlinger. Fordi Gud er kjærlighet må han differensiere seg selv, for kjærligheten kan ikke fullendes gjennom et ensomt subjekt. Om Gud er kjærlighet er han både elsker, den elskede og kjærligheten selv.<sup>311</sup>

Omvendt kenose – opphøyelse og oppstandelse: På samme måte som Paulus uttrykker at Kristus gav avkall på noe av sin guddommelige posisjon da han ble inkarnert, går det klart fram at denne posisjonen, eller "herligheten" ble gjenvunnet ved Kristi offerdød på korset da han fornedret seg til døden: "Derfor har Gud opphøyet ham og gitt ham navnet over alle navn for at hvert kne skal bøye seg i Jesu navn".<sup>312</sup> I Jesu yppersteprestelige bønn finner vi det samme motivet: "Jeg har forherliget deg på jorden da jeg fullførte den gjerning du gav meg å gjøre. Og nå ber jeg at du, Far, vil gi meg den herlighet som jeg hadde hos deg før verden ble til."

Jesus ber om at den enheten som finnes mellom Faderen og Sønnen skal være et forbilde for enhet også mellom de troende: "Jeg ber at de alle må være ett, likesom du, Far, er i meg og jeg i deg".<sup>313</sup> Men han går enda lengre. Enheten mellom Faderen og Sønnen skal ikke bare ha en paradigmatisk funksjon, men skal også bringe de troende inn i det guddommelige fellesskapet: "Slik skal også de være i oss". Denne deltakelsen i gudsfellesskapet, eller i Treenigheten om man vil, uttrykkes slik: "Jeg har gitt dem den herlighet du har gitt meg for at de skal være ett, likesom vi er ett: jeg i dem og du i meg, så de helt og fullt kan være ett".<sup>314</sup>

Kanskje vi på bakgrunn av kenosen og det jeg her kaller "den omvendte kenose", kan uttrykke Jesu "nedbøyelse" og opphøyelse slik: Slik som Jesu lidelse og død var en stedfortredende lidelse og død for menneskene, slik var Jesu oppstandelse og "herliggjørelse" en stedfortredende oppstandelse og herliggjørelse for menneskene. Det gamle mennesket er "korsfestet med Kristus"<sup>315</sup> og det nye mennesket er oppstått til evig liv med Kristus. Og vi kan legge til: Til evig samfunn med Den treenige Gud. Dette er i Det nye testamentet sentrale elementer ved selve frelsen: "Har vi vokst sammen med Kristus i en død som er lik hans, skal vi også være ett med ham i en oppstandelse som er lik hans, skriver Paulus."<sup>316</sup>

Slik jeg ser det, må frelsen inneholde både kenose og "omvendt kenose" for å uttrykke det bibelske innholdet av frelse. Dersom frelsen kun handler om Jesu lidelse og død, vil seieren over dødskreftene og håpet om evig liv, kunne komme i bakgrunnen. En rendyrket kenotisk

---

<sup>307</sup> Jfr. f.eks. 5. Mos. 10,18.

<sup>308</sup> Moltmann 1993 B, s. 25 ff.

<sup>309</sup> Moltmann 1993 B, s. 25 ff.

<sup>310</sup> 1. Joh. 4,16.

<sup>311</sup> Dette er en triade med Augustin som opprinnelse.

<sup>312</sup> Fil. 2,9.

<sup>313</sup> Joh. 17, 21.

<sup>314</sup> Joh. 17.22-23

<sup>315</sup> Gal. 2,20

<sup>316</sup> Se Rom. 6, 5.

teologi står også i fare for å dyrke tesen om Jesus som ”sant menneske” på bekostning av tesen om Jesus som ”sann Gud”. En slik teologi kan ganske sikkert fungere paradigmatisk og inspirere mennesker til selv å ”gi avkall på sitt eget” for å hjelpe andre. Den kan også gi trøst ved å betone at Jesus har gått gjennom lidelse og død når lidelsen og døden truer en selv eller ens nærmeste.

Men kan en slik kenotisk teologi som kun fokuserer på Jesu lidelse og død, gjøre død til liv? Kan den gi seier over døden? Neppe. En teologi som tar både Jesu kenose og omvendte kenose på alvor, kan derimot få fram at Kristus bøyer seg ned for å løfte mennesket opp. En teologi som våger i gå ned i den dypeste menneskelige fortvilelse og samtidig retter blikket mot det opphøyde guddommelige, kan gi håp og liv.

Fra den troendes perspektiv, og fra Bibelens synspunkt, er derfor korshendelsen ikke bare ”Jesu korsdød”, men ”Den oppstandnes korsdød”. Likeledes er oppstandelsen ”den korsfestedes oppstandelse.”<sup>317</sup>

Jürgen Moltmann bruker mye plass på beskrive forholdet mellom Jesu korsdød og Jesu oppstandelse. Han skriver at oppstandelsen konstituerer eller bekrefter Jesu eskatologiske status. Og det er bare i lyset av oppstandelsen at Jesu død får en unik, frelsende betydning. På denne måten ”kvalifiserer” oppstandelsen den korsfestede som frelser.<sup>318</sup> Oppstandelsen overskygger ikke korset på en slik måte at det tar kraften bort fra korset eller ”evakuerer” korset. Tvert imot konstituerer oppstandelsen korshendelsen som en frelseshandling.

Moltmann er også opptatt av å distansere seg fra en moderne historisk teologi som isolerer korshendelsen fra oppstandelsen ved å skille strengt mellom den historiske Jesus fra Nasaret og den eskatologiske Jesus Kristus. Man kan ikke dele fortellingen om Jesus Kristus opp i ”jesuologi” og kristologi, understreker Moltmann.<sup>319</sup> Det er i følge Moltmann en fatal feil å si at det bare er ”jesuologien” som kan knyttes til historien og være et forbilde for mennesker, mens kristologien ikke har noe med historien å gjøre, men kun tilhører kirkens og troens domene.

Dette har også betydning for denne avhandlingens hovedtema. Vårt forbilde er ikke bare den historiske Jesus, men personen Jesus Kristus, som ble født inn i verden som Gud og menneske, som levde et liv i tjeneste for andre, som led, døde og oppstod. Paulus sier det slik: ”For likesom vi har båret den jordiskes bilde, skal vi også bære den himmelskes bilde.”<sup>320</sup>

Det er heller ikke slik at oppstandelsen bare en tolkning av Jesu historiske liv og død.<sup>321</sup> Det er i følge Moltmann ubibelsk å hevde at det er den historiske Jesus som dør og troens Kristus som står opp. I stedet poengterer Moltmann at både i døden og oppstandelsen er det snakk om den samme personen, Jesus Kristus, og hans unike historie: ”The risen Christ *is* the historical og crucified Jesus, and vice versa.”<sup>322</sup> Den oppstandne Kristus og den historiske Jesus må altså ses i lys av hverandre og tolkes i en hermeneutisk sirkel.

---

<sup>317</sup> I Moltmanns bok ”Theology of hope” er dette perspektivet, mens han i boka ”The crucified god” kan sies å ha det førstnevnte perspektivet. Se Moltmann, 1993 A, s. 5.

<sup>318</sup> Moltmann 1993 A, s. 182

<sup>319</sup> Ibid. s. 112f.

<sup>320</sup> 1. Kor. 15,49.

<sup>321</sup> Moltmann 1993 B, s. 161

<sup>322</sup> Ibid. s. 160.

Oppstandelsen peker bakover til korsdøden, og vi ser korset i lys av oppstandelsen. Samtidig peker oppstandelsen fremover så vi ser oppstandelsen i lys av en ny fremtid, en ny skapelse og en ny rettferdighet, skriver Moltmann.<sup>323</sup> Jesu oppstandelse er en forutsigelse av, og et bilde på, alle de døde oppstandelse og den universelle rettferdigheten som skal etableres gjennom dommen over rettferdige og urettferdige, understreker han.<sup>324</sup>

### III. Skapelsen som trinitarisk hendelse

I Guds bilde: Bibelens første blad forteller at mennesket ble skapt i Guds bilde: ”La oss skape mennesker i vårt bilde, som et avbilde av oss”. Det er diskutert om ordet ”oss” her er et såkalt et ”majestetisk flertall” eller et ”overveielsens flertall”.<sup>325</sup> Kirkefedrene mente at det her er snakk om at den treenige Gud, Faderen, Sønnen og Ånden, skapte i fellesskap. Av dette perspektivet kan vi utlede at mennesket er skapt i den treenige Guds bilde. Faderen initierte skapelsen, men skapte ved Ordet (”Gud sa”) og ”blåste livspust” (åndedrag)<sup>326</sup> inn i menneskets nese ved sin ånde eller Ånd.

Om vi som mennesker er skapt i den treenige Guds bilde, betyr ikke det at vi også er skapt for å leve i fellesskap som likner på, og som er avbilder av, Guds eget fellesskap?

Uansett finner vi det klart uttrykt i Johannes-prologen at Kristus deltok ved skapelsen: ”I begynnelsen var Ordet. (...) Alt er blitt til ved ham.” I Kolosserne følges dette opp: ”For i ham er alt skapt.(...) alt er skapt ved ham og til ham”.<sup>327</sup> Likedan sier Hebreerbrevets forfatter: ”for ved ham [Sønnen] skapte han verden”.<sup>328</sup> Flere nytestamentlige skrifter trekker med andre ord en klar linje mellom skapelsen og Kristus. Sønnen var medskaper og eksisterte fra evighet av sammen med Faderen.

Slik Guds komme til verden gjennom Kristus er en trinitarisk hendelse, er skapelsen også en hendelse der både Faderen, Sønnen og Ånden handler, hevder Moltmann. Et kristent panenteistisk perspektiv tar utgangspunkt i at skapelsen er en frukt av Guds lengsel etter ”sin andre”, en medspiller og en partner som kan respondere. Derfor er mennesket og verden en del av Guds identitet fra evighet av, for alt er i Gud.<sup>329</sup> Augustin er kjent for sin bønn til Gud om at ”vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg”.<sup>330</sup> Kanskje vi også kan snu det andre veien å si at Gud er urolig i sitt hjerte inntil han finner mennesket?

Moltmanns perspektiv er at Guds evige Sønn, Ordet, som var i begynnelsen, og som Gud skapte verden ved, er nært forbundet med Guds relasjon til verden og skapningen. På samme måte som Faderen ønsker å kommunisere seg selv til ”sin annen”, nemlig Sønnen, kommuniserer Gud seg til verden og skapningen, ”den andre”, gjennom Ordet. I relasjon til

---

<sup>323</sup> Moltmann 1993 B, s. 163.

<sup>324</sup> Ibid. s. 177. Se også Ap. gj. 24,15.

<sup>325</sup> Leif M. Michelsen går i sin kommentar til 1. Mosebok inn for den andre tolkningen. (Bibelverket, 1. Mosebok, Luther forlag, 1980, s. 40). Han mener det er mest sannsynlig at det her dreier seg om et ”overveielsens flertall”, en form vi også bruker i norsk: ”La oss nå se hva vi skal gjøre”.

<sup>326</sup> 1. Mos. 2, 7.

<sup>327</sup> Kol. 1,16.

<sup>328</sup> Hebr. 1,2.

<sup>329</sup> Moltmann, 1993 B, s. 106.

<sup>330</sup> Bønnen finnes i innledningen til Augustins ”Confessiones”.

verden er Sønnen derfor Ordet. I relasjon til Faderen er Ordet Sønnen, skriver Moltmann. Faderen ytrer det evige Ordet ved skapelsen, og ånder ut selve Ånden når Ordet ytres.<sup>331</sup>

Den evige relasjonen mellom Faderen og Sønnen er Faderens selvkommuniserende kjærlighet overfor en annen som er lik ham selv, nemlig Sønnen. Denne relasjonen åpner ifølge Moltmann opp for relasjonen til ”den andre”, som er verden og skapningen. Slik jeg tolker Moltmann korresponderer Faderens kjærlighet overfor verden, som uttrykkes gjennom skapelsen, med den evige kjærligheten mellom Faderen og Sønnen. Ja, skapelsen har sin grunn i den evige kjærligheten som Faderen har for Sønnen og er en del av kjærligheten mellom Faderen og Sønnen.<sup>332</sup> Gjennom denne kjærligheten holder Faderen alt oppe ved Sønnen.<sup>333</sup> Og vi kan legge til: Gjennom kjærligheten som stråler ut fra Guds Treenighet skal Gud ”fullføre sin frelsesplan” når tiden er inne ved å ”sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord.”<sup>334</sup>

Guds fortsatte skapelse gjennom kulturen: Kan den treenige Guds skapelse være et paradigme for menneskelivet? Ja, det mener jeg. Dersom vi er skapt i den kreative Guds bilde, betyr jo det at vår kreativitet kan forstås som gjenspeiling av Guds skaperkraft. Ja, vi kan til og med si at Gud fortsetter sin skapelsesprosess når mennesker skaper gjennom bildekunst, litteratur, musikk og ingeniørkunst for eksempel. Samtidig må vi ta forbehold om at ikke alt som mennesker skaper, bygger opp. Menneskelig aktivitet som ødelegger fellesskap og forårsaker ubalanse i skaperverkets økologi, kan tvert imot være destruktiv.

Inkarnasjonen kan ses på som en gjenvinning og en oppvurdering av det skapte. Gjennom Kristus, som var sann Gud og sant menneske, ble de bygget et nytt fellesskap mellom Skaperen og det skapte, på tvers av syndefall og destruksjon. Og da Gud ble en av oss ved å bli menneske, viste han oss sitt ansikt. Den usynlige ble synlig og tok bolig blant oss.

Nettopp inkarnasjonen var bakgrunnen for at det gammeltestamentlige bildeforbudet ble opphevet i oldkirken. Fordi Gud selv ble tegnet for våre øyne, gjennom Guds sanne avbilde, Kristus, kan også vi ha frimodighet til å tegne bilder av Gud, gjennom ord og gjennom kunst. I den ortodokse kirke er dette tatt på alvor gjennom ikonkunsten. De hellige bilder vurderes der som gudsbevis. Jeg vil utvide perspektivet og foreslå at all vår skapende aktivitet som bidrar til det gode, sanne og vakre bør ses på som hellige tegn på at det finnes en Skaper.

#### **IV. ”Den hellige ånds samfunn”**

Det er Den hellige ånd som ifølge kristen tro opprettholder skaperverket og som forbinder Gud med verden. Vi har også merket oss at Augustin forklarte Den hellige ånd som den kjærlighet som binder Faderen og Sønnen sammen. Elisabeth Johnsons teologi tar utgangspunkt i Den hellige ånd. Hun mener at det er Ånden og dens egenskaper som livgiver som først trer fram i menneskers religiøse erfaringer og fellesskap.<sup>335</sup> Ånden som skaper av fellesskap og som formidler er også sentralt i Jesu forkynnelse om ”talsmannen” som skal

---

<sup>331</sup> Som bibelsk støtte for Moltmanns utsagn her kan jeg i tillegg til John. 1,1 nevne 1. Mos. 1,2: ”Guds Ånd svevet over vannet”. 1. Mos. 1,26: ”La oss skape mennesker i vårt bilde, som et avbilde av oss”.

<sup>332</sup> Moltmann 1993 B, s. 59.

<sup>333</sup> Zizioulas 2006, s. 117.

<sup>334</sup> Ef. 1,10.

<sup>335</sup> Johnson s. 121f.



være den som forbinder Jesus med hans etterfølgere når han forlater verden fysisk: ”Jeg lar dere ikke bli igjen som foreldreløse barn. Jeg kommer til dere.”<sup>336</sup>

I følge Paulus’ avslutningshilsen i andre Korinterbrev er det å skape fellesskap et kjennetegn ved Ånden.<sup>337</sup> Uttrykket ”Den hellige ånds samfunn” (koinonia / κοινωνία) viser det.<sup>338</sup> ”Den Hellige Ånds samfunn” (ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος) kan ha flere betydninger utfra grammatikken. Dersom det er en subjektsgenitiv, er det snakk om det fellesskapet som Den Hellige Ånd skaper. Hvis det er en objektsgenitiv, er det heller snakk om et fellesskap *med* Den Hellige Ånd.<sup>339</sup> Den tredje alternativet er at det kan være en predikativ genitiv. Setningen kan da oversettes: ”Den Hellige Ånd som *er* fellesskap.”

Det siste alternativet gir oss den tolkningen at Den Hellige Ånd her er *selve* fellesskapet i menigheten. Dette korresponderer i tilfelle med Augustins synspunkter på Den hellige ånd der Ånden så å si er fellesskapet mellom Faderen og Sønnen. Tekstavsnittet fra 2. Korinterbrev uttrykker uansett at Den hellige ånd er den som konstituerer fellesskapet i menigheten ved å formidle kjærlighetsfellesskapet mellom Faderen og Sønnen videre til menigheten.

## V. Skapelsen og inkarnasjonen i forhold til Guds frihet

Er en Gud som binder seg til skapningen gjennom skapelsen og inkarnasjonen, en fri Gud? Er Gud skaper utfra nødvendighet eller utfra fri vilje? Er Gud frelser fordi han må eller fordi han vil? Disse spørsmålene har blitt stilt nedigjennom kirkehistorien. I den greske kulturkretsen i oldkirken var dette svært viktige spørsmål fordi det generelle synet var at Gud måtte være suveren og upåvirket av det menneskelige for å være Gud. Dette er brakt videre i moderne tid gjennom for eksempel deismen.<sup>340</sup>

Karl Barth hevdet at Gud ikke har bruk for oss. Gud er selvforsynt og er fullt ut salig i seg selv. Når Gud velger å involvere seg med verden gjennom skapelse og inkarnasjon, er det fordi hans godhet så å si flyter over.<sup>341</sup>

Jürgen Moltmann er kritisk til Barths gudsbegrep og spør: Kan Gud virkelig være fornøyd med å være seg selv nok dersom han er kjærlighet? Og han siterer Dionysius Areopagiten: ”Kjærligheten tillater ikke elskereren å hvile i seg selv”.<sup>342</sup> Slik sett trenger Gud verden og mennesket: Om Gud er kjærlighet, da verken kan eller vil han være uten sin elskede, fremholder Moltmann.<sup>343</sup>

Jürgen Moltmann utdyper dette: Om Gud er godhet og kjærlighet, så ligger hans frihet i at han må elske. Hos Gud sammenfaller friheten og nødvendigheten. Moltmann tar utgangspunkt i apostelen Johannes’ korte tese: ”Gud er kjærlighet.” Derfor er det ifølge Moltmann

---

<sup>336</sup> Joh. 14, 15-18.

<sup>337</sup> 2. Kor. 13,13.

<sup>338</sup> Dette er også et moment i Dag Kvarsteins oppgave ”Har treenighetslæren en nytestamentlig kime?”, i emnet KMA 308, NLA, Kristendom master 2009.

<sup>339</sup> Kvalbein og Øystese, s. 117

<sup>340</sup> Deismen oppstod i England rundt år 1800. Dens hovedtese var at Gud hadde skapt verden, men at han siden hadde trukket seg tilbake.

<sup>341</sup> Moltmann 1993 B s. 53.

<sup>342</sup> Ibid. s. 58.

<sup>343</sup> Ibid.

aksiomatisk for Gud å elske, for han kan ikke fornekte seg selv.<sup>344</sup> For Gud er det aksiomatisk å elske i frihet, for han er Gud”, skriver Moltmann.<sup>345</sup>

Guds kjærlighet til menneskene medfører at Gud involverer seg i menneskenes kår gjennom sin shekinah, sin kenose og sin inkarnasjon. Det er en kjærlighet som risikerer og som medfører lidelse. I følge Moltmann er Guds lidelse med verden, på grunn av verden og for verden, de høyeste uttrykk for Guds skapende kjærlighet.<sup>346</sup>

For en teologi som tar utgangspunkt i at Gud er kjærlighet og fellesskap, slik en ekte trinitarisk teologi må gjøre etter mitt syn, kommer skapelsen og inkarnasjonen ikke i konflikt med selve Guds frihet. Tvert imot: Skapelsen og inkarnasjonen kan ses på som Guds fulle virkeliggjørelse av sin kjærlighet og sitt fellesskap. Guds kjærlighet til verden springer ut av den evige kjærligheten mellom Faderen, Sønnen og Ånden, men samtidig blir Guds treenige kjærlighet fullendt når den flyter utover seg selv og fyller alt i alle. Dette skjer gjennom Åndens frihet: ”Hvor Herrens Ånd er, der er frihet”.<sup>347</sup>

For menneskelig samliv må dette bety at frihet ikke er det at vi kan gjøre hva vi vil helt uavhengig av den andre. Vår frihet er at vi kan leve ut vår kjærlighet og vår lengsel etter fellesskap gjennom den andre, uten at vårt selv går i oppløsning. Vår frihet innebærer også at vi risikerer å bli så dypt involvert i den andre at kjærlighet og lidelse blir to sider av samme sak. Slik Kristus frigjorde mennesket til fellesskap med Gud gjennom lidelse, død og oppstandelse, slik blir mennesker frigjort fra seg selv og til fellesskap gjennom å la kjærligheten være veiviseren til den andre. Vi kan si med Paulus: ”Til frihet har Kristus frigjort oss”.<sup>348</sup>

## VI. Gud og mennesker – forskjeller

”Min nåde er nok for deg, for kraften fullendes i svakhet.”<sup>349</sup> Det var beskjeden Paulus fikk fra Herren når han klaget over at han ble plaget av ”en torn i kroppen”. Denne setningen sier mye om forholdet mellom Gud og mennesker i evangelisk perspektiv. Guds kraft og nåde blir demonstrert når mennesket våger å vise sin svakhet. Mennesket trenger Guds nåde for å overkomme sin svakhet, og Gud trenger mennesket for å få bruk for sin styrke. Slik er det et gjensidig forhold mellom styrken og svakheten, mellom Gud og menneske.

At det er en korrelasjon mellom Gud og mennesket er en forutsetning for at vi i det hele tatt skal kunne bruke Guds Treenighet som forbilde og mønster for menneskelig fellesskap. Da er det også viktig å reflektere over hva som *ikke* er likt mellom mennesker og Gud. Jeg vil i utgangspunktet hevde at forskjellene er større enn likhetene. Jeg vil her trekke fram et par eksempler på refleksjon omkring dette hos mine figuranter.

---

<sup>344</sup> 2. Tim 2,13.

<sup>345</sup> Moltmann 1993 B, s. 107.

<sup>346</sup> Ibid. s. 60.

<sup>347</sup> 2. Kor. 3,17.

<sup>348</sup> Gal. 5,1.

<sup>349</sup> 2. Kor. 12,9.

### Kjærlighet for det som er annerledes:

Alt som er kan bare åpenbares gjennom sin motsetning, sa Hippokrates. Anvendt teologisk betyr dette at Gud bare åpenbares i motsetningen til Gud, i gudløsheten og gudsførlattheten, skriver Jürgen Moltmann.<sup>350</sup> I Moltmanns kors-teologiske språk betyr dette at Gud åpenbares på korset gjennom Kristus, han som ble forlatt av Gud. Det innebærer også at Guds nåde åpenbares i syndere og at Guds rettferdighet kommer til syne i de urettferdige og i de som er uten rettigheter.<sup>351</sup>

Denne dialektiske og apofatiske åpenbaringen av Gud kommer sterkt til syne i korsets paradokser. Det innebærer også at Kristus søker samfunn med dem som er annerledes og solidaritet med dem som er blitt fremmedgjort, poengterer Moltmann. Guds kjærlighet er ikke som vanlig vennskap, men en kjærlighet for det som er forskjellig, fremmed og stygt.<sup>352</sup>

Det Moltmann snakker om her, er den kjærligheten som i Det nye testamentet kalles agape (αγάπε), en kjærlighet som gjerne omtales som selvutgivende og ikke krever noe tilbake. Derfor kalles den gjerne guddommelig. Den står i motsetning til den menneskelige kjærligheten, filia (φιλία), som er en kjærlighet til det vakre og det vi kan identifisere oss med.<sup>353</sup> I fortellingen i Johannesevangeliet der Jesus tre ganger spør Peter om han elsker ham, brukes disse to ordene vekselvis. Når Jesus spør, bruker han verbet agapas (αγαπαζ), oversatt til ”elsker” på norsk, men når Peter svarer bruker han filo (φιλω), som er oversatt til ”jeg har deg kjær”.<sup>354</sup>

### Det unike ved Jesu død :

Jesu kors kan ikke reduseres til et eksempel på linje med de kors hans etterfølgere har båret, poengterer Jürgen Moltmann. Når vi bruker ordet ”kors” for å betegne de lidelsene hans etterfølgere går igjennom, referer ordet utelukkende til Kristi kors.<sup>355</sup> Kristi kors er noe unikt og kvalitativt annerledes enn våre kors, for på korset ble Kristus forkastet som Messias og han ble forlatt av Gud Fader, poengterer Moltmann.<sup>356</sup>

Moltmann understreker også at Jesus led og døde alene på en annen måte en hans etterfølgere lider og dør. For martyrene og andre lidende Jesu etterfølgere lider og dør i fellesskap med Kristus, i de lidendes fellesskap som Jesu død har skapt.<sup>357</sup>

Jesu lidelse og død på korset er likevel ikke unik i den forstand at ingen har lidt samme skjebne før. Men jeg vil holde på at Jesu lidelse og død er unik i den forstand at det var en død som omfattet både det menneskelige og guddommelige på en skjellsettende måte. Gud Fader viste sin solidaritet med menneskene ved å ofre sin egen Sønn, og ved å gjøre det, går Faderen selv inn i lidelsen og døden.<sup>358</sup> Selv om vi ikke kan si at Gud dør på korset, kan vi

---

<sup>350</sup> Moltmann 1993 A, s. 27.

<sup>351</sup> Ibid.

<sup>352</sup> Ibid. S. 28.

<sup>353</sup> Det er ikke enighet blant bibeltolkere i at ”agape” er en høyere form for kjærlighet enn ”filia”. Noen bibeltolkere peker imidlertid på at ”agape” er viljens kjærlighet, mens ”filia” er følelsenes kjærlighet. Se Barnabas Lindars: The gospel of John, Oliphants, London, 1972, s. 634.

<sup>354</sup> Joh. 21,15-17.

<sup>355</sup> Moltmann 1993 A, s. 55.

<sup>356</sup> Ibid. s. 63f.

<sup>357</sup> Ibid. s. 56. Jfr. 2. Kor. 4,10.

<sup>358</sup> Jfr. Rom 8,32, Joh. 3,16.

med Moltmann si at ”det skjer en død i Gud” fordi Sønnen som en person i den treenige Gud går i døden.

Det unike ved Jesu død var i tillegg at det var en død til liv.<sup>359</sup> Gjennom sin død tok Jesus på seg verdens lidelse og synd, og i oppstandelsen seiret Jesus over lidelsen, synden og døden. Dette er kvaliteter ved Jesu død som ikke har sin parallell i menneskers død. De paradigmatisk sidene ved Jesu død, hans ydmykhet, selvoppofrelse og solidaritet, kan derimot overføres til menneskers lidelse og død. Det er kanskje dette skillet mellom det unike i Jesu død og de forbilledlige sidene ved hans død, som frigjøringsteologien av og til er uklar om.

### Guddommelig farskap

Johannes Zizioulas understreker at det ikke finnes noen fellesnevner mellom måten Gud er Far på og en menneskelig far. Siden en menneskelig far er født og eksisterer før sin sønn, er en analogi mellom guddommelig og menneskelig farskap umulig, påpeker Zizioulas.<sup>360</sup> I det menneskelige far-sønn-forholdet kommer individualiteten før relasjonen.

Hos Gud er det slik at Faderen og Sønnen er like evige. De fremtrer som personer, som Far og Sønn, nettopp gjennom relasjonen, ja de eksisterer gjennom hverandre. Guds farskap er derfor uforenlig med individualisme, og det blir derfor i følge Zizioulas også meningsløst å snakke om at Fader-begrepet kan legitimere undertrykkelse.<sup>361</sup> Og nettopp fordi forholdet mellom Faderen og Sønnen er uten individualisme, er det umulig å forstå for mennesker, poengterer han.

## **VII. Trinitarisk etikk**

Fra Guds Treenighet og fra Kristi liv som menneskelige og guddommelig fellesskap utgår det en etisk oppfordring til å sette fellesskap foran individualisme. Likedan utfordres vi gjennom Treenigheten og Jesu trinitariske liv til å akseptere den enkelte som unik, men likevel fullverdig deltaker i fellesskapet.

Videre har vi sett at både skapelsen, inkarnasjonen og eskatologien kan motivere til etisk handling. Gøran Bexell og Carl-Henric Grenholm tar i sin bok ”teologisk etik” til orde for at det er fruktbart å se skapelsen ved Faderen, inkarnasjonen ved Sønnen og eskatologien ved Den hellige ånd som inspirasjonskilder for etikken.<sup>362</sup>

Bexell og Grenholm fremholder et skapelsesetikken kan være for optimistisk i forhold til at alle mennesker er skapt med en evne til å finne ut hva som er rett og galt. Tilsvarende kan en isolert ”kristologisk” etikk ha et for pessimistisk menneskesyn ved å fremheve menneskets synd og tilkorkommenhet for sterkt, mener de. En eskatologisk etikk kan på sin side bli for ”eksklusiv kristen”. Som et fjerde alternativ til disse tre etiske retningene, peker de altså på en ”trinitarisk etikk” der de tre første alternativene griper inn i hverandre og belyser hverandre.

Mens skapelsesetikken sier at alle mennesker kan skille mellom rett og galt, balanseres dette av den kristologiske etikkens realisme med hensyn til menneskers egoisme og

---

<sup>359</sup> Jfr. Rom. 6,8. 2. Tim. 2,11, 1. Pet. 2,24.

<sup>360</sup> Zizioulas 2006, s. 122.

<sup>361</sup> Ibid. s. 122-123.

<sup>362</sup> Bexell og Grenholm, Teologisk etik, Verbum, Stockholm, 2005, s. 181ff.

ubarmhjertighet. Dessuten gir Jesu liv og verk en fordypet forståelse av hva et godt menneskelig liv er. Jesus fremstår som det sanne mennesket og som et forbilde for det sant menneskelige.

Gjennom eskatologien og forestillingene om Gud rike som er brutt gjennom ved Kristus, men som ennå ikke er virkeliggjort i sin dybde, kan den kristne etikken få en kritisk funksjon mot det bestående.<sup>363</sup> Guds rike kjennetegnes av rettferdighet, fred, sannhet og et fullkomment fellesskap, verdier som er truet i det menneskelige samfunn. Med dette som målestokk har man et etisk grunnlag for samfunnskritikk. Dessuten gir den eskatologiske etikken en åpenhet mot nye og mer menneskevennlige samfunnsordninger.

Dette interessante forslaget er selvsagt bare ett perspektiv på hva trinitarisk etikk kan innebære. Et annet perspektiv er den synsvinkelen som er mitt hovedgrep i denne avhandlingen, nemlig at det er fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Den hellige ånd, slik det er åpenbart gjennom Jesus Kristus, som er startpunktet for en trinitarisk etikk og for en paradigmatisk tolkning av Treenigheten.

### **VIII. Faren for projeksjon av menneskelig virkelighet**

Mot slutten av dette kapittelet som handler om forholdet mellom den treenige Gud og verden, er det på sin plass å peke på den faren det ligger i at vi projiserer våre menneskelige forestillinger over på Gud. I vår iver etter å beskrive Guds treenig kan vi risikere at det vi egentlig gjør, er å beskrive den ideelle menneskelige virkeligheten. Den britiske teologen Karen Kelby påpeker nettopp dette i en artikkel der Jürgen Moltmanns sosiale treenighetslære er utgangspunktet.<sup>364</sup>

Kelby mener at det generelt er en høy grad av projeksjon i de siste tiårenes sosiale treenighetslære, en retning hun mener Moltmann satte i gang med sin bok "The Trinity and the Kingdom". Dessuten mener hun denne teologiske retningen bedriver teologisk spekulasjon. Hun kritiserer også Moltmann og hans meningsfeller for bruken av begrepet perichorese og mener følgende fremgangsmåte er typisk for den sosiale trinitetsteologien: I utgangspunktet brukes perichorese for å forklare alt som det er vanskelig å forstå i treenighetslæren, spesielt hva det er som utgjør enheten i det guddommelige fellesskapet. Deretter utfylles bildet av Treenigheten med begreper som er lånt fra menneskers egen erfaringer med fellesskap. Til slutt presenteres dette som en spennende ressurs som teologien kan bidra med i samfunnet for øvrig.

Jeg vil legge til at en teologi som styres av ideologi og politisk ståsted, kan bære galt av sted. Det er en fare for den uavhengige og fordomsfrie forskningen som ikke trekker sine konklusjoner før "feltarbeidet" er gjort. Når det er sagt, må all teologi likevel gjøre bruk av menneskelig språk og erfaringer, siden teologiens oppgave er å legge fram hypoteser om en Gud vi egentlig ikke kjenner, og i alle fall ikke forstår. Da kan vi i vår iver etter å få et innblikk i mysteriet, gå et skritt for langt i våre beskrivelser av Gud. Der ligger det en fare.

Uansett mener jeg det er begått verre "teologiske synder" enn å spekulere litt for langt i retning av Guds fellesskap som et samfunn bygd på likeverd. Jeg vil mener at det er verre å

---

<sup>363</sup> Bexell og Grenholm, s. 184.

<sup>364</sup> Karen Kelby: Problems with sosial doctrines of the Trinity, artikkel i tidsskriftet New Blackfriars nov. 2000, s. 432-445.

spekulere fram en maktbegjærlig guddommelig monark for å rettferdiggjøre undertrykkende strukturer i samfunnet.

Jeg er ikke enig i at den sosiale treenighetslæren som har vokst fram de siste tiårene, er bygd på en projeksjon av våre demokratiske ideer på Guds Treenighet. At Gud er et gjensidig fellesskap av unike personer er ikke et moderne påfunn. Perichorese-doktrinen som er så sentral i blant annet Moltmanns teologi, bygger på solid kirkehistorisk og bibelsk grunn. Jeg kan også vise til den athanasianske trosbekjennelsen der det heter at Faderen, Sønnen og Ånden er ”like evige og jevnbyrdige”.

Jeg kan heller ikke være med på at den sosiale treenighetsmodellen bygger på spekulasjon. Tvert imot tar mye av denne teologien sitt utgangspunkt i den åndelige erfaringen av gudsnærvær i våre relasjoner.<sup>365</sup> Moltmanns treenighetslære har dessuten først og fremst Jesu Kristi trinitariske åpenbaring i historien som basis for sin sosiale frigjøringsteologi.

Johannes Zizioulas advarer også mot å projisere vår måte å være personer på over på Gud. Han begrunner det blant annet med at vi er dødelige skapninger. Vi forholder oss heller ikke til hverandre slik Faderen, Sønnen og Ånden er relatert, for Sønnen og Ånden er utgått fra Faderen.<sup>366</sup> I stedet for å overføre menneskelige egenskaper på Gud, bør vi gjøre det motsatte, mener Zizioulas. Vi må åpne opp for at Guds måte å eksistere på, kan åpenbare for oss hva det vil si å være sanne personer.<sup>367</sup>

---

<sup>365</sup> Jfr. Johnson s. 75.

<sup>366</sup> Zizioulas 2006, s. 140.

<sup>367</sup> Ibid. s. 141.

## e. Forholdet mellom Gud og kirken

*Han er hodet for kroppen, som er kirken.* (Kol. 1,18).

### I. Innledning

I de to bøkene jeg har valgt ut av min hovedfigurant Jürgen Moltmann er ikke ekklesiologi et tema i seg selv, i motsetning til hva tilfellet er når det gjelder de to bøkene av Johannes Zizioulas som jeg har sett på. Hovedperspektivet i begge Zizioulas' bøker er fellesskapet i den treenige Gud og dets implikasjoner for antropologi og ontologi. Her får kirken, og nattverden spesielt, en sentral rolle som det fellesskapet der Treenigheten åpenbares og virkeliggjøres.

Moltmann utforsker i "The crucified God" korsteologiens betydning for menneskets psykologiske og politiske frigjøring, men i liten grad for kirkens interne liv. I "The trinity and the Kingdom" berøres kirken imidlertid gjennom Moltmanns kritikk mot en "monoteistisk geistlighet".

Moltmann peker på at pavedømmet og prinsippet "én Gud, én Kristus, én biskop og én kirke" følger et teologisk hierarki bygget på "monarkisk monoteisme".<sup>368</sup> Dette tar den reformerte teologen Moltmann avstand fra. Han mener en slik streng monoteisme med en enerådende monark på toppen, motsier Treenighetens karakter av gjensidig deltakelse og fellesskap i frihet. Treenighetens prinsipper må medføre at kirken blir preget av konsensus fremfor maktutøvelse. I stedet for hierarki må det herske broderskap og søsterskap i Kristi menighet, poengterer Moltmann.<sup>369</sup> Det systemet som best reflekterer dette er i følge Moltmann ikke en episkopal ordning, men en synodisk og presbyteriansk kirkeorden.<sup>370</sup>

### 2. Zizioulas om kirken

For Johannes Zizioulas er kirken den sentrale arena for Guds nærvær.<sup>371</sup> Når han skal beskrive det gjensidige, deltakende og dynamiske fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden, bruker han begrepet "communion". Med dette kirkelig pregede begrepet understreker han at Guds treenige fellesskap her på jorden åpenbarer seg gjennom kirken, som i bibelsk terminologi jo er Kristi kropp.<sup>372</sup> Kirken er en forlengelse av Guds fellesskap, men også et bilde på hvordan Gud eksisterer.<sup>373</sup>

Zizioulas valg av "communion" for å beskrive enheten i Gud og Guds fellesskap med verden, skiller han ut fra mine tre andre figuranter som bruker "perichorese" for å beskrive det samme. Dette illustrerer at Zizioulas i større grad enn de andre figurantene understreker at kirken er det primære stedet for gudsfellesskapets nærvær i verden. Men termen "communion" knytter han fellesskapet og nattverden sammen både begrepsmessig og ontologisk.

---

<sup>368</sup> Moltmann 1993B, s. 200.

<sup>369</sup> Ibid. s. 202.

<sup>370</sup> En kirkeordning som er bygget på kirkemøter og eldsteråd.

<sup>371</sup> Jeg regner med at Zizioulas definisjon av kirken ligger tett opp til Afanasievs tese om at "ethvert sted der nattverden feires, der er kirken", selv om Zizioulas tar sine forbehold når han henviser til Afanasies tese. Se Zizioulas 2004, s. 24f.

<sup>372</sup> Se f.eks. 1. Kor. 12,27.

<sup>373</sup> Zizioulas 2004, s. 15.

Kirkens eksistens og mysterium er dypt grunnfestet i menneskets, verdens og Guds egen eksistens, skriver Zizioulas.<sup>374</sup> Gud er et fellesskap av tre personer som lever og handler i en enhet av gjensidighet og likeverd. Det at de lever i fellesskap (communion), konstituerer dem som personer. Guds treenige fellesskap er altså både et urbilde og en ontologisk forutsetning for alt annet fellesskap, kirken inkludert. Et menneske som er medlem av kirken er et avbilde av Gud, og det eksisterer som Gud selv eksisterer. Dette må ikke forstås i moralske kategorier, som noe mennesket oppnår, poengterer Zizioulas. Det dreier seg ikke om individuell moral, men om en fellesskaps-hendelse ("event of communion") forankret i kirken.<sup>375</sup> Fellesskapet (communion) må være kirkens egentlige væren, og ikke bare være et spørsmål om kirkens velvære, bemerker Zizioulas.<sup>376</sup>

Mens kirken har sin eksistens fra den treenige Gud, er kirken innstiftet av Kristus og opprettholdt ved Den hellige ånd, poengterer Zizioulas. Kirken som fenomen er altså blitt til i en trinitarisk prosess, og derfor er det også naturlig og riktig at kirken fremstår og fungerer som et fellesskap preget av gjensidighet og alles likeverdige deltakelse.

Når det gjelder spørsmålet om kirkeordning, er Zizioulas klar på at kirken som "Treenighetens avbilde" må avvise alle "pyramidiske" strukturer, det vil si en konsentrasjon av makten på toppen der de lokale menighetene fjernstyres av en sentralmakt.<sup>377</sup> I kirken må det herske et likeverd mellom de små og de store enhetene. Det finnes ingen tjeneste i kirken som ikke trenger de andre tjenestene og ingen kirkelige områder som kan klare seg alene uten et samvirke med de andre. Sammen utgjør de fyllden, nåden og kraften i kirken.<sup>378</sup> Det er Kristus selv som er forbildet for kirkens ulike tjenester, han som var både diakon (tjener), apostel, prest, lærer, mester og biskop, fremholder Zizioulas.<sup>379</sup>

Den lokale kirken og den alminnelige (catholic) kirke er gjensidig avhengig av hverandre, etter Zizioulas syn. Dette kirkesynet er noe av bakgrunnen for den ortodokse kirkes kritikk av pavedømmet. Den ortodokse kirke er som kjent organisert gjennom selvstendige nasjonalkirker uten en overnasjonal skikkelse på toppen.

Samtidig uttrykker også Zizioulas bekymring for at dagens ortodokse kirke utvikler seg bort fra dette idealet om likeverd og samvirke mellom kirkens ulike deler.<sup>380</sup> At kirken er "katolsk" er for Zizioulas det samme som at kirken er et fellesskap rotfestet i Kristus. Kirkens katolisitet og enhet er ikke begrunnet i moral, men har sin grunn i at kirken er Kristi kropp.<sup>381</sup> Kirken er ved Den hellige ånd ett i Kristus. Dersom kirken skal åpenbare denne enheten i Kristus, må den stå imot adskillelsens demoniske krefter, understreker Zizioulas.<sup>382</sup>

Johannes Zizioulas understreker at det er Den hellige ånd som opprettholder kirken: Pneumatologien konstituerer ekklesiologien. Samtidig henger nattverdsfellesskapet nøye sammen med kirkens eksistens. Slik de som deltok i det eukaristiske fellesskapet spiste av det

---

<sup>374</sup> Zizioulas 2004, s. 15.

<sup>375</sup> Ibid.

<sup>376</sup> Zizioulas 2004, s. 141.

<sup>377</sup> Zizioulas 2004, s. 139.

<sup>378</sup> Ibid.

<sup>379</sup> Ibid. s. 163. Se Rom. 15,8, Heb. 3,1, Heb. 5,6, Matt. 23,8, 1. Pet. 2,25.

<sup>380</sup> Zizioulas 2004, s. 141.

<sup>381</sup> Ibid. s. 158.

<sup>382</sup> Ibid. s. 162.



samme brødet, slik var de også en del av det samme Kristi legeme og tilhørte den samme kirke.

I de første århundrene etter Kristus er det slik at de lokale nattverdsfellesskapene er selve definisjonen på kirken. Hos Paulus kalles endog den lokale kirke for "hele kirken".<sup>383</sup> Den lokale kirken og den alminnelige kirken er to sider av samme sak. I følge Zizioulas var "den alminnelige kirke" (the catholic church) i urkirken ensbetydende med helheten og fyllden av Kristi legeme som de kristne fikk del i gjennom nattverden i den lokale menigheten.<sup>384</sup> Slik kan vi også si at Den hellige ånd konstituerer kirken gjennom nattverdsfellesskapet. Hos Zizioulas er det altså en nøye sammenheng mellom pneumatologi, ekklesiologi og eukaristi.

Kirkens fellesskap er ifølge Zizioulas et bilde på hvordan den treenige Gud selv eksisterer i et fellesskap. Samtidig ser vi at Zizioulas sterkt understreker at kirken er mer enn det, nemlig et fellesskap i sameksistens med Gud som for de troende er en ontologisk realitet.

Zizioulas synes å begrense Treenighetens åpenbaring til kirken. Han understreker at Treenigheten kun åpenbares gjennom deltakelse i relasjonen mellom Faderen og Sønnen gjennom Ånden, og det skjer bare i kirken.<sup>385</sup> Han fremholder også at deltakelse i kirken er den eneste måten å erfare kristologiens eksistensielle mening på.<sup>386</sup> Altså er det i følge Zizioulas kun i kirken at Kristus blir en del av vår virkelighet og eksistens.

Zizioulas tildeler dermed kirken en nokså eksklusiv rolle når det gjelder muligheten for innsikt i Treenighetens mysterier. Det synes som om Zizioulas fremholder at det kun er i kirken at treenighetslæren og kan bli til tro og etterfølgelse som får en eksistensiell og frelsende virkning. For meg blir dette en for snever begrensning, men den faller sammen med Zizioulas' ortodokse kirkesyn. Etter mitt syn er kirken det primære trosfellesskapet, men troen kan også vokse fram når skaperverket og våre møter med medmennesker peker mot Guds mysterium.

Treenigheten som forbilde for menneskelige fellesskap får sin eksistensielle forankring gjennom kirken, i følge Zizioulas. Med dette skiller han seg fra mine øvrige figuranter som er mer åpne for at Treenighetens mysterium kan være til stede på ulike steder i skaperverket og historien.<sup>387</sup> Ved å begrense Treenighetens tilstedeværelse i denne verden til kirken, er det også tvilsomt om han kan gå med på tanken om at ulike menneskelige fellesskap kan få en sakramental karakter som hellige tegn, og dermed være avbilder av Treenigheten.<sup>388</sup>

### III. Om nattverden

Nattverden er et minnemåltid og derfor en paradigmatiske handling i relasjon til den første nattverden. Men slik også kirken er mer enn et avbilde av den treenige Gud, er nattverden også mer enn et symbol. Nattverden er en ontologisk handling slik kirken er et ontologisk fellesskap, poengterer Johannes Zizioulas.<sup>389</sup>

---

<sup>383</sup> Rom. 16,23.

<sup>384</sup> Zizioulas 2004, s. 149.

<sup>385</sup> Se. f.eks. Zizioulas 2006, s. 170.

<sup>386</sup> Ibid. s. 262.

<sup>387</sup> Leonardo Boff, 2005, s. 226.

<sup>388</sup> Se f.eks. Johnson s. 222.

<sup>389</sup> Zizioulas 2004, s.21.

Oldkirken oppfattet nattverden (kommunionen) som en manifestering og realisering av kirken. Nattverdets symboler bidrog til å minnes og slå fast de historiske hendelsene i Kristi liv, men nattverden var også en eskatologisk handling der deltakerne fikk ”smake på ” den hellige Treenighetens liv.<sup>390</sup> Nattverden er med andre ord både en forbilde-handling og et frelsende fellesskap.

Den første nattverden var ikke bare en hellig handling, men også et vanlig måltid.<sup>391</sup> Ved å reflektere over det, får vi fram at en sentral dimensjon ved kirken er at den er et fellesskap. En av fortjenestene til den lutherske reformasjonen var at nattverdselementene igjen ble delt ut til folk og ikke bare ble tilbudt og ofret. Nattverden ble dermed både et fellesskap med Gud og et menneskelig fellesskap som avspeilet gudsfellesskapet.

Att Kristus virkelig er til stede i sin ”realpresens” i det menneskelige fellesskapet gjennom brødet og vinen, kan igjen være et bilde på at Kristus gjennom inkarnasjonen var Guds ”realpresens” i verden.<sup>392</sup> Med dette perspektivet understrekes det at nattverden ikke bare er et forbilledlig minnemåltid på det psykologiske plan, men også et frelsende fellesskap på det ontologiske plan.

Nattverden er i følge Zizioulas en handling preget av frihet og aktivt delende fellesskap der Den hellige Ånd deler ut sine gaver. Friheten og fellesskapet i nattverden konstituerer kirkens eksistens, slik friheten og fellesskapet definerer selve eksistensen. Slik får nattverden en ontologisk karakter.<sup>393</sup>

Gjennom nattverden kommer Kristi historiske stemme til oss, ikke bare som et historisk dogme, men som eskatologisk liv og ”væren” (being), skriver Zizioulas.<sup>394</sup> Kanskje dette med litt andre ord kan uttrykkes slik: Nattverdsfellesskapet rommer ikke bare en memorering av Kristi liv, død og oppstandelse, men også en virkeliggjøring av Kristi historiske og evige liv midt i det menneskelige fellesskapet.

Det er ikke tilfeldig at nattverden nettopp kalles ”communion” på mange språk. For i nattverden finnes det et aktivt delende fellesskap på mange plan: Gud kommuniserer seg selv til oss, vi inngår et fellesskap (communion) med Gud, deltakerne i nattverden går inn i et fellesskap med hverandre, og hele skaperverket blir tatt inn i et fellesskap med Gud. Alt dette skjer gjennom Kristus og Den hellige ånd. I nattverden opphører forskjellene å bety adskillelse. Ja, annerledesheten blir helliggjort (sanctified), fremholder Zizioulas.<sup>395</sup>

---

<sup>390</sup> Zizioulas 2004, s. 21

<sup>391</sup> Jfr. Gudmund Waaler: ”Nattverden som communio”, festskrift for Arnfinn Haram, Efrem forlag 2008, s.63f.

<sup>392</sup> Ibid. s. 64. Waaler refererer her til Regin Prenter.

<sup>393</sup> Zizioulas 2004, s. 21.

<sup>394</sup> Ibid. s. 22.

<sup>395</sup> Ibid.

## f. Forholdet mellom Gud og samfunnet

*”Den som er god, er nemlig fri selv om han må leve som slave. Og den som er ond, lever i slaveri, selv om han er hersker”. (Augustin i De Civitate Dei, Bok 4,3)*

### I. Innledning

El Salvador 16. november 1989: Seks jesuitter blir brutalt drept sammen med husverten og hennes datter av soldater fra det høyreorienterte regimet. Den kjente frigjøringsteologen og forfatteren Jon Sobrino tilhørte det samme fellesskapet, men var ved en tilfeldighet bortreist da morderne kom. De åtte ble martyrer i kampen for rettferdighet for de fattige og lidende i landet. Da morderne skulle dra likene inn i bofellesskapet der jesuittene holdt til, dultet de borti en bokhylle på Jon Sobrinos kontor, og blodet fra den avdøde farget boka rød. Boka var ”Den korsfestede Gud” av Jürgen Moltmann.<sup>396</sup>

Den gripende historien forteller Moltmann selv i forordet til ”The crucified God”.<sup>397</sup> Historien viser også at Moltmanns teologi, og spesielt hans såkalte korsteologi, har påvirket og hentet inspirasjon fra frigjøringsteologien.<sup>398</sup> I dette kapitlet skal vi se nærmere på frigjøringsteologien og spesielt på Leonardo Boffs bidrag. Men først ser vi litt på Jürgen Moltmanns frigjøringsteologiske profil.

Frigjøringsteologien er trolig det viktigste eksempelet fra de siste tiårene på hvordan den kristne tro på en treenig Gud kan få praktiske følger i samfunnet og ikke minst i livet til mennesker som har ”tatt sitt kors opp” i etterfølgelse av Kristus. Frigjøringsteologien regnes også som den første teologiske retningen som er utarbeidet i periferien, på grunnlag av spørsmål stilt blant folk i periferien, men som likevel har maktet å bli universell.<sup>399</sup>

For Jürgen Moltmann var noe av det viktigste i hans teologiske program å gjøre kristendommen relevant for problemer i den moderne verden. Moltmann mener at dette ikke kan skje før kirken og teologien kommer inn til den ”harde kjerne” av sin identitet gjennom den korsfestede Kristus.<sup>400</sup> I boka ”The crucified God” prøver han nettopp på dette. Det er som om Moltmann i Jesu fortvilte rop på Golgata, ”Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg” hører gjenlyden av dødsrop fra El Salvador, fra kommunistregimene i Øst-Europa og fra gasskamrenes millioner av ofre.

Moltmann understreker at Kristi kors ikke bare er en fortelling om Jesu lidelse og død. Jesu lidelse og død på korset innebærer også at Jesus identifiserer seg med lidende og døende brødre og søstre i verden. Også den andre veien skjer det en identifikasjon: Verdens lidende kjenner seg selv igjen i den Gud som lider og dør på korset. Den korsfestede Gud er de korsfestedes Gud.<sup>401</sup>

---

<sup>396</sup> Denne historien er også gjengitt i min artikkel ”Den korsfestede Gud” i tidsskriftet Korsvei nr. 1, 2010.

<sup>397</sup> Moltmann 1993A. Første gang utgitt i 1973.

<sup>398</sup> Moltmann 1993 A, s. X-XI (forord).

<sup>399</sup> Boff og Boff, s. 88.

<sup>400</sup> Moltmann 1993 A, s. 3.

<sup>401</sup> Dette uttrykket bruker Notto Thelle i sin artikkel ”Korsfestelse pågår” i tidsskriftet Strek nr. 2, 2009, s. 61.

Jürgen Moltmann mener at korsets teologi kan være en kritikk av samfunnets usanne og urettferdige strukturer. Jesu protest mot religiøst hykleri gjorde at han ble stemplet som blasfemiker. Hans uvillighet mot å skjule sitt budskap for å unngå konfrontasjon med den romerske statsmakten, førte til at han ble regnet som en politisk opprører.<sup>402</sup> Jesu korsdød var altså et resultat av Jesu kritikk mot de skriftlærdes lovtrelldom og falske fromhet, og det var en konsekvens av hans indirekte kritikk av et brutalt romersk styre som ikke tolererte at noen utfordret deres maktapparat. Fra korset stiger det en kritisk teologi som frigjør mennesker fra lovens tvangstrøye og fra politisk undertrykkelse, skriver Moltmann. Den lidende Kristus som er utlevert til døden på korset, kan sette folk fri fra begjæret etter makt og dominans.<sup>403</sup>

I Jesu korsdød lider Faderen selv sammen med Sønnen, poengterer Moltmann. Deres felles lidelse blir gjennom Ånden til et fellesskap. Det lidelsens fellesskap som trer fram midt i adskillelsen mellom Faderen og Sønnen, er et åpent fellesskap.<sup>404</sup> Lidende mennesker innlemmes i gudsfellesskapet. Gjennom Guds lidelse og medlidelse på korset kan mennesker få styrke og trøst i sin egen lidelse. Jesu fastspikrede og utstrakte hender på korset er ikke bare en overgivelse til døden, men samtidig en omfavning av alle som lider.<sup>405</sup>

En sentral tanke i frigjøringsteologien er at Kristus åpenbarer seg gjennom verdens lidende og undertrykte. Jon Sobrino, som opplevde at flere av hans venner og kolleger ble myrdet av den høyreorienterte regjeringen i El Salvador, uttrykte at ”den myrdede Kristus” var til stede gjennom hans drepte kolleger og venner. Elisabeth Johnson er også opptatt av dette og siterer Sobrinos kommentar til at fire amerikanske nonner i 1980 ble drept i det samme angrepet som tok livet av El Salvadors erkebiskop Oscar Romero: ”Frelsen kommer til oss gjennom alle kvinner og menn som elsker sannheten mer enn løgner (...) og som har en så høy kjærlighet at de gir livet heller enn å beholde det selv.”<sup>406</sup>

Frigjøringsteologien og Moltmanns teologi handler om å konkretisere at vi som mennesker både ”dør med Kristus” og ”lever med Kristus”. Gjennom dette blir vi frigjort fra denne verdens smerte og undertrykkelse til et evig liv i samfunn med ham: ”Har vi vokst sammen med Kristus i en død som er lik hans, skal vi også være ett med ham i en oppstandelse som er lik hans”.<sup>407</sup>

Jesu Kristi trinitariske liv i samfunn med Faderen og i fellesskap med sine venner gjennom Ånden, er altså et mønster som kan få et konkret uttrykk gjennom menneskelig samliv i samfunnslivet og kirken. Dette er en hovedmotivasjon for frigjøringsteologien. Samtidig kan Jesu trinitariske liv som et paradigme være en fristelse til å presentere et sosialt evangelium om frigjøring, uten å presentere originalen, evangeliet om frelse og evig liv gjennom troen på Jesus Kristus. Ved å overfokusere på evangeliets politiske og samfunnsmessige aspekter, kan trosaspektet komme i bakgrunnen. Dette advarer også Leonardo Boff mot.<sup>408</sup> Hans råd for å motstå en slik fristelse er at frigjøringsteologien må være knyttet til kirkens fellesskap og at

---

<sup>402</sup> Moltmann 1993 A, s. 152.

<sup>403</sup> Moltmann 1993 A, s. 69.

<sup>404</sup> Moltmann 1993 A, s. Xii (forord).

<sup>405</sup> Dette avsnittets innhold er også gjengitt i Dag Kvarsteins artikkel ”Den korsfestede Gud” i tidsskriftet *Korsvei* nr. 1, 2010, s. 2-3.

<sup>406</sup> Se Elisabeth Johnson, s. 74.

<sup>407</sup> Rom. 6, 5.

<sup>408</sup> Boff og Boff, s. 64.

frigjøringsteologene hele tiden søker fellesskap med Kristus slik at de kan få ”Kristi forstand”.<sup>409</sup>

## II. Leonardo Boff og frigjøringsteologien

Frigjøringsteologien oppstod blant katolske prester i Latin-Amerika på slutten av 1960-tallet som en reaksjon mot høyreorienterte politiske regimer som holdt folk nede i fattigdom og politisk undertrykkelse. Samtidig var frigjøringsteologene inspirert av Det andre Vatikankonsils dokument ”Lumen Gentium” (Nasjonenes lys) fra 1964. Dokumentet til orde for Kristus-etterfølgelse som krever solidaritet med de fattige.

Dette engasjementet sprang utfra overbevisningen om at ”kirken skinner i verden som et folk forenet av enheten mellom Faderen, Sønnen og Ånden”, som det heter i Lumen Gentium. Dette viktige dokumentet fra Det andre Vatikan-konsil begrunner altså kristen enhet og kallet til etterfølgelse med at Gud selv er et fellesskap. Denne enheten i Gud smitter over på de troende som derfor ”skinner i verden”.

Videre sier Det andre Vatikan-konsil at vi som kirke er kalt til å ha Kristus som forbilde: ”Slik som Kristus utførte forløsningens tjeneste i fattigdom og forfølgelse, slik er kirken kalt til å følge den samme veien...”. Og slik Jesus gav avkall på sitt eget (”emptied himself”) for å bli en tjener, slik er kirken ikke til for å søke jordisk ære, men for å forkynne ydmykhet og offervilje, poengteres det i ”Lumen Gentium”.

Å ta de fattiges parti: Frigjøringsteologien knytter også an til den katolske kirkes offisielle sosialetiske lære om ”at Gud selv tar de fattiges parti” (”the preferential option of the poor”).<sup>410</sup> Dette er en lære som er bygget på de gammeltestamentlige profeters sosiale engasjement: ”Undertrykk ikke innflytterne, farløse og enker”.<sup>411</sup> Å ta de fattiges parti er i høy grad også bygget på Jesu ord: ”Salige er de fattige, for Guds rike er deres”.<sup>412</sup>

I Det gamle testamentet griper Herren selv inn mot undertrykkelse og lidelse: ”Jeg har sett hvor vondt mitt folk har det i Egypt....Jeg vet hva de må lide. Jeg har steget ned for å fri dem fra egypterne...”.<sup>413</sup> Ved å ta de fattiges og undertryktes parti gjør altså kirken som Gud selv. Kirken følger Paulus’ oppfordring: ”Ha Gud som forbilde”.<sup>414</sup> Ifølge Leonardo Boff er det dette som har skapt frigjøringsteologien, at prester og andre kirkefolk på lokalplanet har tatt parti for de fattige mot undertrykkerne.<sup>415</sup>

Kristi ansikt: Et annet sentralt moment for frigjøringsteologien er at man i de lidende og fattige ser Kristi ansikt.<sup>416</sup> Også dette tas opp i Lumen Gentium: ”Slik Sønnen ble sendt av Faderen for å forkynne godt budskap for fattige, fanger, blinde og undertrykte, slik skal kirken omslutte alle som lider med kjærlighet. Og i de fattige ser kirken ansiktet til sin fattige og lidende grunnlegger”, heter det i dokumentet som ble så viktig for frigjøringsteologiens legitimitet.

---

<sup>409</sup> 1. Kor. 2,16.

<sup>410</sup> Boff 2005, s. 13.

<sup>411</sup> Jer. 22,3. Se f. eks. også Jer. 7,6, Job 29,13.

<sup>412</sup> Luk. 6,20. Se også Luk. 4,18, Luk. 14,13, Mat. 19,21.

<sup>413</sup> 2. Mos. 3,7-8.

<sup>414</sup> Ef. 5,1.

<sup>415</sup> Boff 2005, s. 13.

<sup>416</sup> Boff 2005, s. 12.

En av Leonardo Boffs kampfeller innen frigjøringssteologien, erkebiskop Oscar Romero i El Salvador, spisset budskapet ganske radikalt når han snakket til de undertrykte og fattige og sa at ”Dere er den korsfestede Kristus”. Da Romero, i 1980 ble myrdet av dødsskvadronene, var han i ferd med å forrette nattverd og stod med kalken, Jesu blod, i hendene. En sterkere materialisering av å ha Jesu offerdød som forbilde for sitt liv, er det vanskelige å tenke seg.

Når Romero sa til de fattige at ”dere er den korsfestede Kristus” klinger Jesu egne ord i bakgrunnen: ”Det dere gjorde mot én av disse mine minste søsken, har dere gjort mot meg.”<sup>417</sup> Det kan innvendes at Jesus neppe mente at ”mine minste” er identiske med ham selv, selv om Jesus uten tvil identifiserer seg med sine minste. Jesus blir ikke forvandlet til ”sine minste”, men han identifiserer seg så sterkt med dem at gjerningene som blir gjort mot dem, fremstår som gjort mot ham selv. Heller enn en ”realpresens” av Jesus i ”hans minste”, er det altså snakk om at Jesus symbolsk er til stede i dem.

Romerøs og Boffs kollega, Jon Sobrino uttrykte noe av det samme. Han sa at ”frelsen kommer til oss gjennom kjærligheten fra alle kvinner og menn som elsker sannheten mer enn løgnen, og som er mer opptatt av å gi sitt liv enn å beholde det for seg selv”.<sup>418</sup>

I frigjøringssteologien synes det altså å være en forestilling om at Kristus åpenbarer seg i dag gjennom verdens undertrykte og fattige. Dagens lidende manifesterer den lidende Kristus midt i vår tid og virkelighet. De synes å operere med et ganske vidt åpenbaringsbegrep der hele virkeligheten ses på som Guds virkelighet. Lettest er det nok for mennesketanken å akseptere at Gud kan åpenbare seg gjennom sitt praktfulle skaperverk og gjennom alt det gode, vakre og sanne som menneskene er involvert i. Frigjøringssteologien utfordrer denne idylliseringen og viser oss at det sanne ikke alltid er vakkert. Den viser oss at alt det skapte som ”sukker og stønner” etter forløsning, også kan peke på Kristus og hans medlidende, stedfortredende død.<sup>419</sup>

Utsagnene fra frigjøringssteologene over kan sikkert tolkes på ulike måter. Et perspektiv er at det her er snakk om en korssets mystikk.<sup>420</sup> De lidende kvinner og menn identifiserer seg så sterkt med den lidende Kristus, at Kristus selv er til stede i dem når de forfølges. Ved at de selv deltar i Kristi lidelser både åndelig og fysisk, kommer Kristus til dem med sin frelse. En annen tolkning er at disse menneskenes eksempel på oppofrende kjærlighet er så sterkt at Kristus kommer til syne også for andre mennesker gjennom dem. Da er det mer snakk om livene deres blir en paradigmatisk konsekvens av Jesu eget liv. Jesus som forbilde preger deres liv i så sterkt grad at de blir martyrer.

Guds rike: Et underliggende motiv for frigjøringssteologien er Bibelens tale om Guds rike.<sup>421</sup> Det er et rike som allerede er til stede gjennom Jesu Kristi gjerninger<sup>422</sup>, samtidig som dets fulle realisering ligger i en kommende fremtid. Dette er ikke et kongedømme der Gud hersker som suveren monark over sine undersåtter. I følge Leonardo Boff handler Guds rike om

---

<sup>417</sup> Matt. 25,40.

<sup>418</sup> Jon Sobrino: *The martyrdom of Maura, Ita, Dorothy and Jean in Spirituality of Liberation*, Orbis, New York 1988, s. 153ff.

<sup>419</sup> Jfr. Rom. 8, 22.

<sup>420</sup> Jfr. Moltmann 1993 A, s. 45.

<sup>421</sup> Boff 2005, s. 28.

<sup>422</sup> Luk. 17,21.

hvordan Gud utøver sin makt for å frigjøre menneskene og sette Guds endelige plan ut i livet: Et liv i solidaritet og rettferd der man deler med hverandre.<sup>423</sup> Guds rike er en fest der alle sitter sammen til bords for å feire.<sup>424</sup> Og det er gjennom Jesu Kristi liv på jorden også et rike preget av fellesskap med de fattige og marginaliserte.

Guds rike er til stede over alt hvor mennesker arbeider for rettferdighet, søker forbrødring, tilgir hverandre og fremmer livet, påpeker Boff.<sup>425</sup> Men Guds rike finner sitt spesielle uttrykk i kirken når kirken lever ut evangeliet som Kristi kropp, poengterer han. Slik må vi kunne si at frigjøringsbevegelsens innsats for de fattige og undertrykte i Latin-Amerika, eller Nelson Mandelas forsoningsarbeid i Sør-Afrika, har vært klare tegn på at Guds rike virker i verden.

Inkarnasjonen: Frigjøringssteologene henter også sitt forbilde og engasjement for de marginaliserte fra selve inkarnasjonen. Slik som Gud ble inkarnert gjennom Jesu fødsel, liv og lidelse, slik kalles vi som kristne til å la oss ”inkarnere inn” i de fattiges verden. Dermed blir selve inkarnasjonen, at Gud ble menneske, et paradigme for det kristne livet og kallet. På samme måte som Guds inkarnasjon i verden var en solidaritetshandling overfor menneskene og hele skapningen, er det å ta del i de undertryktes kår et uttrykk for menneskelig solidaritet, med et guddommelig forbilde. Forbildet er hentet fra Jesu lidelseshistorie men også fra Bibelens tale om at Jesus gav avkall på seg selv (kenose) og ble en tjener.<sup>426</sup>

Treenigheten som kritikk av og inspirasjon for samfunnet: Leonardo Boff skriver at selve Treenigheten gir et bilde av kirken som mer et fellesskap (communion) enn et hierarki. I lys av Treenighetens fellesskap skal kirken i større grad være tjeneste enn makt. Kirken skal organiseres mer som en sirkel enn som en pyramide, og mentaliteten i kirken skal gå ut på kjærlig omfavelse heller enn det å bøye kne foran en autoritet.<sup>427</sup>

Denne holdningen gav seg blant annet praktisk utslag i at Leonardo Boff og mange andre prester i Latin-Amerika etablerte såkalte ”basefellesskap” (base communities) hvor prester og nonner flyttet ut av sine klostre og prestegårder og i stedet levde sitt liv blant de fattige ved å dele deres kår.

I Trinity and Society kritiserer Leonardo Boff både et kollektivistisk, sosialistisk samfunnssystem, og et individualistisk kapitalistisk system. Gjennom treenighetslæren ønsker han å få fram det enkelte individets verdi og rom i fellesskapet, et perspektiv som kollektivistiske systemer på venstresiden gjerne mister av syne. Samtidig gjør han det klart at et kapitalistisk system der de rike utgjør et økonomisk diktatur, og flertallet av folket marginaliseres, ikke kan ha Guds treenige fellesskap som forbilde. En sosial tolkning av Treenigheten, der den enkelte person fullt ut er seg selv, samtidig som han lever i, for og gjennom de andre, kan på den annen side bygge ned motsetningene mellom sosialisme og kapitalisme, mener han.<sup>428</sup>

Boff mener som Moltmann at en atrinitarisk monoteisme, som ikke tar Guds mangfold og relasjonelle karakter på alvor, kan gi næring til farlige maktstrukturer i både politikken,

---

<sup>423</sup> Boff 2005, s. 29.

<sup>424</sup> Luk.13,29 og Luk. 14,15ff

<sup>425</sup> Boff & Boff, s. 53.

<sup>426</sup> Fil. 2,7. Mer om dette i kap. B2d.

<sup>427</sup> Boff, 2005, 154.

<sup>428</sup> Boff 2005, s.149 ff.

samfunnslivet, familielivet og i kirken.<sup>429</sup> I politikken resulterer dette i diktatorer og konger som hevder at de representerer Gud på jorden.

Det er umulig for en kristen som tror på Guds Treenighet å leve et familieliv der kvinnen undertrykkes med den begrunnelse at Gud er mannlig og derfor overlegen, poengterer Boff. I måten Gud åpenbarer seg på er det både kvinnelige og mannlige trekk, poengterer han. En hard macho-kultur i familien er på kollisjonskurs med fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden der alle har samme verdighet og verdi.<sup>430</sup>

Treenigheten er i følge Leonardo Boff en prototype for sant fellesskap. Dette gjelder på alle nivå og i alle relasjoner i det menneskelige samfunn: persondannelsen, i lokalsamfunnet, i politikken og i kirken.<sup>431</sup>

1. Persondannelsen: Å se enhver person gjennom Guds bilde og liknelse, betyr at en alltid definerer en person utfra relasjonen til andre, slik Faderen, Sønnen og Ånden alltid er i relasjoner til hverandre. Det er bare ved å være sammen med andre og forstå seg selv utfra andres forståelse, at en person kan bygge sin egen identitet.

2. Lokalsamfunnet: Guds Treenighet er åpen mot verden og inkluderer mennesker og hele skapningen i sitt fellesskap. I lys av dette kan ikke mennesker som skapt i Guds bilde lukke seg inne i sine egne personlige fellesskap, uten å være åpne mot et bredere fellesskap i samfunnet og historien.

3. Politikken: Samfunnets styresett kan bli korrigert av Treenighetens fellesskap. Kapitalismens individualisme og mangel på solidaritet kan korrigeres av det treenige gudsfellesskapets gjensidighet og likeverd. Sosialismens manglende rom for den enkelte og fokus på masse mennesket, kan korrigeres av gudsfellesskapets respekt for hver person som unik. Faderen, Sønnen og Ånden er ulike, men samtidig er ingen av dem større eller før de andre.

4. Kirken: Både Treenigheten og kirken er et mysterium, poengterer Boff. Mens Treenigheten er et "solens mysterium", er kirken et "månenes mysterium".<sup>432</sup> Med det forteller han at kirken som Kristi legeme skal være en refleksjon av Treenigheten. Samtidig kan Treenigheten være et korrektiv til kirkens hierarki og pavens makt, mener Boff.<sup>433</sup> Boff understreker likevel at han ikke vil underkjenne pavedømmets legitimitet som etablert av apostelen Peter, men paven må plasseres på sitt rette sted, nemlig i kirkefellesskapet av de troende og ikke *over* eller *utenfor* det.

**Kontekstuel:** Boffs teologi og liv er et tydelig eksempel på en kontekstualisert teologi og tro der troserfaringer springer ut fra livet og der mennesket får hjelp til livstolkning gjennom en kontekstuell lesning av Bibelen. På denne måten taler bibeltekstene direkte inn i livene til folk og blir til inspirasjon og trøst. Bevisstheten om at Kristus lider med de lidende og gjør døden til liv, gir livsmot og fremtidshåp.

---

<sup>429</sup> Boff 2008, s. 7

<sup>430</sup> Ibid. s. 8

<sup>431</sup> Boff 2005, s. 148.

<sup>432</sup> Ibid. s. 153. Se også s. 159 der Boff poengterer at Treenigheten er et åpenbart mysterium.

<sup>433</sup> Ibid. s. 152f.



En slik kontekstualisert tro er selvsagt ikke uproblematisk. Å lese Bibelen med spesielle briller, kan føre til at man ser ting som ikke finnes i Bibelen, men det kan også føre til at man ser ting som andre ikke ser.<sup>434</sup> Den fattige og undertrykte bibelleser har en kompetanse som marginalisert. Det var nettopp de marginaliserte Jesus holdt seg mye sammen med og rettet sitt evangelium mot. Dette gjør kanskje de fattige og tilsidesatte i stand til å gripe troen på en annen måten enn middelklasse mennesker i et trygt velferdssamfunn. At Jesus led og døde uskyldig, som et offer for urettferdighet og undertrykkelse, er det lettere for fattige og undertrykte å identifisere seg med.

Vi kan oppsummere Boffs teologi og frigjøringsteologiens essens med å si at det er en praktisk teologi der målet er å leve sammen med Kristus i hans lidelse, død og oppstandelse. Det er en teologi som tar etterfølgelse alvorlig og som finner en mening i lidelse gjennom Kristi medlidelse. Men det er samtidig en teologi som gjennom oppstandelsen bærer på håpet om at en dag skal lidelsen ta slutt og døden beseires av livet: *”Er vi døde med Kristus, tror vi at vi også skal leve med ham.”*<sup>435</sup>

Å drive med frigjøringsteologi er å sette troen og Jesu budskap ut i praksis. Troen er utgangspunktet. Praksisen er troens konsekvens og samtidig en del av troen. Etterfølgelse og tro er i frigjøringsteologien to sider av samme sak. Det medfører blant annet å ta de fattiges parti, slik Kristus alltid støttet de fattige. Det betyr også at vi gjennom ansiktet til verdens lidende, ”disse mine minste”, ser Kristi lidende ansikt og hans frelse.

Å dø med Kristus betyr dermed at vi har Kristi oppofrelse og kjærlighet som mønster for våre liv, men det betyr også at Kristus har tatt på seg vår synd og gått i døden for oss en gang for alle. Å leve med Kristus betyr at vi har Kristi samliv med sin Far og med sine brødre og søstre som forbilde for våre egne liv, men det betyr også at vi har et håp om seier over døden og et evig liv.

En frigjøringsteologi som begrenser frigjøringen til det politiske eller materielle, er ingen ekte teologi. En ekte frigjøringsteologi omfatter både liv og død, tid og evighet. Det er en teologi som overskrider sosiologien. Samtidig er det en teologi som omfatter både sosiologien, ontologien og kosmologien, og som har sitt utgangspunkt i soterologien, Guds frelsesverk gjennom Jesus Kristus.

---

<sup>434</sup> Et eksempel her er når fattige mennesker i Sør-Afrika omformulerer bønnen ”forlat oss vår skyld” til ”ettergi vår gjeld”. Det kan hevdes at man med dette plasserer skylden der den hører hjemme: hos de rike som utnytter de fattige slik at de blir gjeldsslaver. I de fattiges kontekst er dette en legitim bønn. Det greske ordet som på norsk oversettes med ”skyld” (οφειληματα) kan også bety gjeld. Spørsmålet er likevel om dette er en riktig oversettelse utfra sammenhengen.

<sup>435</sup> Rom. 6,8.

## g. Forholdet mellom Gud og kjønn

*”Kvinnen har samme åndelige verdi som mannen. De har den samme Gud, den samme lærer og den samme kirken. De puster, ser, hører, vet, håper og elsker på samme måte. De som har samme liv, nåde og frelse er kalt til å leve på samme vis.”* (Klemens av Alexandria).<sup>436</sup>

### I. Innledning

Jürgen Moltmann har som nevnt inspirert feministiske teologer til å utforme en teologi basert på en treenig Gud som lever i likeverdige relasjoner. I den store sammenhengen, som er Guds trinitariske frelseshistorie, er menn og kvinner likeverdige skapninger, satt til å virkeliggjøre det trinitariske samlivet i verden gjennom fellesskap som motvirker isolasjon, adskillelse og dominans.<sup>437</sup> Samtidig inkluderes kvinner og menn, ja hele universet, i Guds fellesskap.

Moltmann advarer som nevnt sterkt mot en streng monoteisme. Han mener at en gudsoppfatning der Gud er den suverene mannlige monark kan legitimere all slags undertrykking, og kvinneundertrykking spesielt. En trinitarisk gudsoppfatning som tar utgangspunkt i de likeverdige relasjonene mellom Fader, Sønn og Ånd, er det motsatte av hierarki. Det er et fellesskap som ikke er basert på maktbruk, men på samhold og enighet.<sup>438</sup>

Monoteismen er patriarkatets religion, mens panteismen trolig er matriarkatets religion, hevder Moltmann.<sup>439</sup> Det er ifølge Moltmann bare læren om Guds Treenighet som kan overskride et kjønnsundertrykkende gudsspråk. Treenigheten peker mot et fellesskap av menn og kvinner uten privilegier og undertrykking, der alle er ett i Kristus.<sup>440</sup>

Moltmann poengterer at Bibelen sammenlikner Guds medlidenhet med menneskene både med en mors og en fars kjærlighet. Gud er som en mor som tar seg av sitt diende spedbarn<sup>441</sup>, og Gud er som en barmhjertig far.<sup>442</sup> Guds rike er et rike av faderlig og moderlig medlidenhet, ikke et rike med en dominerende majestet og slavepreget underkastelse.<sup>443</sup> Ja, Gud er som en moderlig far og som en faderlig mor.<sup>444</sup>

Det hebraiske ord for barmhjertighet har sin opprinnelse i en mors bekymrede kjærlighet for barnet hun bærer i sitt morsliv. Denne grunnholdningen hos Gud, som blir enda tydeligere gjennom Jesus Kristus<sup>445</sup>, kan altså best sammenlignes med morskjærligheten og handler om kjærligheten i sin elementære form, kjærligheten og omsorgen for det hjelpeløse barnet. Slik blir altså morskjærligheten en liknelse som forteller noe om Guds kjærlighet, en kjærlighet preget av barmhjertighet, men også av smerte.

---

<sup>436</sup> Olivier Clément, s. 291.

<sup>437</sup> Moltmann 1993 B, s. 19.

<sup>438</sup> Moltmann 1993 B, s. 202.

<sup>439</sup> Ibid. s. 165.

<sup>440</sup> Ibid.

<sup>441</sup> Jes. 49,1.

<sup>442</sup> Salme 103,13: ”Som en far er barmhjertig mot sine barn, slik forbarmer Herren seg over dem som frykter ham.”

<sup>443</sup> Moltmann 1993 B, s. 71.

<sup>444</sup> Moltmann 1993 B, s. 165.

<sup>445</sup> Se f. eks. Matt. 23,37 der Jesus sammenlikner seg med en hønemor, eller liknelsen om den fortapte sønn som blir tatt i mot av sin barmhjertige far, Luk. 15, 11ff.

Kjærlighetens fellesskap i Gud mellom Faderen og Sønnen åpner seg samtidig mot verden gjennom Ånden. Det blir et forbilde for alt menneskelig fellesskap.

## **II. Elisabeth Johnson og hennes feministiske trinitariske teologi**

Elisabeth Johnsons teologi er som nevnt en kontekstuell teologi som tar utgangspunkt i kvinners livserfaringer. Dette er i følge Johnson ikke bare en projeksjon der kvinnelige erfaringer og fantasi danner et gudsbilde, men en refleksjon av et virkelig møte mellom menneskelig eksistens og guddommelig kraft.<sup>446</sup> Kvinners virkelighet er derfor et legitimt startpunkt når vi skal snakke om Guds mysterium, mener hun.<sup>447</sup>

Guds åpenbaring: Johnson retter med sitt hermeneutiske utgangspunkt søkelyset mot hvordan Gud i det hele tatt åpenbarer seg. At Gud åpenbarer seg gjennom Ordet, sakramentene og historien kan sies å være felles troslære i hele kristenheten, noe heller ikke Johnson avviser. Men at Gud også åpenbarer seg gjennom menneskelige erfaringer, som Johnson er en talskvinne for, er det ikke uten videre enighet om.

Luthers vektlegging av ”Skriften alene” (sola scriptura) gjør at mange lutheranere finner dette problematisk. I den katolske tradisjon som Johnson tilhører, er det større åpning for at Gud åpenbarer sin vilje gjennom det naturlige og menneskelige. Det Johnson gjør synes å være å åpne for at den ”spesielle åpenbaringen” kan skje gjennom menneskelige erfaringer, i dette tilfelle kvinners erfaringer.<sup>448</sup>

Johnson skriver at det i møtet mellom det menneskelige og guddommelige, som oppstår gjennom kvinners eksistensielle erfaringer, skjer en fødsel av mennesket som person. I dette møtet kan det skje en ”oppvåkning” (awakening) og en ”omvendelse” (conversion) der mennesket blir et ”Thou” (et Du) som står i relasjon til det primære ”Thou”, altså Gud.<sup>449</sup> Det møtet Johnson her beskriver, kan tolkes som selve frelsen, forstått som samfunn med Gud.

Vårt åpenbaringsbegrep har betydning for hvilke paralleller vi kan trekke mellom menneskelig eksistens og Guds eksistens, mellom menneskelig samliv og Guds fellesskap. Dersom det er slik at Gud åpenbarer seg gjennom menneskelige fellesskap, kan vi samtidig si at menneskelige fellesskap er ikoner for, eller avbilder av, Guds fellesskap.<sup>450</sup> gudsfellesskapet er da forbildet.

En fare ved feministisk teologi og annen kontekstuell teologi er at dette kan snus på hodet. Dersom man tar utgangspunkt i menneskelige erfaringer og menneskelig fellesskap uten å ha Bibelens åpenbaring og bekjennelsens tale om Gud som grunnlag, kan man etter min mening ende opp med å konstruere gudsbilder som ikke er bibelske. Da speilvender man perspektivet slik at menneskelivet blir forbildet for Guds liv.

---

<sup>446</sup> Johnson, s. 75.

<sup>447</sup> Ibid.

<sup>448</sup> Johnsons erfaringsbaserte teologi har linjer helt tilbake til Schleiermachers vektlegging av den religiøse erfaringen som teologiens primære kilde. Jfr. Grenz, s. 17-24.

<sup>449</sup> Johnson s. 75.

<sup>450</sup> Jfr. Med frigjøringsteologien som sier at Gud kan åpenbare seg gjennom menneskelig lidelse.

Her vil jeg imidlertid ikke slå fast at det er dette Johnson gjør. For jeg mener hun har rett i at Guds mysterium alltid blir formidlet gjennom menneskelige erfaringer i historien.<sup>451</sup> Også Bibelen er bygd på menneskers erfaring av Guds selvåpenbaring i historien og menneskers møte med det hellige i deres erfaringsverden.

Bibelen og bekjennelsesskriftene er selvsagt preget av menneskelige erfaringer og av de begrensninger det menneskelige språket har. Forskjellen mellom Bibelen og bekjennelsen på den ene side, og erfaringer vi gjør som kvinner og menn i dag, er den autoriteten vi tillegger dem. De erfaringene vi gjør som mennesker i dag er absolutt legitime i vårt arbeid med å tolke Guds Treenighet, men de har ikke samme autoritet som Bibelen og trosbekjennelsene, som jo er fastsatt av kirkemøter og dermed danner plattformen kirken hviler på.

Elisabeth Johnson er opptatt av å sette kvinners erfaringer i relieff mot Bibelens tekster og den klassiske kristne tradisjonen, for så å utvikle et bibelsk språk om Gud som tar utgangspunkt i kvinners erfaringsverden. Og i kvinners erfaringer skjer det møter med det guddommelige. For meg virker det som om Johnson mener at Gud åpenbarer seg i en vekselvirkning mellom menneskelige erfaringer og den kristne tradisjonen slik den uttrykkes i Bibelen og hos kirkefedrene. Hun skriver at ”den uforståelige Gud også kan læres å kjenne i møtet med Jesus Kristus” gjennom ”narrativ hukommelse”<sup>452</sup>

I motsetning til de fleste andre teologer, starter ikke Elisabeth Johnson med Guds selvåpenbaring gjennom Jesus Kristus når hun skal utforske Gud. Hun mener at det naturlige stedet å starte, utfra ”den menneskelige erfaring av frelsen”, er Ånden, som kan anes i verden som en livgivende og fornyende kraft.<sup>453</sup> Denne Åndens erfaring forklarer hun som en dialektikk mellom et nærvær og et fravær i tilværelsen og som en erfaring av å bli berørt av kjærligheten.<sup>454</sup> Denne erfaringen får oss til å spørre etter den historiske manifestasjonen av denne kjærligheten, Jesus Kristus, og det får oss til å vende oss mot kjærlighetens opprinnelige kilde. På denne måten reverserer hun den vanlige rekkefølgen Fader, Sønn, Ånd til ”Spirit-Sophia”, ”Jesus-Sophia” og ”Mother-Sophia”.

Guds mysterium: Johnson er meget klar på at Gud er et uutgrunnelig mysterium (”the unfathomable mystery of God”<sup>455</sup>) som mennesker ikke kan avsløre, men bare få glimt inn i. Dersom Gud utelukkende omtales i et eksklusivt patriarkalsk språk, for eksempel som far, konge, hersker og mester,<sup>456</sup> reduserer man i følge Johnson Guds mysterium og dybde.<sup>457</sup> Selv om hennes teologi er en teologi nedenfra, der hun tar utgangspunkt i kvinners livserfaringer, kan hun ikke beskyldes for å begrense Gud til menneskelige erfaringer eller til historien. Hun understreker flere ganger i ”She who is” at hennes mål er å legge inn et godt ord om Guds mysterium, og at det kan ha en frigjørende virkning på både menn og kvinner.<sup>458</sup>

Johnson skiller så sterkt mellom den menneskelige og den guddommelige virkelighet at Guds mysterium og immanens kan synes å være overordnet Guds åpenbaring i historien. Gud er så uutgrunnelig at vi egentlig ikke forstår Gud og det guddommelige fellesskapet, vi kan bare

---

<sup>451</sup> Johnson, s. 75.

<sup>452</sup> Johnson s. 169.

<sup>453</sup> Johnson, s. 122-123 og 169.

<sup>454</sup> Ibid. s.

<sup>455</sup> Johnson s. 6. f. eks.

<sup>456</sup> Ibid. s. 76.

<sup>457</sup> Johnson, s. 18.

<sup>458</sup> Mer om dette i kapittel B2c

bruke våre menneskelige metaforer om noe som langt overskrider vår virkelighet. Det synes som om denne mangelen på "fasitsvar" om hvordan Gud egentlig er, hos Johnson begrunner at vi har en ganske ubegrenset frihet til å tegne våre egne bilder av Gud og foreslå nye navn på Gud.<sup>459</sup>

Skapt i Guds bilde: Elisabeth Johnsons utgangspunkt for kristen antropologi er Bibelens tale om at mennesket er skapt i Guds bilde (Imago Dei).<sup>460</sup> Hun fremholder at kvinner er like mye skapt i Guds bilde som menn. De er ikke bare delvis skapt i Guds bilde slik man kan få inntrykk av gjennom det patriarkalske språket som ofte brukes om Gud.<sup>461</sup> Det legges ulike ting i det å være skapt i Guds bilde. For eksempel kan det legges vekt på at mennesket er et rasjonelt vesen som er satt til å råde over skaperverket. Nyere tolkninger av begrepet har trukket fram evnen til kreativitet og fellesskap som eksempler på menneskets gudbilledlighet.

Dette mangfoldet av egenskaper som mennesket har "arvet" av Gud, kan både kvinner og menn kjenne seg igjen i. Siden kvinner som menn er skapt i Guds bilde, mener Johnson at menneskets virkelighet er en utmerket metafor for å snakke om det guddommelige mysterium.<sup>462</sup>

Videre begrunner Johnson antropologien kristologisk: Gjennom Ånden blir medlemmene i "det elskede" fellesskapet nyskapt etter Kristi bilde (Imago Christi) og er slik lemmer på Kristi legeme.<sup>463</sup> De skjer ved at de gjennom Ånden deltar i Kristi liv, død og oppstandelse. Hun poengterer at kvinner er like mye lemmer på Kristi legeme som menn. Sammen utgjør kvinner og menn én kropp som lever "gjennom, inn i, med og i Kristus"<sup>464</sup>. Og gjennom dåpen har menn og kvinner en felles identitet i Kristus: "Her er ikke jøde eller greker, her er ikke slave eller fri, her er ikke mann og kvinne. Dere er alle én i Kristus Jesus"<sup>465</sup>

Både kvinner og menn er Kristi ikoner, poengterer Johnson. Vi er formet etter "hans Sønnens bilde". (τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ).<sup>466</sup> "Alle ser vi med utildekket ansikt Herrens herlighet som i et speil og blir forvandlet til det samme bildet." (τὴν αὐτὴν εἰκόνα).<sup>467</sup> Det betyr ikke at vi er kopier av Kristus på en slik måte at kvinner ekskluderes fordi de ikke er menn som Jesus. Å være Kristi ikoner betyr at vi deltar i Kristi liv gjennom Åndens fellesskap, fremholder hun.

På en trinitarisk måte sammenfatter hun menns og kvinners skapelsesteologiske og kristologiske likeverd slik: Kvinner er på samme måten skapt i Guds bilde og avbilde som menn, de er på samme måte forløst i Kristus som menn og de er på samme måte helliggjort av Den hellige ånd. Videre er menn og kvinner like mye involvert i både syndens tragedie og i nådens mysterium, de er på samme måte kalt til oppdrag i denne verden og er på samme måte bestemt for et liv med Gud i herlighet.<sup>468</sup> Kvinner er fullt ut skapt i Guds bilde og er bærere av Kristi bilde. De er både teomorfe og kristomorfe, på samme måte som menn.

---

<sup>459</sup> Johnson, s. 6f. Se også kapittel B2c.

<sup>460</sup> 1. Mos. 1, 27.

<sup>461</sup> Johnson, s. 5.

<sup>462</sup> Johnson, s. 71.

<sup>463</sup> Ibid. s. 72. Se 1. Kor. 6,15.

<sup>464</sup> Ibid.

<sup>465</sup> Gal. 3, 27-28.

<sup>466</sup> Rom. 8,29.

<sup>467</sup> 2. Kor. 3,18.

<sup>468</sup> Johnson, s. 8.

Mange metaforer om Gud: Elisabeth Johnson trekker fram en rekke metaforer som brukes om Gud i Bibelen som har kvinners erfaringer som bakgrunn. Hun fremholder også at Jesus selv brukte ulike metaforer om Gud ganske fritt.<sup>469</sup> Han omtaler Gud som en kvinne som leter etter sine tapte penger, Guds rike er som en surdeig en kvinne baker og Guds rike er som en ny fødsel. Samtidig er Gud som en kjærlig far som tar imot sin fortapte sønn. Jesus selv bruker altså både kvinnelige og mannlige bilder når han beskriver Gud og Guds rike.

Et annet spørsmål er Jesu bruk av ”Far” når han omtaler eller tiltaler Gud. Ser vi på evangeliene er det en påfallende forskjell, poengterer Johnson. I Markus-evangeliet kaller Jesus Gud Far bare én gang, mens han i Johannesevangeliet bruker Far hele 73 ganger, skriver hun. Hun trekker den slutningen at det altså ser ut til å ha blitt mer og mer vanlig å bruke Fader-begrepet i urkirken.<sup>470</sup> Utfra dette mener Johnson at Jesus i realiteten ikke brukte Fader-begrepet særlig mye, men at det ble mer og mer populært i urkirken å bruke det.<sup>471</sup>

Til tross for forskjellene mellom evangeliene vil jeg peke på at Jesus brukte Far både når han omtalte Gud og tiltalte Gud. På et avgjørende tidspunkt i Jesu liv, stilt overfor utsiktene til lidelse og død, bad Jesus i følge Markusevangeliet: ”Abba, Far! (Αββᾶ, ὁ πατήρ). Alt er mulig for deg. Ta dette begeret fra meg! Men ikke som jeg vil, bare som du vil.”<sup>472</sup>

Den sentrale bønne ”Fader vår” som gjengis av både Matteus og Lukas, indikerer også at Fader-begrepet var sentralt, både i urkirkens bønneliv og i Jesu bønneliv. Både Lukas og Matteus bruker her det greske ordet ”pater” (πατήρ) som betyr far. Dette er en bønn som Jesus lærte disiplene å be, et eksempel på en god og riktig bønn til Gud. Denne bønne har derfor blitt tillagt stor autoritet og vekt i den kristne kirke. At Gud her tiltales som ”Far” kan derfor også oppfattes som paradigmatiske for hvordan vi som kristne skal henvende oss til Gud. Elisabeth Johnsons konklusjon om at Fader-begrepet var lite sentralt for Jesus, finner jeg altså problematisk.

Elisabeth Johnson vil ikke avskaffe bruken av Fader-begrepet når vi snakker om Gud eller til Gud. Hun mener begrepet i en kontekst som ikke er preget av at kvinner blir undertrykket av menn, kan fungere som et godt bilde på menneskets forhold til Gud. Men i en sammenheng der kvinner er ofre for et undertrykkende patriarkalsk samfunn, er Fader-begrepet ikke egnet til å frigjøre kvinner, mener hun.<sup>473</sup>

Johnson siterer Jesus i Matteusevangeliet der han advarer de skriftlærde og fariseerne mot å opphøye seg selv, slik at menneskelige fedre og menn illegitimt tillegges kvaliteter som kun ”Far i himmelen” har: *”Men dere skal ikke la noen kalle dere 'rabbi', for én er deres mester, og dere er alle søsken. Og dere skal ikke kalle noen her på jorden 'far', for én er deres Far, han som er i himmelen. (...) Den som er størst blant dere, skal være de andres tjener.”* (Matt. 23, 8-9).

Slik jeg oppfatter dette advarer Jesus her mot et paradigmatiske misbruk av begrepene ”mester” og ”far”, uttrykk som i Det nye testamentet brukes om Jesus og Gud selv.

---

<sup>469</sup> Johnson s. 81.

<sup>470</sup> Markusevangeliet regnes for å være skrevet ca. 30 år før Johannesevangeliet.

<sup>471</sup> Johnson. s. 81.

<sup>472</sup> Mark. 14,36.

<sup>473</sup> Johnson. s. 40.

Vi skal ha Jesus og Gud Fader som forbilde, men vi skal ikke bruke analogien til å rettferdiggjøre selvhevdelse og undertrykking.<sup>474</sup> Tvert imot skal vi være som likeverdige søsken, og idealet er å være hverandres tjenere.

Johnson nevner også flere kirkefedre som har brukt kvinnelige metaforer om Gud. Julian av Norwich omtaler for eksempel Jesus som "vår dyrebare mor Jesus" i en liknelse der han sammenlikner en diende mor med Jesus som gir seg selv som føde for menneskene.<sup>475</sup> Klemens av Aleksandria hadde også flere liknende karakterstikker av Gud: "Barmhjertigheten han har for oss gjør at han blir mor. Gjennom kjærligheten blir Faderen kvinnelig."<sup>476</sup>

Ånd, mor, visdom: Elisabeth Johnson identifiserer tre bibelske begreper som hun mener har et potensiale for kvinnefrigjøring om de blir oppdaget på nytt innenfor en egalitær kontekst. Det gjelder begrepene "ånd, mor og visdom" som alle brukes i Bibelen som uttrykk for Guds nærvær og imøtekommelse. Særlig konsentrerer hun oppmerksomheten om det bibelske begrepet "visdom". Det danner selve grunnlaget for hennes ambisiøse prosjekt med å reformulere selve gudsnavnet, som i Johnsons terminologi blir "Den hellige visdom" eller "Sophia-God". Men først noen ord om de to andre begrepene.

Selv om Ånden på ulike språk har ulike grammatiske kjønn, mener Johnson at egenskapene som tillegges Ånden i Det gamle testamentet går i retning av analogier med kvinners liv og hverdag. Ånden skaper liv, sørger over ødeleggelse og gir visdom. Vi kan legge til at Ånden i Det nye testamentet forbindes med fellesskapet mellom de kristne: "Den hellige ånds samfunn".<sup>477</sup> Som mange andre hevder Johnson at relasjoner utmerker seg som spesielt viktig i kvinner eksistens og at kvinner derfor har et slags eierskap til relasjonsbegrepet.<sup>478</sup>

Morsmotivet er også brukt en del i Bibelen for å gi en beskrivelse av Gud: "Vokt meg som din øyensten, skjul meg i skyggen av dine vinger".<sup>479</sup> Dette er også en metafor Jesus bruker om seg selv: "Hvor ofte vil jeg ikke samle dine barn, som en høne samler kyllingene under sine vinger."<sup>480</sup>

Gud fremstilles som mor i Bibelen for å understreke Guds barmhjertighet, beskyttelse og nåde. Dette ønsker Elisabeth Johnsons å trekke fram for å vise at det finnes bibelske alternativer til det patriarkalske gudsspråket. Hun mener at dybden i Guds kraft og omsorg ikke kommer til sin rett om vi begrenser oss til et patriarkalsk språk.<sup>481</sup> Guds mysterium overskrider alle våre bilder, men kan likevel bli omtalt gjennom vårt kvinnelige og mannlige bildespråk.<sup>482</sup>

Leonardo Boff understreker også at Gud i Bibelen fremstilles i både kvinnelige og mannlige termer. Utfra dette mener han det er sakssvarende å kombinere de mannlige og kvinnelige sidene ved Gud ved å bruke et språk som overskriver kjønns grensene: "Gud er både en moderlig Far og en faderlig Mor".<sup>483</sup>

---

<sup>474</sup> Matt. 5, 48: "Vær da helhjertet og gode, slik deres himmelske Far er det."

<sup>475</sup> Johnson s. 34.

<sup>476</sup> Olivier Clément, s. 70.

<sup>477</sup> 2. Kor. 13,13.

<sup>478</sup> Se f. eks. Johnson s. 216.

<sup>479</sup> Salme 17,8. Se også Jes. 49,15.

<sup>480</sup> Matt. 23, 37.

<sup>481</sup> Johnson, s. 18 og 56.

<sup>482</sup> Ibid. s. 56.

<sup>483</sup> Boff 2005, s. 120f.

**Visdommen:** Johnson bruker mye plass på å godtgjøre at ”visdommen” er et navn på Gud som har potensiale til å fungere som en feministisk og legitim navngiving av Gud. Samtidig viser hun at ”visdommen” i Bibelen kan knyttes til både Skaperen/Faderen, Jesus Kristus og til Den hellige ånd og slik fungere som et trinitarisk begrep.

Visdommen (gresk sophia /σοφία) er et hunnkjønnsord på både hebraisk, gresk og latin. I tillegg omtales Visdommen som hunkjønn i Bibelen; som en søster, en mor eller en elskerinne. Det er spesielt i Jobs bok, Ordspråkene, Visdommens bok og andre apokryfe skrifter at vi finner denne kvinnelige personifiseringen av visdommen.<sup>484</sup> Det er en rekke paralleller mellom de egenskapene disse bøkene tillegger Visdommen og de egenskapene evangelisten Johannes tillegger ”Ordet”.

Samtidig ser vi hos flere kirkefedre at ”Visdommen” og ”Ordet” ble sett på som parallelle begreper, som begge uttrykker at Guds makt strekker seg mot verden i et frelsende nærvær.<sup>485</sup> Origenes sier det slik: ”Vi tror at nettopp Faderens Ord, selveste Guds visdom, er innbefattet i livet til mannen som viste seg i Judea, nei mer, at Guds visdom kom inn i en kvinnes skjød, ble født som et barn og klynket som et gråtende barn”.<sup>486</sup>

Det kommer fram i Ordspråkene at Visdommen var til stede og var en aktiv agent ved Herrens side allerede i begynnelsen, ved skapelsen: ”Jeg var der da han reiste himmelen og spente hvelvingen over dypet”.<sup>487</sup> Parallellen til Johannesevangeliets 1. kapittel er åpenbar der Jesus fremstilles som det inkarnerte ordet som var hos Gud i begynnelsen.<sup>488</sup>

Flere beskrivelser av Visdommen fra Ordspråkene og de apokryfe bøkene finner vi igjen i beskrivelsen av Jesus som Ordet i Johannes-prologen, for eksempel at Ordet var et lys som skinner i mørke.<sup>489</sup> Visdomsmotivet finnes også hos Paulus og andre brevforfattere i Det nye testamentet der Kristus blant annet kalles ”Guds kraft og Guds visdom”.<sup>490</sup>

I visdomsmotivet i Bibelen<sup>491</sup> finner vi ifølge bibelteologen James Dunn bakgrunnen for inkarnasjonstanken.<sup>492</sup> Vi har å gjøre med en Gud som gjennom Visdommen involverer seg med verden. Dessuten var tanken om at Kristus var Guds visdom et sterkt argument for at Kristus stod i en ontologisk relasjon til Gud og var av samme vesen som Faderen - og dermed også guddommelig.

**Visdomsbegrepet og relasjonene:** Elisabeth Johnsons ambisjon med sitt teologiske prosjekt er å foreslå et nytt navn på Gud som bedre gjenspeiler at kvinner er like mye skapt i Guds bilde som menn, og at kvinner like mye som menn bærer Kristi bilde i seg. Hennes nye navngiving av Gud ender med at hun kaller Gud ”Den hellige visdom” eller Sophia-Gud. Når hun skal gi

---

<sup>484</sup> Se f.eks. Ordspr. 1,20-21 og ordspr. 8,1-2.

<sup>485</sup> Johnson, s. 99.

<sup>486</sup> Origenes, De princ.2.6.2 / Johnson s. 99.

<sup>487</sup> Ordspr. 8,27.

<sup>488</sup> Se også Kol. 1,16.

<sup>489</sup> Visd. 7,26. se også Sirak 24,8.

<sup>490</sup> 1. Kor. 1,24.

<sup>491</sup> Jeg inkluderer her de gammeltestamentlige apokryfe skriftene, som er med i den katolske bibelen, i begrepet Bibelen. Etter reformasjonen ble disse fjernet fra den lutherske Bibelen.

<sup>492</sup> James Dunn: Christology in the Making, SCM Press, London, 1980, s. 212.



navn til de tre personene i Guddommene kaller hun dem ”Spirit-Sophia”, ”Jesus-Sophia” og ”Mother-Sophia”.

Samtidig er Johnson opptatt av å tegne et bilde av den treenige Gud som en relasjonens Gud, en Gud som lever i fellesskap og er fellesskap gjennom enheten mellom de guddommelige personene, og dessuten en Gud som inkluderer verden i sitt fellesskap. Disse to dimensjonene ved Gud, at ”hun” kalles visdommen og samtidig er relasjon, er etter mitt syn ikke så lette å harmonisere.

Dersom vi bruker begrepet ”Den hellige visdom” om Gud fremtrer ikke Gud i første omgang som en relasjonell Gud. Om vi imidlertid tenker på visdom som formidling og videreføring, og ikke bare som et individs intellektuelle evner, vil det være lettere å kombinere forestillingen om Gud som visdom med Gud som fellesskap.<sup>493</sup>

Dersom Gud er en relasjon, er det likevel åpenbart at foreldre-barn-relasjonen som uttrykkes gjennom Fader-Sønn-terminologien, er en bedre analogi enn visdomsbegrepet. Johnson klarer etter min mening ikke å kombinere at Gud er visdom og relasjon på en overbevisende måte. Visdom (Sophia) er et bibelsk begrep som på en legitim måte fremstiller Gud i feminine termer, men det er likevel et begrep som etter min oppfatning ikke godt nok får fram at Gud er et fellesskap, selv om Visdommen flere steder i Bibelen fremstilles som en person.

Far-sønn og foreldre-forholdet: En vei Johnson kunne gått for å tone ned kjønnsaspektet i gudsnamnet Fader, Sønn og Ånd, kunne vært å fokusere på foreldre-barn-dimensjonen i stedet for på Fader-Sønn-forholdet. Da kan man unngå at Fader-Sønn forholdet tolkes feilaktig som en eksklusiv mannlig relasjon der maskuline verdier dominerer. Det er ikke Faderens og Sønnens kjønn som er poenget, men deres barn-forelder-forhold, et forhold mennesket kan få del i gjennom søskenskap med Kristus. Poenget er at vi er Guds barn og Kristi søsken. Denne analogien brukes mange steder i Det nye testamentet.<sup>494</sup>

Dette barn-forelder-forholdet ble i tidligere oversettelser kalt ”barnekår”: ”Dere har fått barnekårets ånd (NT 2005: ”Den ånd som barna har”) som gjør at vi roper: Abba, Far”.<sup>495</sup> Nettopp denne tillitsfulle måten å tiltale Gud på bruker også Jesus i følge evangeliene: ”Abba. Far! Alt er mulig for deg. Ta dette beger fra meg.”<sup>496</sup> Slik sett kan vi si at Paulus bruker Jesu navn på Gud paradigmatisk når han beskriver hvordan vi som Guds barn skal henvende oss til Gud.

Det er interessant å merke seg at det greske ordet som brukes av Paulus for å betegne forholdet mellom Gud som far og menneskene som hans barn, er hunnkjønnsordet ”hyiothesia” (υἰοθεσία). Dets ordrette betydning er ”sønneskap”, altså det å være sønn. Ordets vanlige betydningen går likevel utover kjønnskategoriene, for ordet betegner det å bli regnet som barn av noen, eller det å være adoptert.<sup>497</sup> Med andre ord vi har

---

<sup>493</sup> Jfr. Johnson s. 217.

<sup>494</sup> Se f. eks. Gal. 2,26: For dere er alle Guds barn i kraft av troen på Kristus Jesus. (Gal. 2,26).

<sup>495</sup> Rom. 8, 15. Se også Ef. 1,5: ”I sin kjærlighet har han av sin egen frie vilje forut bestemt oss til å få barnekår hos seg”.

<sup>496</sup> Mark. 14,36.

<sup>497</sup> I den engelske King James-oversettelsen (1982) oversettes υἰοθεσία med nettopp ”adoption”.

med et hunkjønnsord å gjøre som etymologisk er knyttet til det å være sønn, men som i vanlig bruk er kjønnsnøytralt og betegner et forelder-barn-forhold!

At Guds Treenighet er et forbilde for menneskelig fellesskap, betyr ikke at det er sammenfall mellom forbilde og avbilde i alle ledd. Det som kjennetegner et bilde eller en analogi, er ikke at det er identitet mellom bildet og avbildet, men at det er likheter. Å være Guds barn betyr derfor ikke bare å være Guds sønner, men det betyr like mye å være Guds døtre. Å være ett med Kristus betyr like mye å være Kristi søstre som å være Kristi brødre. Det er heller ikke Kristi brorskap som er det sentrale i hans forhold til mennesker, men Kristi søskenforhold med kvinner og menn som tror på ham. Og på samme måte er det Guds "foreldreskap" som er kjernen i Guds forhold til sine barn, og ikke Guds farskap eller eventuelle morskap.

Slik jeg ser det, er det intimiteten og fortroligheten i farskapet og sønneforholdet som er sakens kjerne, ikke det at Jesus er mann i motsetning til kvinne, eller at Gud er far i motsetning til mor. En slik dikotomi i Gud finnes ikke om vi tror på Guds Treenighet som et åpent fellesskap av likeverd. Slik sett er en understrekning av Treenigheten som et fellesskap av likeverdige personer også et argument mot underordningsteologi utviklet nettopp med utgangspunkt i de tradisjonelle patriarkalske oppfatningene av Gud.

Treenigheten - symbol og virkelighet: Dogmet om den treenige Gud er et symbol, poengterer Elisabeth Johnson. Gud er *som* en treenighet.<sup>498</sup> Symbolet gir oss ikke et direkte innblikk i Guds virkelighet. Treenigheten er et genuint symbol som skriver seg fra relasjonen mellom Gud og mennesker og som peker mot dimensjoner i denne relasjonen, poengterer hun. Denne relasjonen er grunnlagt på intet mindre enn selve virkeligheten bak Guds mysterium, skriver hun.<sup>499</sup>

Denne guddommelige virkeligheten fikk mennesker på Jesu tid og i urkirken innblikk i gjennom konkrete erfaringer av Guds mysterium. Treenighetslæren blir dermed en tolkning av gudsmysteriet som oppstod gjennom inkarnasjonen. Treenighetslæren er derfor ikke et førstehåndskonsept, men et sekundært konsept som formulerer en primær og konkret frelseserfaring.<sup>500</sup>

Når Elisabeth Johnson sier at Treenigheten ikke skal forstås bokstavelig og slår fast at Treenigheten kun er et symbol, savner jeg en diskusjon av åpenbaringsbegrepet. Dersom Guds Treenighet har med åpenbaringen av hvem Gud er å gjøre, er det problematisk å hevde at Treenigheten kun er et symbol. Jeg er ikke uenig i at *begrepet Treenigheten* er et symbol, men samtidig er *mysteriet Treenigheten* noe mer.

Symbolet Treenigheten peker som Johnson skriver mot Guds mysterium og mot selve Guds virkelighet. Johnson synes likevel ikke å ta tilstrekkelig høyde for at treenighetslæren er en del av Guds åpenbaring, og at den dessuten er en kirkelig autorisert lære. Av disse grunnene overskrider Treenigheten etter min oppfatning det vi kan kalle et symbol. Treenigheten konstituerer det genuint kristne gudsbildet og den kristne kirken gjennom trosbekjennelsene. Gjennom åpenbaringen gir treenighetslæren oss et glimt inn Guds relasjonelle virkelighet, den virkelighet som konstituerer all virkelighet og alle relasjoner. Treenighetslæren er dermed ikke bare analogi, men også ontologi.

---

<sup>498</sup> Johnson, s. 205.

<sup>499</sup> Johnson, s. 222

<sup>500</sup> Ibid. s. 198.

Guds navn og metaforer om Gud: Vi er her framme ved et spørsmål som jeg ikke kan komme unna etter å ha lest om Johnsons forslag til et nytt gudsnavn: Kan vi begynne å kalle Gud for noe annet enn det som har vært kristendommens navn på Gud i 2000 år: Nemlig Faderen, Sønnen og Ånden? Og kan vi begynne å kalle Jesus Kristus for "Jesus-Sophia" eller "Jesus-visdommen"? Vil vår gudsoppfatning bli endret om vi bruker andre navn, og vil vi i siste instans be til en annen Gud om vi gir Gud andre navn? Og dersom vår gudsoppfatning blir en annen, vil da også vår etikk og vår etterfølgelse endres? Med andre ord: Vil "Den treenige Sophia" som forbilde fungere annerledes enn "Faderen, Sønnen og Ånden som forbilde, og vil Jesus Kristus som paradigme ha andre følger for menneskelig fellesskap enn Jesus-Sophia som paradigme?

Jürgen Moltmann skiller mellom Jesus-titler og navnet Jesus. Han understreker at det er svært viktig ("profoundly significant") for den kristne tro at Jesu navn og hans historie forblir fastsatt. Titlene som brukes om Jesus, som Messias, Menneskesønnen eller Ordet, kan i følge Moltmann skiftes ut i historiens gang. Men egennavnet Jesus kan verken bli oversatt til andre språk eller bli byttet ut med et annet navn, poengterer han.<sup>501</sup> Dette skillet som Moltmann drar mellom egennavn og tittel hos Jesus, finner jeg ganske parallelt med navnet på den treenige Gud, "Faderen, Sønnen og Ånden" og de metaforene som brukes om han.

I den jødiske og kristne tradisjon henger gudsnavnet sammen med Guds identitet. Uttrykkene "i Guds navn" eller i "Jesu navn" innebærer at vi påkaller Guds nærvær og autoritet. Vil vi fremdeles påkalle den kristne Gud om vi sier "i Visdommens navn" i stedet for "i Jesu navn"? Jeg er i tvil om det.<sup>502</sup>

Johannes Zizioulas understreker at navnene "Fader, Sønn og Ånd" indikerer en personlig identitet. Siden dette er de eneste gudsnavnene i Bibelen som peker mot personlig identitet, kan de ikke skiftes ut, mener han.<sup>503</sup> På den annen side kan navn som betegner Guds energier skiftes ut, for de er utledet fra vår erfaring, som ikke direkte kan beskrive Gud. Han poengterer at han tar opp dette nettopp som en kommentar til feministisk teologi.<sup>504</sup>

Jeg tror at de navnene vi bruker om Gud har en paradigmatiske betydning. Når vi snakker om Jesus Kristus, forbinder vi navnet med hele frelseshistorien. At Gud strekker seg mot verden i kjærlighet gjennom sin inkarnasjon Jesus Kristus, og fremdeles er nærværende i sin Ånd, kan gi oss forbilder for hvordan vi kan leve som sanne mennesker, ved å være imøtekommende som Faderen, selvoppofrende som Sønnen og nærværende som Ånden.

Elisabeth Johnson synes også å være lite opptatt av at gudsnavnet i jødisk og kristen tradisjon er gitt gjennom en guddommelig åpenbaring. Gud åpenbarer seg for Moses gjennom å si at hans navn er "jeg er".<sup>505</sup> Gud åpenbarer seg for Maria og bekjentgjør at barnet hun bærer skal hete Jesus Kristus.<sup>506</sup> Videre er det kristne gudsnavnet "Faderen, Sønnen og Ånden" autorisert gjennom trosbekjennelsene. Disse trosbekjennelsene er godtatt som autoriteter i alle de kristne kirkene. Spørsmålet er om Johnsons forslag til nye navn på Gud medfører at hun må endre

---

<sup>501</sup> Moltmann 1993 A, s. 85 og 106.

<sup>502</sup> Mary Aquin O'Neill deler denne tvilen lurer på om Johnsons "Holy Wisdom" er en annen Gud enn den kristne Gud. Se Grenz, s. 178-179.

<sup>503</sup> Zizioulas 2006, s. 169.

<sup>504</sup> Ibid.

<sup>505</sup> 2. Mos. 3,14.

<sup>506</sup> Matt. 1, 20-21.

trobekjennelsene, eller om hennes nye navngiving bare skal ses på som alternative forslag og som en fremheving av oversett bibelsk materiale der Guds ”kvinnelige” sider uttrykkes.

Johnson fremholder at det ikke finnes noe tidløst språk om Gud. Våre ord om Gud er kulturelle produkter.<sup>507</sup> Etter min mening er det legitimt å foreslå supplerende metaforer om Gud og ikke minst å trekke fram bibelske bilder av Gud som er lite påaktet, noe Johnson også gjør. Dette kan bidra til å ”frigjøre” Gud fra gudsbilder som begrenser hans egenskaper.

Jeg har imidlertid en følelse av at Johnson ikke skiller helt mellom det å bruke metaforer om Gud og det å gi Gud navn. Selv om Faderen og Sønnen er navn og metaforer på en og samme tid, mener jeg at ”Sophia” ikke kommer i samme kategori. Riktignok er visdomsbegrepet et symbol på Gud, og i noen av Bibelens skrifter en personifikasjon av Gud. Å si at ”Visdommen” er Guds navn, er etter min mening å gå for fort fram.

Jeg synes Johnson tar for lett på denne overgangen fra metafor til navn, og jeg savner en refleksjon over betydningen av navnet i jødisk og kristen tradisjon. Dette er noe overraskende utfra hvor stor betydning hun selv understreker at vårt språk om Gud har for hvordan våre tanker og handlinger blir styrt.<sup>508</sup> Hun poengterer at mye står på spill når vi velger gudsspråk. Det som ifølge Johnson står på spill, er selve sannheten om Gud.<sup>509</sup>

Det Johnson ikke prøver på i sitt nye forslag til gudsnavn, er å kombinere de gudsnavnene som allerede er etablert gjennom Bibelen og bekjennesskriftene med nye gudsmetaforer. Triaden ”skaper, frigjør og livgiver” er begreper frigjøringsteologien og feministisk teologi gjerne benytter seg av. Mitt forslag er å kombinere disse i og for seg bibelske metaforene med de kristne gudsnavnene, slik at ulike sider av Guds egenskaper kommer fram, egenskaper som gjerne forbindes med både menn og kvinner:

Gud vår Far og skaper!  
Jesus Guds sønn og frigjør!  
Hellige Ånd, vår livgiver!

Er så en kjønnsnøytral Gud løsningen på problemet? Nei, om vi skal trekke paralleller mellom Guds fellesskap og menneskelige relasjoner, må vi holde fast på at Gud er mangfoldig og har sider vi kjenner igjen som både feminine og maskuline. Om både menn og kvinner skal identifisere seg med Gud og tro på ham, er det viktig at hele Guds dybde kommer fram. En ”kjønnløs” Gud uten frodighet og styrke er ikke en sann og bibelsk Gud. Dersom Gud skulle inkarneres blant menneskene som et menneske, måtte han enten være kvinne eller mann.

Treenigheten som forbilde for menneskelig fellesskap: Guds Treenighet er et symbolsk bilde på ”fullstendig delt liv i universets hjerte”, skriver Johnson.<sup>510</sup> Og hun fortsetter med en beskrivelse av Guds fellesskap som et forbilde for menneskelig samliv: ”Treenighetssymbolet transformerer dualitet til mangfold. Guds Treenighet er et gjensidig fellesskap av forskjellige

---

<sup>507</sup> Johnson, s. 6.

<sup>508</sup> Johnson, s. 4.

<sup>509</sup> Ibid. s. 6.

<sup>510</sup> Ibid.

likeverdige.” Dette fellesskapet er i følge Johnson ”det ultimate paradigme for personlig og sosialt liv”.<sup>511</sup>

Treenighet er rent fellesskap og oppsummerer at alt som eksisterer i universet er forbundet, skriver Johnson. De relasjonelle verdiene som Treenigheten står for, kan gi kvinner et gudsbilde som det virkelig er verdt å imitere og et gudsbilde som er verdig kallet til radikalt disippelskap.<sup>512</sup> Treenighetssymbolet kan også ifølge Johnson fungere som en kritikk av patriarkalsk dominans både i samfunnslivet og i kirken.<sup>513</sup> Mens kvinneundertrykkelse har blitt et negativt paradigme for all annen undertrykkelse,<sup>514</sup> kan Guds Treenighet være et positivt paradigme for det motsatte: Et gjensidig fellesskap der alle kan delta som unike og likeverdige personer.

Treenighetslæren prøver å gi uttrykk for den bibelske erfaringen av at Gud differensierer seg ved å strekke seg ned til jorden gjennom Sønnen og inngå i et fellesskap med menneskene gjennom Ånden. Vi kan si at det er en trefoldig bevegelse i Gud der Guds kjærlighet åpner seg mot verden. Likedan fremstiller Johnson det ideale kvinneliv som en trefoldig bevegelse der kvinnen fritt kan være seg selv, kan uttrykke seg selv overfor andre og kan inngå vennskap med andre.<sup>515</sup> Johnson bruker her en kvinnes liv som en analogi til Guds Treenighet, eller om du vil, Guds Treenighet som et paradigme for en kvinnes fullverdige liv.

Johnsons understrekning av at Treenigheten kun er et symbol, gjør det imidlertid krevende rent logisk å opphøye Treenigheten til et paradigme for menneskelig fellesskap slik jeg ser det. Kan man ha et symbol som forbilde? Må ikke det man har som forbilde, bli oppfattet som en realitet for at det skal ha paradigmatisk kraft? Dersom det er slik at Treenigheten er et forbilde og samtidig bare et symbol eller en analogi som Johnson poengterer, betyr jo det at ”forbildet Treenigheten” samtidig er et bilde på, eller et avbilde av noe bakenforliggende. Men et avbilde kan etter min oppfatning ikke være et forbilde. Det kan imidlertid et urbilde være. I vårt tilfelle er dette urbildet tre guddommelige personer som lever i, for og gjennom hverandre på en så gjensidig og intens måte, at de er ett.

Johnson fremholder også at symbolet ”Treenigheten” peker mot en guddommelig virkelighet.<sup>516</sup> Det er da logisk å slutte at det som kan fungere som et forbilde for menneskelig fellesskap, ikke er selve symbolet, men virkeligheten eller sannheten som ligger bak symbolet, altså urbildet. Problemet er bare at Johnson betoner sterkt at denne virkeligheten objektivt sett er skjult for mennesker.<sup>517</sup> Understreker hun dermed den treenige Guds mysterium så sterkt at vi i praksis har lite å holde oss til når vi skal bruke det som et forbilde?

Elisabeth Johnson gir ikke inntrykk av å ha avslørt Guds mysterier, men har derimot en respekt for at en del av Guds virkelighet, eller det aller meste av den, alltid vil være skjult for mennesker.<sup>518</sup> Men sin apofatiske tilnærming gir hun seg selv en krevende oppgave med å trekke forbilder og etisk veiledning ut av treenighetslæren. Til gjengjeld gir denne vekten på

---

<sup>511</sup> Johnson s. 222.

<sup>512</sup> Johnson s. 223. Johnson siterer her Anne Carr.

<sup>513</sup> Johnson s. 223.

<sup>514</sup> Ibid. s. 27.

<sup>515</sup> Johnson s. 218: ”Being herself, expressing herself and befriending herself.”

<sup>516</sup> Johnson s. 200.

<sup>517</sup> Ibid.

<sup>518</sup> Ibid. s. 201.

Guds immanens henne en frihet til å bruke sitt eget og Bibelens billedspråk på en kreativ og innsiktsfull måte.

**Perichorese:** Elisabeth Johnson bruker også det teologiske begrepet ”perichoresis”.

I perichoresen er de guddommelige personene forenet samtidig som de beholder sin diversitet. Det er med andre ord en relasjon der en ikke mister seg selv. Den dynamiske dansen i Gud går både innover og utover, og dessuten fremover mot den kommende verden, skriver hun. Hun sammenlikner dette ”frodige” livet i Gud med et modent vennskap bygd på gjensidig relasjon, radikalt likeverd og fellesskap i mangfold.<sup>519</sup>

Etter min mening har Johnson gjennom begrepet ”perichoresis” en metafor som kan bidra til å overskride kjønns grensene i vårt gudsspråk.<sup>520</sup> Hun understreker også at det må være målet for alle menneskelige fellesskap å leve i et slikt gjensidig og likeverdig fellesskap. Likevel velger Johnson å utvikle et gudsspråk som kan sies å ha en slagside den andre veien enn det tradisjonelle patriarkalske gudsspråket. Hun velger bevisst å utvikle et feminint kjønnsknotert gudsspråk som en motvekt mot det tradisjonelle maskulint kvoterte gudsspråket.<sup>521</sup> Med det oppnår hun utvilsomt å appellere til andre feminister og til å provosere teologer som henger fast i den feilaktige forestillingen om at Guds viktigste egenskaper er maskuline. Men om hun oppnår å bygge en bro mellom kjønnene på denne måten, tviler jeg på.

Jeg anerkjenner at det til visse tider er nødvendig å ta til motmæle mot et undertrykkende mannssamfunn ved å ”ta tilbake” de kvinnelige gudsbildene. Vi må ikke glemme at i store deler av verden lever kvinner fremdeles som en pariakaste. I en slik situasjon kan det være nødvendig å bruke andre bilder og navn på Gud enn dem som forbindes med mannlig maktutøvelse og undertrykkelse.

Dersom Johnsons visjon om et rettferdig samfunn som avspeiler det guddommelige fellesskapet skal ha gjennomslagskraft, må den språklige kjønnskampen overvinnnes. Kanskje derfor tiden er inne til å fokusere på de ”perichoretiske” egenskaper ved Gud som fremmer inkludering og likeverd, som omsorg, rettferd og fellesskap. Da kan menn og kvinner delta på lik linje i den ”guddommelige dansen” som Guds barn, som brødre og søstre av Kristus og som hverandres søsken.

---

<sup>519</sup> Johnson. s. 217.

<sup>520</sup> Jfr. uttrykket om at Gud er en ”moderlig far og en faderlig mor”.

<sup>521</sup> Johnson s. 212.

## **h. Forholdet mellom paradigme og ontologi i treenighetslæren**

### **Guds Treenighet som forbilde og som frelsende fellesskap**

*”I hans lys finnes et lys som intet kan fordunkle  
Måtte din lengsel strekke seg etter dette lyset  
som dine øyne ikke kjenner” (Augustin)<sup>522</sup>*

### **I. Innledning – Augustins analogier**

Kirkefader Augustin bidrog med sin analogier til at symbolet ”Gud treenighet” åpnet seg for mennesker. Han stilte opp triader som en hjelp til tanken: Faderen er den som elsker, Sønnen er den som blir elsket og Ånden er selve kjærligheten mellom dem.<sup>523</sup> Slik var kjærligheten det enhetlige begrep som beskrev Treenigheten og enheten i Treenigheten.

Augustin hadde en rekke forslag til analogier mellom menneskesinnet og Guds Treenighet. Han mente at det i menneskesinnet fantes spor av Treenigheten basert på at mennesket var skapt i Guds bilde, noe som blant annet gir seg utslag i at mennesket husker, kjenner og elsker Gud. Dette ble utlagt som triaden ”tanke (Faderen), visdom (Sønnen) og kjærlighet (Ånden)”. I følge Augustin inneholder hvert av disse begrepene de andre, samtidig som alle begrepene til sammen utgjør en enhet ved at de er ulike sider ved menneskets sjelsliv.<sup>524</sup>

Augustins ”antropologiske teologi” spenner en bro mellom det menneskelige og det guddommelige. Menneskets psykologi veves inn i den trinitariske tenkningen. Bildene og analogiene gir oss ikke en direkte forklaring på Treenigheten, men gjør oss åpnere for Guds mysterium. Analogiene konstituerer ikke Treenigheten, men er illustrasjoner som kan gi innsikt og føre til tro og etterfølgelse.

### **II. Urbilde, avbilde, forbilde**

Våre bilder på Guds Treenighet har Gud selv som urbilde. Men i motsetning til en vanlig portrett-situasjon har vi ikke et klart originalbilde av den treenige Gud foran oss. Men vi har et bilde av Guds avbilde, Jesus Kristus. Det er nok til at kirkehistorien har tegnet en antydende skisse av den Gud som åpenbarer seg på en trefoldig måte gjennom Jesus Kristus. Den skissen kaller vi for treenighetslæren. Det er denne nokså utydelige, men likevel så innholdsrike skissen av Gud som er mitt utgangspunktet når jeg i denne avhandlingen undersøker forholdet mellom menneskelige fellesskap og Guds Treenighet.

Et forbilde kan defineres som et bilde som medfører etterfølgelse. Våre liknelser og analogier blir altså til forbilder i det øyeblikket de får en moralsk og eksistensiell retning. For at bildet (analogien) skal få en forbildefunksjon for oss, må det tale til oss på en eksistensiell måte. Det må gripe fatt i livet vårt og det må vise oss en vei, slik korset viser oss korsveien og slik vannet viser oss veien til kilden.

---

<sup>522</sup> Olivier Clément, s. 23.

<sup>523</sup> Augustin, De trinitate, 8.10.14, engelsk utgave: On the trinity, Arthur West Haddon, vol. 3, The Nicene and Post-Nicene Fathers, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, s. 124.

<sup>524</sup> Allister E. McGrath, Historical Theology, Blackwell Publishing 1998/2007, s. 69.

Guds Treenighet kan, som jeg har forsøkt å vise i denne avhandlingen, være et forbilde for menneskelige fellesskap. I tillegg kan Guds Treenighet være et urbilde på sant fellesskap. Med det blir Treenigheten et paradigme med ontologisk og eksistensiell betydning. Treenigheten får som urbilde med andre ord betydning for vår oppfatning av hva virkeligheten er basert på (ontologi), og for hvordan vi skal virkeliggjøre denne oppfatningen av virkeligheten i livet vårt (det eksistensielle).

### III. Etikk og tilbedelse

Jürgen Moltmann mener at det moderne samfunnets vekt på det etiske og pragmatiske fører til at Treenigheten blir redusert til moralsk monotisme.<sup>525</sup> Å redusere troen til etikk fører ikke til en berikelse av troen, men til en utvanning av den, poengterer han. Vi trenger imidlertid ikke å bli frigjort *fra* praksis, men *til* praksis, skriver han. Det skjer gjennom meditasjon, kontemplasjon og lovprisning.

Det er i følge Moltmann bare når praksis og tilbedelse går hånd i hånd at menn og kvinner ledes inn i Guds historie. Praksisen må frigjøres fra aktivismen, slik at den kan bli en frigjort evangelie-praksis, understreker han.<sup>526</sup>

### IV. Gud som ontologisk basis

Moltmann poengterer at etikken og tilbedelsen må stå i et gjensidig forhold til hverandre i kristen tro. Johannes Zizioulas utdyper dette ved å understreke at Guds Treenighet handler om ontologi. Hans utgangspunkt er at bare Den treenige Gud er en ekte basis for det å være person. Han poengterer også at Treenigheten er den eneste sanne modell for det menneskelige og kirkelige fellesskapet.<sup>527</sup> Guds Treenighet er altså både ontologi og paradigme.

Faderens, Sønnens og Åndens fellesskap av unike personer danner det ontologiske grunnlaget for at vi eksisterer som personer og for at kirken eksisterer. I tillegg er Treenigheten selve grunnlaget for frelsen.<sup>528</sup> Frelsen er ifølge Zizioulas det at vi som mennesker kommer inn i personfellesskapet med den treenige Gud. Om vi lever uten fellesskap, og kun eksisterer som individer, uten å åpne oss for Gud og medmennesker, da er vi forlatt. Å være adskilt fra Gud og medmennesker er selve helvetet.<sup>529</sup>

Menneskets problem er ikke først og fremst at det er syndig, men at det er dødelig, mener Zizioulas. Hovedproblemet er altså ikke av moralsk karakter, men av ontologisk karakter. Det er heller ikke som en moralsk modell at Kristus frelser oss, understreker Zizioulas.<sup>530</sup> Frelsen er å komme inn i Guds evige livsfellesskap og bli befridd fra ”den siste fiende”, døden, som er kjennetegnet ved alt som er skapt.<sup>531</sup> Det livgivende fellesskapet med Gud ble brutt ved syndefallet, men er gjenopprettet ved Kristus.

---

<sup>525</sup> Moltmann 1993 B, s. 8.

<sup>526</sup> Ibid. s. 9.

<sup>527</sup> Zizioulas 2006, s. 4.

<sup>528</sup> Zizioulas 2004, s. 107f.

<sup>529</sup> Zizioulas 2006, s. 3.

<sup>530</sup> Ibid. s. 259.

<sup>531</sup> Ibid. s. 62.



Theosis: Å bli en del av dette fellesskapet skjer gjennom en prosess som i ortodoks teologi kalles "theosis", guddommeliggjøring.<sup>532</sup> Utgangspunktet er at mennesket er skapt i Guds bilde. Denne "Gudbilledligheten" innebærer av vi har en kapasitet i oss til å ha Gud som forbilde og til å bli mer og mer lik Gud.<sup>533</sup> Denne prosessen er en bevegelse fra det onde til det gode, fra isolasjon til fellesskap.<sup>534</sup> I ortodoks teologi har frelsen og guddommeliggjøringen sammenheng med både tro og gjerninger. Det er Gud som gir veksten i kristenlivet, men det er menneskets oppgave å pløye, harve og luke hjertets åker.<sup>535</sup>

Zizioulas fremholder at grensen for menneskets kapasitet, ligger i Gud selv.<sup>536</sup> Det vil si at det er relasjonen til Gud som er avgjørende for om mennesket i økende grad kan reflektere Guds godhet gjennom theosis-prosessen, det er ikke vår menneskelige natur. Men andre ord er våre gode gjerninger avhengig av den ontologiske relasjonen til Gud.

Jürgen Moltmann peker på at gjennom inkarnasjonen åpnes fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden opp for mennesket. Det innebærer at Guds fellesskap blir et forbilde for Jesu etterfølgere. Men, poengterer Moltmann, i tillegg er disiplenes fellesskap et fellesskap i gudsfellesskapet. Det er et fellesskap med Gud og i Gud.<sup>537</sup> Den guddommelige treenighets forening er åpen for hele skapningens forening. Dermed er Treenighetens forening ikke bare et teologisk uttrykk, men i bunn og grunn også et soterologisk begrep, slår Moltmann fast.<sup>538</sup>

Guds fellesskap er med andre ord ikke bare relevant som forbilde for det mellommenneskelige samliv, men i sin dybde også for menneskets evige liv i fellesskap med Gud. Slik adskillelse og isolasjon betyr fortapelse, betyr fellesskap og forening frelse.

Jesu liv gir oss et eksempel på hvordan vi skal leve sammen som mennesker, men er også en invitasjon for mennesket til å komme inn i Guds treenige, evige fellesskap, det fellesskapet som konstituerer livet og evigheten. Jesus Kristus er broen som gjenoppretter fellesskapet mellom Gud og menneske.

De små og de store håp: Menneskets frigjøring fra syndens, lovens og dødens fengsel gjennom troen på Kristus er grunnlaget for Jürgen Moltmanns overbevisning om at troen må få følger for samfunnsmessige forhold.<sup>539</sup> Det må være en sammenheng mellom "det troen tror" og "det troen gjør." Troens frihet har sin korrespondanse i menneskelig frihet i samfunnet og i relasjonene mellom mennesker. Frigjøring fra undertrykkelse, rasisme, kapitalisme og teknokrati må bli forstått som liknelser på troens frihet, mener han.<sup>540</sup>

Selv om det er en sammenheng mellom troens frihet og politisk frihet, mellom det Moltmann kaller "det store håpet" og "de små håp", er det en kvalitativ forskjell mellom dem. Gud er Gud og mennesket er menneske, understreker han. Dette gapet mellom Guds virkelighet og menneskers virkelighet kan bare forbindes med analogier. Det finnes ingen direkte likhet

---

<sup>532</sup> Jfr. 2. Pet. 1,4: "...Ved dem [Guds løfter] skulle dere få del i guddommelig natur." Det greske ordet som blir brukt her er theios (θεϊος), adjektivformen av theosis (θεοσις).

<sup>533</sup> Ef. 5.1: "Ha Gud som forbilde."

<sup>534</sup> Jfr. Fil. 2,12: "...arbeid på deres egen frelse, skjelvende av ærefrykt."

<sup>535</sup> Tito Colliander, Gresk-ortodoks tro og livssyn. Hl Trifon Forlag, Oslo, 1978, s. 25.

<sup>536</sup> Zizioulas 2006, s. 248.

<sup>537</sup> Moltmann 1993 B, s. 95f.

<sup>538</sup> Ibid. s. 96.

<sup>539</sup> Moltmann 1993 A, s. 319f.

<sup>540</sup> Ibid. s. 320.

mellom mennesker og Gud, bare liknelser. Det er ingen ubrutt linje fra Guds sfære til menneskets sfære, bare sammenheng gjennom det usammenhengende ("continuity in discontinuity").<sup>541</sup>

## V. Sakramenter som forbilde og ontologi

Både dåpen og nattverden er i tillegg til å være sakramenter, paradigmatisk handlinger som har sitt forbilde i Kristi fellesskapshandlinger. Etter det siste måltidet med sine venner sa Jesus: "Gjør dette til minne om meg".<sup>542</sup> Jesu egen dåp skjedde ved Faderens verbale nærvær og Den hellige ånds medvirkning.<sup>543</sup> Det som skjedde da, kan betraktes som forbildet når Jesus oppfordrer sine disipler til å døpe i Faderens, Sønnens og Den hellige ånds navn og dermed bringe mennesker inn i Guds og kirkens fellesskap.<sup>544</sup> I dåpen og nattverden ser vi tydelig at Guds Treenighet er et forbilde for menneskers fellesskap, men vi ser like tydelig at det er noe mer: Det er hellige handlinger, sakramenter, som formidler frelsen om som understreker at sakramentene også er ontologi i kristen tro.

Hvor finner vi i dag tegn på at Guds treenige fellesskap eksisterer, det fellesskapet som omfavner alle og deler med alle? Kan vi finne slike hellige tegn også utenfor kirken? Kan våre fellesskap i lys av troen peke på Guds mysterium og bringe mennesker inn i Guds treenige og frelsende fellesskap? Flere av mine figuranter svarer bekræftende på det. Elisabeth Johnson trekker fram vennskapet som et bilde på Guds Treenighet. I det modne vennskapet er det gjensidighet, aksept for forskjeller og åpenhet for andre.<sup>545</sup> Tross brutte relasjoner og ondskap, er verden bestemt til å reflektere Treenigheten, mener hun: "Treenighetens virkelighet tar bolig i de sakramentale øyeblikk når vennskap og rettferdighet bryter fram."<sup>546</sup>

Denne tanken om at vår menneskelige virkelighet i dag er bærer av Guds nærvær, finner vi også hos Jürgen Moltmann. Mennesker som blir martyrer i sin kamp mot urett og undertrykkelse, er i lys av korsets ord, "sakramenter", det vil si hellige tegn på Guds nærvær og Hans kommende rike.<sup>547</sup>

Leonardo Boff åpner også for at et samfunn der likeverd og alles deltakelse settes ut i livet, kan være "Treenighetens sakramenter".<sup>548</sup> For det er et gjensidig forhold mellom Treenigheten og det menneskelige samfunn, understreker Boff. På den ene side peker gode menneskelige samfunn mot Treenighetens mysterium, på den annen side peker den åpenbarte Treenigheten mot det ideelle menneskelige samfunn.<sup>549</sup>

Jeg tror ikke vi trenger å gå helt til Latin-Amerika for å finne slike hellige tegn. Når et menneske møter et annet og opplever at det holder noe av dette menneskes liv i sine hender, tror jeg det er et hellig tegn.<sup>550</sup> Når to mennesker møtes under fire øyne, og man i hverandres ansikter ser Kristi ansikt, er det et hellig tegn. Ja, jeg tror vi skal våge å snakke om fellesskapets sakrament.

---

<sup>541</sup> Moltmann 1993 A, s. 320

<sup>542</sup> Luk. 22,19.

<sup>543</sup> Luk. 3,21f.

<sup>544</sup> Matt. 28, 19.

<sup>545</sup> Johnson, s. 217.

<sup>546</sup> Ibid. s. 222.

<sup>547</sup> Moltmann 1993 A, s. 337.

<sup>548</sup> Boff 2005, s. 13.

<sup>549</sup> Ibid., 119

<sup>550</sup> Jfr. K. E.Løgstrup: Den etiske fordring, Cappelen 2000, s. 38.

## VI. Troen som startsted

Det er i følge Moltmann troen selv som oppdager at for eksempel demokrati kan være en liknelse på troens frihet og Guds rike. Analogiene og liknelsene mellom Guds rike og våre menneskelige samfunn, kan i følge Moltmann bare starte fra Guds side og fra kirkens og troens sfære. Guds rike kan være sosialisme, men det betyr ikke at sosialismen i dag er Guds rike, poengterer han.<sup>551</sup>

Det vi gjerne kaller liberal teologi har hatt en tendens til å starte med de menneskelige erfaringene som forbilder for Guds virkelighet. Dermed kan Gud til syvende og sist bli et produkt av menneskelig projeksjon og fantasi, uten rot i en virkelighet utenfor mennesket. Dette distanserer altså Moltmann seg fra.

Guds måte å leve sammen på kan fungere som forbilde for genuin menneskelig sameksistens. Men det er først når mennesket får innsikt i at Guds evige sameksistens er en virkelighet og en forutsetning for alt liv, at Guds sameksistens som Fader, Sønn og Ånd får full eksistensiell kraft som et forbilde i menneskers liv. Når dette skjer, i tro og åpenhet overfor Guds mysterium, vil også mennesket bli en del av Guds evige fellesskap. Slik kan Guds egen familiehistorie og menneskers livshistorie veves sammen. Slik kan mennesker bli med i den evige, guddommelige dansen!

## VII. Etterfølgelse – å ta forbildet på alvor

Å følge Jesus i dag gjennom kjærlighet, lidelse og opprør er å ta Jesu trinitariske liv som forbilde på alvor. Men gjennom denne etterfølgelsen reduseres ikke troen til etikk, slik de ortodokse frykter, poengterer Moltmann.<sup>552</sup> Tvert imot fullføres ortodoksien ved at teori og praksis forenes i etterfølgelsen, slik at troen blir ”ortopraksis”, understreker Moltmann.<sup>553</sup> Tro og praksis er to sider av samme sak, eller som kirkefader Ambrosius sa: ”Troen er den rettfærdige handlings mor”.<sup>554</sup>

I evangeliene kommer Jesus nesten 20 ganger med oppfordringen ”Følg meg!”<sup>555</sup> I førstegangsmøtene med sine disipler krever han ingen trosbekjennelse eller en intellektuell redegjørelse for hva de tror på. Denne etterfølgelsen krever at de forlater alt og blir med ham. Disippelskap krever oppbrudd. Det er noe definitivt og eskatologisk over dette kallet.<sup>556</sup> Når vi vet at samtlige av Jesu disipler med unntak av Johannes led martyrdøden, ser vi at kallet og etterfølgelsen fikk følger. Slik sett kan vi si at Jesu egen død ble et forbilde for disiplenes død. Jürgen Moltmann sier det enda sterkere: Martyrene deltar i og fullfører Kristi lidelser.<sup>557</sup>

Etterfølgelsen kommer altså først i evangeliene og troen synes å komme etter hvert. I lutherdommen synes det ofte å være motsatt. Luthers slagord ”Sola Fide”, ”troen alene”, har ofte blitt tolket slik at troen kun er noe som sitter i hodet. Det har til og med blitt sett på med skepsis at enkelte mennesker, som Frans av Assisi, valgte den praktiske etterfølgelsens vei i stedet for en verbal ”etterfølgelse”. Når Frans proklamerte ”forkynn evangeliet, om nødvendig med ord” satte han en slik holdning på plass.

---

<sup>551</sup> Moltmann 1993 A, s. 320.

<sup>552</sup> Moltmann 1993 B, s. 63.

<sup>553</sup> Ibid. Jfr. også Jak. 2,17: Slik er det også med troen: Har den ikke gjerninger, er den rett og slett død.

<sup>554</sup> Jfr. Confessio Augustana XIX.

<sup>555</sup> Se f.eks. Matt, 4. 18-22.

<sup>556</sup> Jfr. Moltmann 1993 A, s. 54f.

<sup>557</sup> Moltmann 1993 A, s. 57.

Hva går så den etterfølgelsen Jesus snakker om ut på? ”Om noen vil følge etter meg, må han fornekte seg selv og ta sitt kors opp og følge meg”, er det utfordrende svaret.<sup>558</sup> Dette kan tolkes som en foregripelse av Jesu egen korsdød og slik være et paradigmatiske utsagn i forhold til det. Ikke slik å forstå at det i seg selv var forbilledlig å død på et kors. Det handler heller om å være villig til å ofre noe for andre.

Fra det bibelske materialet nevner jeg her noen eksempler på hvordan mennesker kan ha Jesu liv som forbilde slik at det får følger for deres fellesskap:

- Jesu korsdød som selvoppofrende kjærlighet.
- Jesu korsdød som solidaritet med de lidende
- Jesu korsdød som et eksempel på at makt ikke alltid er undertrykkelse, men kan være kjærlighet.<sup>559</sup>
- Jesu som gir avkall på seg selv.<sup>560</sup>
- Jesus viser gjennom sin lidelse og død hva det å elske sine fiender kan bety.<sup>561</sup>
- Jesu liv som et eksempel på å møte mennesker med åpenhet og tilgivelse.<sup>562</sup>
- Jesu liv som eksempel på å møte kvinner og marginaliserte med respekt.<sup>563</sup>
- Jesus som tjener for andre.<sup>564</sup>
- Jesus refser skinnhellighet og legger vekt på menneskers innerste holdninger og tro.<sup>565</sup>
- Jesu liv som et eksempel på å møte ondskap med autoritet og fasthet.<sup>566</sup>
- Jesu liv som eksempel på at fest og måltidsfellesskap er viktig mellom mennesker.<sup>567</sup>

Gjennom Det nye testamentet går det en rød tråd som forteller at det innerste i Guds fellesskap er kjærligheten. Selve inkarnasjonen kan tolkes som Guds formidling av sin kjærlighet til oss gjennom sin Sønn og Ånd. Gjennom sitt eksempel og sin forkynnelse understreket Jesus dette på mange måter. Han innstiftet endog et nytt bud basert på kjærligheten, som var selve kjennetegnet på det å være disippel. Det var samtidig et bud om å ha Jesus selv som forbilde: *”Et nytt bud gir jeg dere: Dere skal elske hverandre. Som jeg har elsket dere, skal dere elske hverandre. Ved dette skal alle forstå at dere er mine disipler: at dere har kjærlighet til hverandre.”*<sup>568</sup>

Jeg tror etterfølgelsen er en nøkkel for å forstå forholdet mellom etikken og troen. I disippelskapet ser vi sammenhengen mellom analogien og soterologien og mellom paradigme og ontologi. I etterfølgelsen forenes nemlig troen og etikken. Om troen skal være levende, må den vise seg i praksis<sup>569</sup>, og om de gode gjerninger skal blomstre fram, må de være motivert av troen. Dersom det er en slik ”perichoretisk” enhet mellom etikk og tro, blir ikke Guds Treenighet og Jesu liv redusert til ren etikk, ren spiritualitet eller ren teori. Alt er ett i disippelskapet.

---

<sup>558</sup> Matt. 16,24.

<sup>559</sup> Se Svein Rises artikkel ”Treenighetslæren – et grunnlag for praksis” i Religion og Livssyn nr. 3/2002, s. 24.

<sup>560</sup> Fil. 2,7.

<sup>561</sup> Luk. 23,34.

<sup>562</sup> Joh. 8, 3-11.

<sup>563</sup> Joh. 4, 7-26.

<sup>564</sup> Jesus vasker disiplene føtter. Joh. 13, 1-17.

<sup>565</sup> Luk. 18, 9-14.

<sup>566</sup> Matt. 4, 1-11.

<sup>567</sup> Joh. 12, 1-3.

<sup>568</sup> Joh. 13, 34f.

<sup>569</sup> Jfr. Jakob. 2,17.

Grunnlaget for at vi kan ha Guds Treenighet som forbilde, er Jesu liv, død og oppstandelse som vitnet om den ene Gud som åpenbarer seg trefoldig gjennom Faderen, Sønnen og Ånden. Treenighetslæren må betraktes som en tolkning av Kristus-hendelsen. Slik sett må en paradigmatiske utlegging av Guds Treenighet funderes i kristologien, for kristologien er Treenighetens premiss.<sup>570</sup> Om vi begynner direkte i den immanente treenighet, i den skjulte Gud, når vi skal tolke Treenigheten paradigmatiske, kan vi lett havne i filosofisk spekulasjon og antropomorfisme.

Jesus selv oppfordrer direkte til å ha ham som forbilde: ”Jeg har gitt dere et forbilde. Slik jeg har gjort mot dere, skal dere også gjøre.”<sup>571</sup> Når vi skal finne forbilder i Treenigheten må vi starte med å lete i Jesu liv, i hans møte med mennesker, i hans etiske undervisning og hans korsdød. I kraften fra Jesu oppstandelse finner vi grunnlaget for at disse forbildene kan bli integrert eksistensielt i våre liv. I troen på oppstandelsen ligger grunnlaget for at Guds Treenighet kan overskride sin funksjon som bilde og forbilde - og bli fundamentet for vårt liv.

---

<sup>570</sup> Moltmann 1993 B, s. 97.

<sup>571</sup> Joh. 13,15.

## C. TILBAKEBLIKK (OPPSUMMERING)

### 1. SAMMENHENG OG KOHERENS

I innledningen nevnte jeg at koherens er et viktig metodisk grep i avhandlingen. Jeg vil her kort skissere et par områder hvor det kan stilles spørsmål ved den indre sammenhengen i moderne treenighetsteologi og i Jürgen Moltmanns teologi spesielt.

Et av Moltmanns viktigste bidrag til treenighetsteologien er hans begreper trinitarisk skapelse og trinitarisk inkarnasjon. Ikke minst har han gått dypt inn i Jesu lidelse og død som trinitariske hendelser. Han har også en gjennomarbeidet og koherent argumentasjon for at Jesu ydmykhet og hengivenhet i lidelsen er et forbilde for menneskelig oppofrelse, selv om menneskets lidelse og Guds lidelse er vesensforskjellige.

Når vi kommer til Moltmanns behandling av Guds immanens, kan det imidlertid hevdes at det ikke uten videre er god sammenheng mellom Moltmanns gudsbilde og hans bilde av det ideelle menneskelige samfunn. Jeg vil her peke på to forhold:

a. Moltmann sier at Faderen er Treenighetens kilde og at Sønnen og Ånden i Guddommen utgår fra ham. Det er vanskelig å kombinere dette synet med at det hersker fullt likeverd uten noe form for hierarki mellom de guddommelige personene. Likedan er Moltmanns standpunkt at Ånden utgår fra Faderen og bare indirekte fra Sønnen. Dermed kan det også bli problematisk å bruke Guds Treenighet som forbilde for likestilling og likeverd.

b. Moltmann og andre representanter for relasjonell treenighetsteologi kritiseres for at de projiserer sitt ideologiske syn på hva som er gode menneskelige relasjoner over på Guds interne relasjoner. Dermed er det fare for at den paradigmatisk sammenhengen mellom Guds mysterium og menneskelig virkelighet snus på hodet, slik at menneskelig fellesskap blir et mønster for gudsfellesskapet.

Om vi bedømmer relasjonene mellom Faderen, Sønnen og Ånden utfra en menneskelig målestokk, er argumentene ovenfor plausible. På tross av dette mener jeg at Moltmanns teologi henger sammen gjennom perichorese-doktrinen. Med den har han kirkehistorisk grunnlag for å tegne et bilde at fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden som et gjensidig fellesskap med likeverd og respekt for den enkelte. Gjennom det fortrolige guddommelige fellesskapet, perichoresen, overskrides all adskillelse til tross for forskjeller og ulike relasjoner mellom personene. Den ene og de mange blir dermed ikke motsetninger, men forutsetninger for hverandres liv og eksistens, på en måte som overgår menneskelige relasjoner. Moltmann sier det slik:

*“The Father, the Son and the Spirit dwell in one another and communicate eternal life to one another. In the perichoresis the very thing that divides them becomes that which binds them together”<sup>572</sup>*

---

<sup>572</sup> Moltmann 1993 B, s. 175.

## 2. PERICHORESE SOM INNSIKT I ENHETEN OG BRO OVER ADSKILLELSEN

Vi har gjennom denne avhandlingen sett at tre av mine figuranter bruker det oldkirkelige begrepet perichorese for å forklare og utdype treenighetslæren.

Jürgen Moltmann bruker begrepet når han sier at Faderen, Sønnen og Ånden bor i hverandre og fyller hverandre så fullstendig at de er ett.<sup>573</sup> Dette utelukker hierarki eller underordning mellom dem, mener han. Leonardo Boff bruker perichoresen som ”en strukturell akse” for hele sin teologi og illustrerer dermed at det aktivt delende og inkluderende fellesskapet utgjør Treenighetens enhet.<sup>574</sup> Elisabeth Johnson understreker gjennom perichoresen at Guds fellesskap er en dynamisk bevegelse som består av likeverdige relasjoner, noe som er en fremragende modell for menneskelig samhandling.<sup>575</sup> Min fjerde figurant, Johannes Zizioulas, bruker ikke begrepet perichorese, men til gjengjeld begrepet ”communion” om det fortrolige og deltakende fellesskapet mellom Faderen Sønnen og Ånden som utgjør det ontologiske og paradigmatisk grunnlaget for alt fellesskap.<sup>576</sup>

Jeg vil her prøve å konkludere denne avhandlingen ved å bruke perichorese-begrepet som en nøkkel til forståelse og innsikt i Treenigheten og forholdet mellom enheten og flerheten. Det ”perichoretiske” fellesskapet kan også bli en bro over de grensene og avgrunnene som hindrer oss i å virkeliggjøre Guds fellesskap i våre samliv.

I det perichoretiske fellesskapet er vi i, gjennom, for og med hverandre. Denne måten å beskrive Guds Treenighet på kan også skape koherens mellom ulike teologiske dikotomier og problemer. Jeg vil kort belyse noen av dem her.

- a. Perichorese som nøkkel til forståelse av forholdet mellom Guds ”trehet” og Guds ”enhet”: Relasjonene mellom Faderen, Sønnen og Ånden danner enheten i ”treheten”. Gud er ikke først og fremst én gjennom sin felles natur, men ett gjennom personrelasjonene.
- b. Perichorese som nøkkel til forståelse av forholdet mellom den immanente og den økonomiske trinitet: Det evige samlivet mellom Faderen, Sønnen og Ånden springer ut av gudsrelasjonene som manifesterer seg gjennom inkarnasjonen.<sup>577</sup> Samtidig som de evige relasjonene i Gud blir fullbyrdet gjennom den historiske åpenbaringen av den treenige Gud, kan vi si at den åpenbarte Treenigheten konstitueres av den evige Treenigheten. Slik opprettholder den immanente og økonomiske trinitet hverandre i et perichoretisk samspill.
- c. Perichorese som korleksjon til den ortodokse vektlegging av Faderen som kilde: At Faderen er kilde trenger ikke bety at det er et asymmetrisk forhold mellom Faderen, Sønnen og Ånden der Faderen har forrang. Gjennom perichoresen kan vi få øynene opp for at Faderen, Sønnen og Ånden konstituerer hverandre gjensidig. Det trenger ikke være slik som Zizioulas hevder at Faderen er den konstituerende kilden, mens

---

<sup>573</sup> Moltmann 1993 B, s. 175.

<sup>574</sup> Boff, *Trinity and society*, s. 5.

<sup>575</sup> Johnson, s. 221.

<sup>576</sup> Se for eksempel Zizioulas 2006, s. 262.

<sup>577</sup> Kristiansen og Rise, s. 194.

Sønnen og Ånden kun påvirker Faderen. Sønnens og Åndens kjærlighet til Faderen kan sies å være konstituerende ved at de gjør ham til den han er.<sup>578</sup>

- d. Perichorese som korreksjon til subordianisme. Den gjensidigheten som preger det perichoretiske fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden utelukker all underordning mellom Faderen og Sønnen i ”den evige sirkulasjonen av guddommelig liv”.<sup>579</sup>
- e. Perichorese som korreksjon til modalisme (én Gud i tre former) og triteisme (tre Guder). Gud er ikke enten én eller tre, men én og tre samtidig. Gud kan ikke tenkes som ett uten at han også er flere i relasjon, og Gud kan ikke tenkes som en relasjon av flere uten at han dermed også er ett.
- f. Perichorese som korreksjon til arianisme (Jesus er ikke sann Gud) og nestorianisme (det var kun Kristi menneskelige natur som døde på korset). Jesus Kristus er en helhetlig person som alltid er samtidig Gud og menneske. Det guddommelige viser hva det sant menneskelige er, og det sant menneskelige peker på det guddommelige.
- g. Perichorese - et begrep som kan bringe østkirken og vestkirken sammen. Kan dette begrepet, som er felles for østkirken og vestkirken, være en katalysator for forsoning? Selve begrepet perichorese kan demonstrere at det kan være grunnlag for mer samarbeid ved at man respekterer hverandres forskjeller gjensidig og dermed kommer nærmere hverandre. Og kan dette så føre til en fremtidig oppløsning av skismaet fra 1054?<sup>580</sup>
- h. Perichorese som bro mellom menn og kvinner: Også her kan begrepet fremme gjensidig respekt for forskjellighet. Det kan gi innsikt i at et fellesskap blir sannere og helere når annerledesheten respekteres og vurderes som en tilleggsverdi.
- i. Perichorese som bro mellom Gud og mennesket gjennom Jesus Kristus, som er både sann Gud og sant menneske.
- j. Perichorese som bro mellom analogi og ontologi, og mellom sosiologi og soterologi: Gjennom en ”perichoretisk” forening av tro og etikk i etterfølgelsen, ser vi at troen og etikken er gjensidig avhengig av hverandre for å være levende.
- k. Perichorese som bro mellom tid og evighet: Ved en perichoretisk forening av tid og evighet i Guds rike, er evigheten allerede til stede i tiden, samtidig som tiden tas opp i evigheten når Guds rike blir fullt ut realisert.
- l. Perichorese som nøkkel til forståelse av menneskets og skaperverkets innlemmelse i den guddommelige virkelighet. I det fremtidige Guds rike skal i følge Bibelen Gud ”være alt i alle” og gjennom Kristus sammenfatte og forsonne alt med seg selv.<sup>581</sup> Da skal mennesket delta fullt ut i den evige guddommelige dansen der kjærlighet og liv formidles til alle og gjennom alle.

---

<sup>578</sup> Grenz, s. 145.

<sup>579</sup> Moltmann 1993 B, s. 175.

<sup>580</sup> Jfr. Moltmann 1993 B, s. XV (forord) og Zizioulas 2006, s. 199.

<sup>581</sup> 1. Kor. 15,28, Ef. 1,10 og Kol. 1,20.



### 3. FUNN

- a. Å ha Guds Treenighet som paradigme for våre fellesskap kan utdype vårt gudsbilde og gjøre våre fellesskap bærekraftige. Slik kan også det guddommelige integreres praktisk i vår virkelighet.
- b. Guds Treenighet kan være et paradigme for menneskelige fellesskap, men vil først ha eksistensiell og ontologisk betydning om vi selv blir en del av dette fellesskapet gjennom troen og etterfølgelsen.
- c. Menneskelige fellesskap kan samtidig være hellige tegn på at Guds fellesskap er nærværende i verden.
- d. Våre bilder og analogier om Guds Treenighet kan peke mot Treenighetens mysterium, men kan ikke forklare Gud for oss.
- e. En ensidig vektlegging av Treenighetens trosspektiv, kan redusere Treenighetens relevans for etikken og samfunnslivet.
- f. En ensidig paradigmatisk bruk av Guds Treenighet kan redusere treenighetslæren til etikk og legalisme uten tro på Treenigheten som Guds mysterium.
- g. Guds Treenighet anvendt som paradigme vil med andre ord bety en reduksjon av treenighetslæren om Treenigheten kun er paradigme, og ikke samtidig et frelsende fellesskap.
- h. Vi kan bruke Guds Treenighet som forbilde og mønster for våre fellesskap, men vi må ta flere forbehold for å få fram at det kun er snakk om analogier mellom gudsfellesskapet og det menneskelige fellesskap – og ikke identitet.

### 4. RESERVASJONER MOT GUDS TREENIGHET SOM PARADIGME

Selv om det er paralleller mellom Guds måte å leve sammen i et personfellesskap på, og på menneskelig sameksistens, er forskjellene minst like store. Her følger noen momenter som viser at overføringsverdien fra Guds Treenighet til menneskelig samliv er begrenset:

- a. Det kan ikke gjøres en direkte overføring mellom Guds fellesskap og menneskers fellesskap fordi Guds relasjoner er annerledes enn menneskelige relasjoner. Mennesker *har* fellesskap, mens den treenige Gud *er* fellesskap.<sup>582</sup> Og vi kan legge til: Gud er kjærlighet, mens mennesker kun har kjærlighet.
- b. Guds relasjoner er bygd på en selvutgivende kjærlighet (I NT *agape/αγαπε*) som ikke krever noe tilbake, mens menneskers kjærlighet (I NT: *filia/φιλια*) forventer noe tilbake.<sup>583</sup>
- c. Menneskelige fellesskap kan være *skapende* fordi de reflekterer at Gud skapte i et fellesskap. Guds fellesskap er et *nyskapende* fellesskap som skaper av intet.
- d. Ikke bare er Guds relasjoner annerledes enn menneskelige relasjoner, men Faderen, Sønnen og Ånden er også konstituert kvalitativt annerledes enn mennesker. Faderen er fra evighet av sammen med Sønnen og Ånden, som begge har utgått fra Faderen, mens

---

<sup>582</sup> Grenz, s. 133. Utsagnet refererer til Nicholas Lash.

<sup>583</sup> Kanskje må vi gjøre et unntak for morskjærligheten her. Den er i alle fall en analogi til Guds kjærlighet.

mennesket er et skapt vesen, som i sin egen eksistens er dødelig.

- e. De guddommelige relasjonene er evige, mens de menneskelige relasjoner er flyktige. Faderen, Sønnen og Ånden er uadskillelige, mens menneskers relasjoner er omskiftelige og utsatt for brudd. Det henger igjen sammen med at mennesker er dødelige skapninger, mens Gud er udødelig og uskapt.
- f. Vi forholder oss til de tre personene i Guds Treenighet på en annen måte enn vi gjør til medmennesker. Vi erfarer gjennom troen at Faderen er ”Gud over oss”, at Sønnen er ”Gud med oss” og at Ånden er ”Gud i oss”.<sup>584</sup> Når vi gjør denne erfaringen blir vår relasjon til Faderen, Sønnen og Ånden preget av ydmykhet overfor et mysterium. Vi nærmer oss Guds Treenighet i tilbedelse, noe vi ikke gjør med menneskelige fellesskap.
- g. Jesu selvoppofrende kjærlighet på korset er et forbilde for det å ofre seg for andre mennesker. Jesu lidelse og død er likevel unik fordi det var en lidelse og død som omfattet både det guddommelige og det menneskelige.
- h. Å trekke paralleller mellom Guds fellesskap og menneskelig samliv kan innebære for stor grad av antropomorfisme, det vil si at vi beskriver Gud utfra vår menneskelige målestokk. Når vi beskriver Gud som et fellesskap, kan vi lett projisere våre tidsbestemte forestillinger og våre ønsker om hva som er et godt fellesskap, inn i Guds Treenighet.
- i. Guds Treenighet er mer enn et forbilde. Guds Treenighet er et frelsende fellesskap og en ontologisk realitet for den troende der vi blir nye mennesker gjennom å bli Kristi søsken og Guds barn. I fellesskapet med Gud blir vi også helliggjort og guddommeliggjort og ikke bare gjort til mer moralske mennesker.
- j. Fellesskapet mellom Faderen, Sønnen og Ånden kan reflekteres i samfunnet som solidaritet mellom mennesker.<sup>585</sup> Med andre ord kan mennesket ved å betrakte gudsfellesskapet utenfra, la Treenigheten bli et mønster for livsførsel og etikk både på det mellommenneskelige plan og på det samfunnsmessige.
- k. Vi kan finne hellige tegn på Guds Treenighet i menneskers fellesskap, men det er i det kirkelige fellesskapet, som er Kristi kropp, at Guds Treenighet reflekteres sterkest i verden. Først i det fremtidig Guds rike vil Guds treenige fellesskap og det menneskelige fellesskap forenes fullt ut.
- l. Guds Treenighet som forbilde kan neppe bli av eksistensiell og ontologisk betydning om man ikke selv blir deltaker i gudsfellesskapet gjennom troen og opplever det innenfra. Da får Guds Treenighet ikke bare betydning for livsførsel og etikk, men gudsfellesskapet blir et ontologisk konstituerende og frelsende fellesskap som bringer mennesket fra død til liv.

---

<sup>584</sup> Vanhoozer s. 164.

<sup>585</sup> Moltmann 1993 B, s. 158.





## D. FRAMBLIKK (epilog)

Vi er de siste årene blitt flinke til å sette navn på kriser: Finanskrisen, matvarekrisen, klimakrisen og tillitskrisen mellom den kristne og den muslimske verden. Terrortrusselen henger over oss som en konsekvens av at tilliten er ødelagt av ideologisk og religiøs konfrontasjon. Alt dette har vi i større eller mindre grad tatt inn over oss det siste tiåret. Og kaster vi blikket enda lenger bakover, har ennå ikke røyken helt lagt seg etter Holocaust, Hiroshima og Tsjernobyl.

Hvorfor bryter det stadig ut kriser, kriger og katastrofer på den vakreste av alle planetene i solsystemet? Hvorfor skjer dette på den blå kloden som poetene gjerne kaller Guds ikon blant himmelens stjerner? Ett svar er at fellesskapet hele tiden er truet av grådighet og av frykt og forakt for det som er annerledes. Vi mangler tillit til hverandre og vilje til fellesløsninger som gir rom for alles deltakelse på tvers av alle de stenglene vi har barrikadert oss bak.

Treenigheten er en slik fellesskapsløsning. Den er selve urfellesskapet og mønsteret for at en verden i konflikt med seg selv skal finne tilbake til den eneste bærekraftige eksistensformen: Kjærlighetens fellesskap der det er en ”perichoretisk” balanse mellom å dele av seg selv og å motta av den andre.

Skal vi løse de krisene vi er inne i, må vårt århundre bli fellesskapets, samhandlingens og likeverdets tidsalder. Ja, Treenighetens tidsalder. Vi som forvalter kirkens fellesskapsarv må skape allianser med alle krefter som bygger fellesskap i stedet for å splitte. Vi må lete etter ”spor i hjertene” og løfte fram hellige tegn på Treenighetens nærvær midt i blant oss. Et solidarisk, økologisk og økumenisk sinnelag med praktisk samhandling, bred deltakelse og global ansvarsfølelse er kjennetegnet på Treenighetens fellesskap.

Vårt kall er å speile og manifestere Guds evige eksistensform midt i en verden som er truet av brudd og konflikt. Da har vi et guddommelig forbilde å vende blikket mot, for:

***”Gud er et evig fellesskap  
som åpner seg i kjærlighet mot verden  
og viser oss hva sant fellesskap er”<sup>586</sup>***

---

<sup>586</sup> Dette utsagnet er bygget på en syntese av utsagn fra kirkefedrene i oldkirken. Det har ikke lyktes meg å finne noen opphavsmann til det.

## **E. LITTERATURLISTE**

### **LITTERATUR AV HOVEDFIGURANTEN**

Moltmann, Jürgen: The crucified God – The cross of Christ as the foundation and criticism of christian theology, 1993, Fortress Press, Minneapolis. (Første gang utgitt på tysk i 1973). I noteapparatet omtalt som: Moltmann 1993 A.

Moltmann, Jürgen: The trinity and the kingdom – The doctrine of God, 1993, Fortress Press, Minneapolis. (Første gang utgitt på tysk i 1980). I noteapparatet omtalt som: Moltmann 1993 B.

### **LITTERATUR AV BIFIGURANTENE**

Boff, Leonardo: Trinity and Society, 2005, Wipf & Stock, Eugene. (Første gang utgitt 1988).

Boff, Leonardo: Holy Trinity, Perfect Community, 2008, Orbis Books, New York. Forenklet utgave av den ovennevnte boka. (Første gang utgitt på portugisisk i 1988).

Boff, Leonardo og Clodovis: Introducing liberation theology, 2008 (22. utgave), Orbis Books, New York. (Første gang utgitt I 1986).

Johnson, Elisabeth: She who is – The mystery of God in feminist Theological Discourse, 2002, New York, Crossroad Publishing Company, New York. (Første gang utgitt 1992).

Zizioulas, John D. : Bbeing as communion – studies in Personhood and the Church, 2004, Darton, Longman & Todd, London. (Første gang utgitt på engelsk i 1985).

Zizioulas, John D. : Communion and otherness – further studies in Personhood and the Church, 2006, T&T Clarke, London.

### **Sekundærlitteratur**

Bexell, Gøran og Grenholm, Carl-Henric: Teologisk etikk – en introduktion, Verbum, Stockholm 1997

Brunvoll, Arve: Den norske kirkes bekjennelsesskrifter, Lunde forlag, Oslo, 1979.

Clément, Olivier: Källor - den kristna spiritualitetens ursprung, Artos, Skellefteå, 2004

Grenz, Stanley: Rediscovering the triune God – the Trinity in Contemporary Theology, Fortress Press, Minneapolis 2004.

Greshake, Gisbert: Å tro på Den treenige Gud, St. Olav forlag, Oslo 1999, norsk utgave.

Henriksen, Jan-Olav: På grensen til den andre – om teologi og postmodernitet. Gyldendal, Oslo, 1999.

- Kelby, Karen: Perichoresis and Projection – problems with social doctrines of the trinity. Artikkel i tidsskriftet *New Blackfriars*, nov. 2000.
- Kierkegaard, Søren: Prekenen ”Christus som Forbilledet” i *Kierkegaards Samlede Værker*, Gyldendal 1964, bind 17, s. 209.
- Kristiansen, Ståle Johannes og Rise, Svein: *Moderne teologi - tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologier*. Høyskoleforlaget, Kristiansand, 2008.
- La Cugna, Catherine Mowry: *God for us – the trinity and christian life*, Chicago 1991
- Lindars, Barnabas: *The gospel of St. John*. Oliphants, London 1972.
- Livingstone, E. A. : *The concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 2006.
- Løgstrup, K. E. : *Den etiske fordring*, Cappelen forlag, 2000.
- Michelsen, Leif A: *Første Mosebok, Bibelverket*, Luther Forlag/Lunde Forlag, Oslo, 1980.
- McGrath, Allister: *Historical theology – an introduction to the history of christian thought*, Blackwell publishing, Oxford 2007
- Rise, Svein: *Kristne fellesskap og postmodernisme – lar det seg forene?* Artikkel i tidsskriftet *Lære og liv* nr. 3/2008.
- Rise, Svein: *Treenighetslæren – et grunnlag for praksis?* Artikkel i *Religion og Livssyn* nr. 3/2002
- Vanhoozer, Kevin J (red.): *The trinity in a pluralistic Age*. Richard Bauckhams artikkel: “The Trinity and the Kingdom of God and the Question of Pluralism”, Cambridge 1997.





## APPENDIX 1 - AKTUELLE SKRIFTSTEDER

### Noen sentrale skriftsteder med triadisk mønster i Det nye testamentet:

Matt. 28, 19: "...idet dere døper dem til Faderens, Sønnens og Den hellige ånds navn"

2. Kor. 13,13: "Herren Jesu Kristi nåde, Guds kjærlighet og Den hellige ånds samfunn være med dere alle"

Luk. 1,35: "Den Hellige Ånd skal komme over deg...barnet som blir født...(skal) kalles Guds Sønn"

Luk. 3,22: "Den hellige Ånd kom ned over Ham"... "Og det lød en røst fra himmelen: Du er min sønn den elskede"

Joh. 15,26: "Når talsmannen kommer, han som jeg skal sende dere fra Faderen, sannhetens Ånd..."

Joh. 20, 21-22: "Likesom Faderen har sendt meg, sender jeg dere: Så åndet ham på dem og sa: Ta imot Den Hellige Ånd"

Rom. 1, 3-4: "ved hellighets Ånd innsatt som Guds mektige sønn"

Rom. 15,30: "ved vår Herre Jesus Kristus og ved den kjærlighet som Ånden gir...be for meg til Gud"

1. Kor. 12,4-5: "Ånden er den samme", "Herren er den samme", "Gud er den samme"

Ef. 1,3: "Lovet være Gud vår Herre Jesu Kristi Far, han som i Kristus har velsignet oss med all Åndens velsignelse i himmelen."

Ef. 2,18: "Gjennom ham [Kristus] har vi begge i én Ånd adgang til Faderen"

Ef. 4,4-5: "En Ånd", "én Herre", "én Gud"

Gal. 4, 4-6: "I tidens fylde sendte Gud sin Sønn"... "og Ånden roper: Abba, Far!"

### Noen skriftsteder der Gud eller Kristus er forbilde (paradigme)

1. Mos. 1,26: "Da sa Gud: La oss skape mennesker i vårt bilde, som et avbilde av oss"

1. Mos 5, 1-2: "Den dagen Gud skapte mennesket, skapte han det i Guds bilde. Til mann og kvinne skapte han dem."

Salme 8,6: "Du gjorde han lite ringere enn Gud og kronet han med ære og herlighet".

Matt. 4,19: "Han sa til dem: Følg meg, så vil jeg gjøre dere til menneskefiskere!"

Matt. 5,48: "Vær da fullkommen slik deres himmelske Far er fullkommen" (Matt. 5,48, ny oversettelse)

Matt. 5,48: "Vær da helhjertet og gode, slik deres himmelske Far er det"

Luk 6,36: "Vær barmhjertige slik deres Far er barmhjertig"

Luk. 14,27: Den som ikke bærer sitt kors og følger etter meg, kan ikke være min disippel.

Joh. 13,14-15: Når jeg som er herren og mesteren, har vasket deres føtter, så må også dere vaske hverandres føtter. "Jeg har gitt dere et forbilde: Slik jeg har gjort mot dere, skal også dere gjøre"

Joh. 17,21: "Må de alle være ett, slik du, Far, er i meg og jeg i deg."

Rom. 15,7: "Ta imot hverandre likesom Kristus har tatt imot oss"

1. Kor. 11,1: "Følg mitt eksempel, slik jeg følger Kristi eksempel".

2. Kor. 4,10: "Vi bærer alltid Jesu død på vår egen kropp for at også Jesu liv skal bli synlig ved den".

Ef. 5,1-2: "Ha Gud som forbilde, dere som er hans elskede barn. Lev i kjærlighet, slik også Kristus elsket oss og gav seg selv for oss som en offergave"..

1. Tess. 1,6: "Og dere tok oss, ja, Herren selv som forbilde, og under store trengsler tok dere imot Ordet med en glede som Den hellige Ånd gir".

1. Pet. 1,15: "Han som kalte dere er hellig; så vær da også dere hellige i all deres ferd".

1. Joh. 4,19: "Vi elsker fordi han har elsket oss først."

## **Skriftsteder med ”perichoretisk” enhet i Gud og Kristus**

Her følger en oppstilling av noen skriftsteder som etter mitt syn viser til den ”perichoretiske” enheten mellom de guddommelige personene, mellom mennesker og mellom mennesker og Gud:

### **Perichorese mellom de guddommelige personer**

*Matt. 11, 27:* ”Alt har min Far overgitt meg. Ingen kjenner Sønnen uten Faderen, heller ikke kjenner noen Faderen uten Sønnen og den som Sønnen vil åpenbare deg for”.<sup>587</sup>

*Joh. 10,30:* ”Jeg og Faderen er ett”

*Joh. 17, 10:* ”Alt mitt er ditt, og det som er ditt er mitt”.

### **Perichorese mellom mennesker og mellom Faderen og Sønnen:**

*Joh. 17,22 :* Jeg har gitt dem den herlighet du har gitt meg, for at de skal være ett, likesom vi er ett: jeg i dem og du i meg, så de helt og fullt kan være ett.”

### **Perichorese mellom mennesker:**

*Joh. 17,11:* ”Herre bevar dem i ditt navn, det navn du har gitt meg, så de kan være ett, likesom vi er ett.”

### **Perichorese mellom Gud og mennesker/verden:**

*Ap.gj. 17, 28:* For det er i ham vi lever, beveger oss og er til”

*Rom. 8,10:* Men om Kristus bor i dere, er nok kroppen død på grunn av synden, men ånden er levende fordi dere er rettferdige for Gud.

*1. Kor. 15,28:* Gud skal være alt i alle.

*2. Kor. 5,17:* Nei, den som er i Kristus, er en ny skapning.

*Ef. 4,6:* ”én Gud og alles Far, han som er over alle og gjennom alle og i alle.”

*Ef. 1.10:* ”...å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord”.

*2. Pet. 1, 4:* ”Derved har dere fått de dyrebareste og største løfter; ved dem skulle dere få del i guddommelig natur...”

### **Perichorese på alle plan; mellom mennesker, mellom Faderen og Sønnen og mellom mennesker og Gud:**

*Joh. 17,21:* Må de alle være ett, slik du, Far, er i meg og jeg i deg. Slik skal også de være i oss, for at verden skal tro at du har sendt meg.”

---

<sup>587</sup> Nesten tilsvarende ordlyd finner vi i Luk. 12,22.

## APPENDIX 2 - ENGLISH SUMMARY

### Trinity and Community

A critical analysis of the paradigm-motif in modern theology, discussed through the concept of “perichoresis”

The main aim of this master thesis has been to examine the relationship between the Trinity of God and the human community. The tool I use for this purpose is a critical analysis of the paradigm-motif in modern trinitarian theology. I will in other words look at the tendency in modern theology to put emphasis on the Trinity as an exemplary community. Is this approach consistent with the doctrine of The Trinity, and does it lead to an elaboration or a reduction of the Trinity?

In the attempt to provide an answer to this question I use the church fathers’ term "perichoresis" as an explanatory model. The word may be translated into “mutual penetration and unity”. It may give insight into the concept that the Father, the Son and the Spirit are mutually interdependent, and that the communion between them is in fact the union of The Trinity. In addition, I use the concept of perichoresis to shed light on a variety of theological issues.

The thesis is a study of the literature of one main theologian, Jürgen Moltmann, and three additional theologians. It is not primarily a comparative study, but a study where the contributions of the additional theologians are an elaboration of, and a corrective to Moltmann. Another methodical perspective in the thesis is to examine whether there is an inner coherence in the theology of Moltmann.

Reformed theologian Jürgen Moltmann's starting point is the history of Jesus Christ, his death on the cross and his resurrection. Moltmann develops a social doctrine of The Trinity with an anti-hierarchical character. First and foremost he regards God as a community of equal relations. This communion of persons forms the very unity. Father, Son and Spirit live in a community in which they communicate eternal life and love to each other and to the world.

Orthodox theologian John Zizioulas elaborates Moltmann's social trinity doctrine by showing the relationship between the communion of the persons and ontology. To be is to be in communion like the Father, the Son and the Spirit. His book title "Being as communion" has gained the status of a methodological axiom in trinitarian theology. Zizioulas maintains that "otherness" is constitutive of true community. For Zizioulas The Trinity is the original image of everything that is true communion, and the Father is the source. To be saved is to come into this community of The Trinity through the church.

Moltmann emphasizes the trinitarian suffering and death of Christ as compassionate and vicarious. Through the "crucified God" all suffering and oppressed people are included in God's own community. This was an important source of inspiration for the Roman Catholic liberation theologian Leonardo Boff. He develops a criticism of unjust social structures based on the equal relationships of The Trinity, a community in which exclusion and hierarchy do not exist. Thus the trinity is a prototype for the good human community.

Like Boff, Elizabeth Johnson has been inspired by Moltmann's social trinitarian theology. She believes that the Trinity is liberating for women if God is portrayed as a community where differences and diversity are given room. At the same time she believes that the Bible and the patriarchal language of theology can make the Christian faith alien to modern women. She

therefore develops a proposal for a new name for God based on the personification of wisdom (Sophia), which appears in some biblical writings.

In this thesis I question the coherence of the theology of Jürgen Moltmann. The conclusion is, however, that his theology is coherent through the doctrine of “perichoresis”. A second conclusion of the thesis is that we always have to take reservations when we compare The Trinity and human relations. God is always another and always greater. The final conclusion of the thesis is that the Trinity may be reduced if The Trinity of God is only regarded as a paradigm. But if the Trinity at the same time is regarded as a communion of salvation, the motif of paradigm can help us to make the Trinity richer and more relevant to human life and community.