



ROBERT W. JENSON
DEN TREENIGE IDENTITET
GUD IFØLGE EVANGELIET

ANIS

ROBERT W. JENSON

DEN TREENIGE IDENTITET

GUD IFØLGE EVANGELIET

Indledning og oversættelse ved

Karsten Farup Hansen og Lars Sandbeck

Forlaget ANIS
København 2008

Den treenige identitet
Gud ifølge evangeliet
Robert W. Jenson

© Robert W. Jenson and Augsburg Fortress
Oversat fra engelsk efter *The Triune Identity.*
God According to the Gospel.

Oversættelse og indledning ved Karsten Farup Hansen
og Lars Sandbeck

© Forlaget ANIS, 2008

Bogen er sat med Garamond på Religionspædagogisk
Center og trykt hos Specialtrykkeriet

ISBN-13: 978-87-7457-465-1

Omslag: Mindgame

Udgivet med støtte fra Augustinus-fonden

Forlaget ANIS
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607
www.anis.dk

Indhold

Et spørgsmål om Guds identitet
– Introduktion til Robert W. Jensons
trinitariske teologi 7

Robert W. Jenson
Den treenige identitet

Forord

Forkortelser 38

1

“Fader, Søn og Helligånd”

Meningen med ordet “Gud” 41

Israels identifikation af Gud 45

Identifikation af Gud i Det Nye Testamente 48

Det treenige navn 51

Navnet som doktrin 59

2

Trinitarisk logik og erfaring

Den trinitariske logik 63

Den trinitariske logiks soteriologiske nødvendighed 68

Trinitarisk liv 71

De hebraiske skrifter som roden til trinitarismen 77

Primær trinitarisme 84

Treatikel-bekendelserne 94

3

“Af samme væsen som Faderen”

Den hellenistiske fortolkning af Gud 99

Den begyndende kristianisering af hellenismen 104

Den arianske krise 127

Nikæa og Konstantinopel 135

4

Den ene og de tre

Det kappadokiske sprog 147

Hypostasis/identitet 150

“Væren” eller “Begivenhed” 157

Den vestlige udgave 161

Forandringer i vestlig trinitarisme 183

Forslag 193

5

Treenig uendelighed

Uendelig guddommelighed 206

Treenig uendelighed 213

Gud som begivenhed 223

Væren 229

Efterskrift 231

Emneregister 235

Personregister 237

Et spørgsmål om Guds identitet

– Introduktion til Robert W. Jensions
trinitariske teologi

Af Karsten Farup Hansen og Lars Sandbeck

Den treenige Gud

Formålet med at udgive Robert W. Jensions bog *The Triune Identity* i dansk oversættelse er at styrke den trinitariske tænkning i Danmark. Treenigheden er kristendommens unikke og specifikke bud på, hvem og hvad Gud er, men på dansk eksisterer der – hvis man ser bort fra dogmehistoriske oversigtsværker, der jo også behandler alle mulige andre teologiske temaer – ikke en eneste seriøs bogudgivelse om emnet. Det er denne mangel, vi forsøger at imødekomme med nærværende udgivelse.

Det er formentlig mere end bare almindeligt optimistisk at tro, at de subtile trinitariske refleksioner, som de store tænkere i kristendommens historie har bidraget med, kan opnå bred folkelig udbredelse. Dér, hvor den kristne teologi når sin maksimale ydeevne, er netop i forbindelse med refleksionerne over det treenige gudsbegreb, og den slags kan ganske enkelt ikke populariseres. Ikke desto mindre er teologien i mødet med en i stigende grad kristendomsfremmed befolkning forpligtet på at formidle sine indsigter, også selvom disse er komplicerede og svære at forstå. Dette formidlingsproblem er naturligvis ikke enestående for teologien, det er enhver fagdisciplins hovedpine. Men netop i forhold til treenighedslæren er problemet særligt presserende netop for teologien, idet formidlingen af, hvad kristendommen er, ri-

sikerer at fare vild ved sit begyndelsespunkt, så længe der hersker en basal forvirring om, hvad det vil sige, at Gud er en og tre på samme tid. Og dermed svæver teologien i usikkerhed om, hvilken Gud den egentlig er læren om.

At Gud hævdes at være treenig er for mange et paradoks eller en absurditet, og fra tid til anden fremsættes der derfor forslag om helt at afskaffe treenighedslæren. Det ville jo være meget lettere, hvis Gud ganske enkelt bare var én – eller tre for den sags skyld, men ikke en og tre på samme tid. Men treenighedslæren er i virkeligheden ikke et problem; den er tværtimod løsningen på en lang række teologiske problemer. Og det, at den er kompliceret og sofistikeret, skulle nødtigt gå hen og blive et argument for dens afskaffelse.

Helt overordnet er treenighedslæren kristendommens forsøg på at identificere sin Gud – hvilket blandt andet vil sige at afgrænse sin Gud fra alle mulige andre guder, der hævdes at eksistere. Spørgsmålet om, hvem Gud er, eller hvad man mener med ordet “Gud”, hvis man overhovedet bruger det, har i disse år opnået betydelig aktualitet. Det skyldes ikke mindst, at det danske samfund ikke længere meningsfuldt kan hævdes at være mono-kulturelt og -religiøst. Der har ganske vist længe eksisteret religiøse og etniske minoriteter i landet, men inden for de seneste 15-20 år er disse blevet mere mangfoldige og dermed også mere synlige. Flere af disse etniske minoritetsgrupper kommer med en religiøs identitet, der må siges at være temmelig stærk i forhold til, hvad vi er vant til herhjemme. Danskernes foretrukne religion har længe været en stiltiende og udefinerbar kulturkristendom kombineret med lidt pragmatisk, østlig mystik i form af meditation, amuletter og selvhjælpsguruer, og spørgsmålet om, hvem Gud er – hvis “han” da overhovedet eksisterer – har derfor ikke forekommet videre presserende. Men konfronteret med stærke religiøse identiteter som fx dele af de muslimske minoriteter gør gældende, bliver den måske-religiøse dansker udfordret til at besinde sig på sit eget religiøse – eller for den sags skyld areligiøse – ståsted. At den religiøse selvbesindelse i en religiøs pluralistisk tid er påtrængende, er imidlertid ikke ensbetydende med, at vi alle nu skal til at identificere os med et af de mange religiøse tilbud, der udbydes på markedet. Religiøs selvbesindelse betyder ikke andet, end at man reflekterer over sit eget ståsted i forhold til religionen, således at man bliver klar over og er i stand til at redegøre for, *hvad* man tror

eller ikke tror og hvorfor. Resultatet kan for så vidt være en principiel afvisning af alle religioner og enhver form for religiøsitet, men en sådan afvisning indebærer dog alligevel, at man afviser “noget”, og dette noget gør man vel klogt i at vide noget om, førend man afviser det.

Ifølge langt de fleste kristne konfessioner er Gud den treenige Gud, “Fader, Søn og Helligånd”. Denne Gud kan ikke også samtidig være Allah eller Thor eller Moder Jord. Enhver forestilling om en universel og fællesmenneskelig religion er dybest set en utopi, og måske er det på tide at acceptere, at religioner og kulturer virkelig er forskellige, og i forlængelse heraf lære, at forskellighed er noget vi må leve med snarere end at forsøge at udrydde.

Treenighedslæren er løsningen på navnlig ét teologisk problem, der er fælles for de store monoteistiske religioner. Eller rettere: de monoteistiske religioner har et fælles problem, som de løser på forskellig vis. Problemet er Guds transcendens: hans på en gang majestætiske, almægtige overherredømme og hans absolutte fravær. Som transcendent er Gud aldrig “her”, men altid et andet “sted”, altid fraværende, og de monoteistiske religioner forsøger derfor at tænke Guds nærvær¹ på trods af det eklatante fravær. I jødedommen er Gud nærværende som lovgiver eller gennem profetordet eller i helligdommen; i islam er Gud slet ikke nær, men hans moralske vilje er blevet åbenbaret, og det er denne, der nu er nærværende som bog i koranen. I kristendommen derimod løses problemet med Guds transcendens ved, at Gud gør sig selv nær, dvs. lader splittelsen mellem det jordiske og det himmelske, det immanente og det transcendent ramme ham selv. Denne splittelse ville imidlertid rive Gud fra hinanden, hvis ikke han var treenig. Man kan afvise treenighedslæren, men dermed afviser man også tanken om, at Gud billedligt talt har kunnet overvinde kløften mellem himmel og jord og er kommet os nær.

Monoteisme er potentielt en meget voldelig og totalitaristisk konstruktion. Den almægtige og fraværende skabergud kan optræde som en himmelsk despot, der som en anden sociopat eller autist er ude af stand til at indgå i en

1. “Guds nærvær” i betydningen: Guds relation til skabningen. Eller som Ted Peters formulerer det monoteistiske problem: “How can our eternal God be related to our temporal world?” Ted Peters, *God as Trinity. Relationality and Temporality in Divine Life* (Westminster: John Knox Press, 1993), p. 14.

ikke-destruktiv relation til skabningerne. Den monoteistiske Gud er i evighed sig selv – og forbliver i evighed sig selv nok – og den eneste mulige relation mellem skaberen og skabningen bliver da et asymmetrisk magtforhold, hvor mennesket for at undgå dom og total udslættelse må underkaste sig gudens vilje. Gud befaler, dømmer og straffer, kort sagt, Gud er en retfærdig Gud, der giver lov og straffer enhver lovovertrædelse.

Men ifølge evangeliet giver Gud ikke blot lov; han giver *sig selv*. Relationen mellem skaber og skabning bliver da ikke længere en magtrelation analogt med forholdet mellem en despotisk fyrste og en underdanig undersåt. Paradigmet for at tænke relationen mellem den kristne Gud og mennesket er snarere den kærlighed, i hvilken to mennesker giver sig selv til hinanden. Det hedder også at ofre sig selv, og for så vidt som Gud vil ofre sig selv, give sig selv og stadig være Gud, må han være treenig. Så længe Gud tænkes radikalt monoteistisk og ikke trinitarisk, er det utænkeligt, at han på nogen som helst måde skulle være i stand til at give, ofre eller åbenbare *sig selv*. Det vil altid være noget andet end Gud, der gives – loven, fx, eller et budskab, der nok stammer fra Gud, men som ikke desto mindre stadig er noget andet end Gud. Den monoteistiske Gud forbliver evigt sig selv i sin egen fjerne himmel; den trinitariske Gud gør sig nærværende som det fornedrede menneske, skjuler aktivt sin destruktive almagt og etablerer derved en kærlighedsrelation mellem sig selv og skabningen. Den treenige Gud er ikke først og fremmest en retfærdig, men en kærlig Gud.

Disse forskelle mellem religionernes gudsforestillinger siger naturligvis intet om deres eventuelle sandhed. Måske eksisterer der slet ingen Gud, men det ændrer ikke stort ved det hele, for religionerne og deres gudsforestillinger eksisterer jo alligevel. Og gudsforestillingerne er ikke blot neutrale og vilkårlige konstruktioner, der kan udskiftes efter forgodtbefindende. Om Gud hævdes at være én eller treenig, har vidtrækkende konsekvenser for hvordan resten af ens teologi kommer til at se ud. Nærværende udgivelse er et argument for, at det er alt andet end ligegyldigt, om kristendommens Gud postuleres at være treenig eller ej. Spørgsmålet om, hvorvidt denne Gud så også er den sande Gud, er imidlertid ikke et spørgsmål om teologi, men om tro, og vi vil derfor med sindsro lade det ligge her.

Genopdagelsen af den trinitariske teologi

Trinitarisk teologi har fået en renæssance. I løbet af sidste halvdel af det 20. århundrede har flere betydningsfulde teologer i stigende grad koncentreret deres teologiske tænkning om treenheden og insisteret på, at treenhedslæren ikke blot er en vilkårlig, tidsbunden konstruktion, men et absolut uomgængeligt træk ved kristendommen – at kristendommen altså ikke tilfældigvis er, men nødvendigvis må være trinitarisk. Med Ted Peters kan man sige, at der i det 20. århundrede har fundet en “trinitarisk vending” sted i teologien.² Som repræsentanter for denne “trinitariske vending” bør især fem teologer fremhæves, nemlig de fire tyskere Eberhard Jüngel, Karl Rahner, Jürgen Moltmann og Wolfhart Pannenberg, og derudover og som den vigtigste hinsides Atlanten, amerikaneren Robert W. Jenson.

Forud for denne genopdagelse er treenhedslæren og den trinitariske tænkning enten blevet ignoreret, anset for at være overflødig eller ligefrem opfattet som en håbløst selvmodsiggende konstruktion fra en for længst svunden tid. Ted Peters giver en udmærket fremstilling af den moderne teologis kritik af det treenige gudsbegreb.³ Kritikken synes at være koncentreret om to ting. For det første opfatter flere teologer treenheden som ubegribelig: “Faderen er ubegribelig, Sønnen er ubegribelig og det hele er ubegribeligt. Noget, teologerne har tilføjet [gudsbegrebet] for at gøre det mere vanskeligt – det har ingen forbindelse med det daglige liv eller etikken.”⁴ Problemet med treenhedslæren er, ifølge denne unitariske⁵ indvending, at den er vanskelig at forstå, eller rettere: at den *er* uforståelig. Som kristne tror vi på Gud slet og ret; ikke på en eller anden uigennemskuelig tre-i-en-hed, der ikke kan

2. Peters, *God as Trinity*, p. 7.

3. *Ibid.*, p. 27-30.

4. Dorothy Sayers, *Creed or Chaos* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1949), p. 22. Her citeret fra Peters, *God as Trinity*, p. 28.

5. Victor A. Shepherd, “The Trinity against the Spirit of Unitarianism”, in: Andrew Stirling (red.), *The Trinity. An Essential for Faith in Our Time* (Nappanee: Evangel Publishing House, 2002), p. 179-196.

begribes, og som derfor heller ikke kan komme til at fungere i det religiøse liv.

Den anden indvending går ikke så meget på treenighedens ubegribelighed som på dens eksklusivistiske og partikularistiske karakter. Treenigheden er kristendommens specifikke og særegne gudsforestilling og findes derfor ikke i nogle af de andre religioner, der bekender sig til en gud. Insisterer den kristne teologi på treenighedslæren, bliver dette derfor en barriere for mødet og dialogen mellem religionerne. Denne indvending er udtryk for en pluralisme, der forsøger at forsoner religionerne med hinanden ved at nedtone og bortcensurere deres særpræg. Alle religioner er blot forskellige kulturers eller gruppers forsøg på at nå frem til den samme Gud, der befinder sig hinsides de partikulære forestillinger, som de forskellige traditioner har skabt. En repræsentant for denne linie er John Hick.⁶ Begge indvendinger – at treenighedslæren er ubegribelig samt en forhindring for interreligiøs dialog – har i øvrigt rødder i Oplysningens kristendomskritik, men det er ikke den historie, der skal fortælles her.

En af de første teologer til at forsvare kristendommens og den treenige Guds partikularitet var Karl Barth. Teologiens “trinitariske vending” er for en stor del en konsekvens af Barths teologi, sådan som den blev fremlagt i det ufærdige 13-bindsværk *Kirchliche Dogmatik*, som Barth skrev på fra 1932 og frem til sin død i 1968. Ifølge Barth findes der ingen “naturlig” gudserkendelse. Der findes derimod en række forskellige historisk partikulære ideer og forestillinger om Gud, og disse er alle baseret på forskellige filosofiske og religiøse antagelser. Gud-som-sådan, Gud i sig selv abstraheret fra enhver diskurs og tradition er i virkeligheden selv en meget specifik Gud, dvs. en gudsforestilling, der er opstået i en bestemt tid på et bestemt sted, designet til at tjene bestemte formål, og som kun kan tænkes, fordi ens filosofi/religion i forvejen fordrer det. Ved at postulere denne Gud og hævde, at den er den samme som den kristne Gud, smugler man i virkeligheden en frem-

6. Alister E. McGrath, *Christian Theology. An introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), p. 537f.

med religiøs diskurs ind i kristendommen, en slags teologisk trojansk hest, der grundlæggende ændrer kristendommens indhold.

For at kunne tale om Gud, må man tage sit udgangspunkt et sted. Ifølge Barth bør den kristne teologi tage udgangspunkt i åbenbaringen i Kristus. Kristendommen begynder ikke med en ligefrem monoteisme, som teologer efterfølgende har forsøgt at "redde" ved at "opfinde" treenigheden som en slags lappeløsning på evangeliets og traditionens udsagn om Jesus' og Helligåndens guddommelighed. Den Gud, vi støder på i evangeliet – kristendommens primære kilde – er tydeligvis noget ganske andet end den rene udifferentierede enhed; det er en differentieret Gud, der handler på forskellig vis – som Fader, som Søn og som Ånd; som skaber, som forsoner og som fuldender/frelser etc. Ikke desto mindre er denne Gud én. Den trinitariske analyse består i en udfoldelse af den kristne åbenbaring, sådan som den er overleveret i de bibelske skrifter. Treenighedslæren er ikke en syntese af forskellige elementer fra den kristne tradition, dvs. den er ikke opfundet som en tilføjelse til en mere oprindelig monoteisme; treenighedslæren er en direkte konsekvens af analysen af, hvad der allerede foreligger i Skriften: "Treenigheden ligger allerede begravet der i den bibelske åbenbaring. Som analyse graver teologien den frem og gør den synlig."⁷ Eller sagt med andre ord: den treenige Gud er den Gud, vi møder gennem åbenbaringen i Kristus. Og at afskaffe treenigheden er at afskaffe kristendommen. Det kan man selvfølgelig synes, er en god ide, men der er ingen grund til at lade som om, man bedriver kristen teologi, når man i virkeligheden forsøger at konstruere en universel kultur-religion, der ikke er kristen.

At den treenige Gud af mange opfattes som ubegribelig, er dybest set en indvending, den trinitariske teologi ikke kan tage hensyn til. Enten er det en indvending, der skyldes intellektuel dovenskab – treenighedslæren er for kompliceret, *derfor* skal den afskaffes! – eller også bliver indvendingen rejst, fordi ens religiøse og filosofiske fordomme på forhånd udelukker ideen om, at Gud er kommet nær og at Gud er differentieret, dvs. at der er forskelle i Gud. Og at Gud er differentieret er samtidig en forudsætning for ideen om inkar-

7. Peters, *God as Trinity*, p. 87.

nationen. Den kristne ide om inkarnationen har altid været “en dårskab for grækerne”; paradoksalt nok netop fordi antik græsk teologi konsekvent har insisteret på, at Gud er ubegribelig, uerkendelig, ubeskrivelig etc. Ifølge evangeliet er Gud derimod netop begribelig, idet han har ladet sig inkarnere og derved er blevet til som et tilgængeligt objekt midt i vores verden. Antik græsk teologi hævder, at en Gud, der på den måde kan indgå i tiden og gøre sig tilgængelig som en genstand for vores opmærksomhed, slet ikke kan være Gud. For Gud unddrager sig altid vores begreber. At Gud blev menneske og dermed et objekt i tiden, uden at dette kompromitterer Guds guddommelighed, er det grundlæggende kristne mysterium, som treenighedslæren er den konsekvente udfoldelse af. Det er med andre ord ikke treenighedslæren, der er ubegribelig, men selve hjertet af den kristne forkyndelse, der er det – især hvis man i forlængelse af fx græsk religion og filosofi insisterer på, at det guddommelige per definition befinder sig uden for tiden og historien.

Med sin kristologiske og åbenbaringsteologiske tilgang gjorde Karl Barth treenigheden til centrum i den kristne forkyndelse og dermed også til centrum i den teologiske refleksion. Efter Barth er det vanskeligt at benægte, at treenigheden er essentiel for den kristne forståelse af Gud. En stribe betydelige teologer efter Barth har ført denne indsigt videre og har samtidig uddybet og korrigeret Barth på en række punkter. En af de dygtigste og mest originale af disse efter-barthianske teologer er Robert W. Jenson.

Om Robert W. Jensons *Den treenige identitet*

Robert William Jenson (født 1930) har et omfattende og vidtfavnende forfatterskab bag sig. Jenson er protestantisk teolog af lutheransk observans, og som så mange i sin generation – og som netop nævnt – er han rundet af den dialektiske teologi og navnlig af Karl Barths innovative bidrag til teologien. I 1963 udgav Jenson sin disputats⁸ om prædestinationslæren i netop Karl

8. *Alpha and Omega: A study in the Theology of Karl Barth* (New York: Nelson, 1963)

Barths teologi, og fire år senere lancerede han en barthiansk religionskritik baseret på evangeliets forkyndelse af Guds åbenbaring i Kristus.⁹ Barth har efter sigende bemærket, at hvis der er en amerikansk teolog, der har forstået og fortolket hans teologi rigtigt, så er det Jenson.¹⁰

Nærværende bog er Jensons eget originale bud på en trinitarisk teologi. I udvidet form gentager Jenson denne i det, der må kaldes hans hovedværk, nemlig *Systematic Theology III* fra 1997 og 1999, men der synes ikke at være sket væsentlige ændringer i opfattelsen af treenigheden mellem *Den treenige identitet* og det senere værk. Den trinitariske tænkning rækker for Jenson langt ud over den deciderede teologiske undersøgelse af kristendommens gudsbegreb. Treenigheden er også en metafysisk figur, hvormed en række rent menneskelige vilkår kan gennemtænkes. Således kan Jenson fx lade treenigheden være det centrale omdrejningspunkt i en stribe filosofiske essays om mennesket, vel vidende at det kan forekomme overraskende eller måske ligefrem generende for læserne: “[læserne] kan to tredjedele inde i hvert kapitel få lyst til at sige, ‘Så går det løs med Treenigheden igen!’ Jeg kan kun svare, ‘Ja – selvfølgelig.’”¹¹

Ud over beskæftigelsen med trinitarisk teologi har Jenson været dybt engageret i økumenien. I 1991 stiftede han sammen med Carl E. Braaten tidskriftet *Pro Ecclesia – A Journal of Catholic and Evangelical Theology*, og hans teologi – navnlig i *Systematic Theology III* – bærer præg af forsøget på at tænke de store kristne traditioner sammen.

Jensons overordnede tilgang til teologien er, at teologi er kirkens refleksion over det evangelium, der konstituerer kirken og som kirken er forpligtet på at videregive. Kirkens opgave, siger Jenson, er at “tale evangelium”, og teologiens opgave bliver i forlængelse heraf at fungere som “andenordens diskurs”, dvs. som præskriptiv grammatik, der dels analyserer, dels regulerer

9. *A Religion Against Itself* (Richmond: John Knox, 1967)

10. Carl E. Braaten, “Robert William Jenson – A Personal Memoir”, in: Colin E. Gunton (red.), *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 1-9 (4).

11. *On Thinking the Human. Resolutions of Difficult Notions* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. x.

kirkeens tale.¹² I Jensons egne værker udfoldes teologien som oftest som en dialog med teologihistoriens store og små skikkelser, hvis positioner han tager stilling til i forsøget på at klargøre, hvad der i dag skal siges for at “tale evangelium”. Nærværende bog er et glimrende eksempel på denne dialogiske form.

Jenson har grundlæggende to anliggender i *Den treenige identitet*, eller man kan sige, at der i denne bog er to overordnede spor. For det første handler den om identifikationen af den bibelske og dermed af kristendommens Gud; hvem eller hvad er den Gud, den kristne bekender sig til? For det andet og i forlængelse heraf forsøger Jenson at lægge grunden til en radikal revision af metafysikken. De to spor hænger naturligvis intimt sammen, idet forsøget på at bidrage til en metafysisk nytænkning er en konsekvens af den kristne Guds særlige trinitariske struktur. Ved at forfølge de to spor, vil vi i det følgende præsentere bogens hovedpointer, men i en lidt anden systematisk orden, end den, man finder i bogen selv. Præsentationen kan forhåbentlig være med til at give læseren nogle pejlemærker for læsningen af bogen, men vi gør opmærksom på, at præsentationen samtidig er vores egen fortolkning af det, vi opfatter som *Den treenige identitets* vigtigste anliggender.

Identifikationen af Gud

Vi kender alle til vigtigheden af at kunne identificere. Uden at kunne identificere genstande, begivenheder og personer ville vi hverken kunne orientere os eller være i stand til at kommunikere. Sidder vi i et selskab, hvor der tales om en person, vi ikke er i stand til at identificere, kan vi dårligt være med i samtalen. At identificere, selve den proces det er at identificere, foregår ved hjælp af navne og ved hjælp af identificerende beskrivelser, som vi må anvende, hvis navnet ikke i sig selv er tilstrækkeligt. De identificerende beskrivelser udgøres som oftest af narrative elementer, dvs. vi identificerer en person ved at fortælle en historie. Det er ganske vist ofte meget korte fortællinger – som fx: “Peter er ham, jeg bor sammen med” eller “Mette er hende, der arbejder

12. Om Jensons opfattelse af teologiens forhold til kirken, se “Prolegomena” i *Systematic Theology I*, pp. 3-41.

i Netto” – men ikke desto mindre er identifikationen baseret på, hvad en given person gør, har gjort eller vil gøre og således altså på en tidslig struktur, der sprogligt set svarer til en fortælling.

Almindeligvis vil man mene, at der hverken er navne eller identificerende beskrivelser til rådighed, når det drejer sig om Gud. Den græske metafysiske tænkning, der har formet Vestens opfattelse af Væren og Gud, har insisteret på, at virkelighedens grundlag og forudsætning må være noget atemporal, der som sådan netop ikke kan identificeres ved hjælp af narrative, tidslige elementer. Gud er uden for tiden, og derfor kan “han” heller ikke identificeres. Alligevel har metafysikerne forsøgt at identificere denne principielt uidentificerbare Gud. Det har man netop gjort ved hjælp af negative analogier, dvs. ved at sige, hvad Gud ikke er: “han” er ubeskrivelig, uerkendelig, ubevægelig, uforanderlig etc. Denne Gud kan med andre ord ikke identificeres positivt, og følgelig kan han heller ikke have et navn.

Som lutheraner og åbenbaringsteolog tager Jenson sit teologiske udgangspunkt i de bibelske tekster. Det besynderlige og enestående ved den jødisk-kristne tradition er, ifølge Jenson, at den lige præcis hævder det modsatte om Gud. Her har Gud et egentligt navn, et egennavn, og samtidig bliver han identificeret positivt ved hjælp af beskrivelser, der henviser til konkrete historiske begivenheder. I Det Gamle Testamente – eller de hebraiske skrifter som Jenson i overensstemmelse med nyere amerikansk tradition foretrækker at kalde dem – hedder Gud Jahve eller blot JHWH, og den mest grundlæggende identificerende beskrivelse er, at “Jahve er den, der udfriede Israel fra Egypten.” I Det Nye Testamente er det vanskeligere at få øje på et navn for Gud. Til gengæld udgør evangelierne ét langt vidnesbyrd om konkrete historiske begivenheder – med en bestemt person, Jesus, i centrum – der giver os en ny måde at identificere den samme Gud på. For det er den samme Gud. Jesus’ Gud er Israels Gud, Jahve. Men nu må han ifølge Jenson først og fremmest beskrives som “den, der oprejste Jesus fra de døde”. Guds navn, der følger af denne nye identificerende beskrivelse, vender vi tilbage til.

Men hvad siger alt dette om den kristne Guds identitet, om hvem han i virkeligheden er, hvis han altså er? Hvad betyder det, at Gud bliver identificeret ved hjælp af specifikke historiske begivenheder? I forlængelse af Barth

understreger Jenson, at det i hvert fald må betyde, at denne bestemte Gud ikke skjuler sig bag begivenhederne, at Gud altså ikke "i virkeligheden" og på trods af åbenbaringen forbliver uerkendelig, ubeskrivelig, uidentificerbar etc. At Gud er den, der oprejste Jesus fra de døde, betyder, at Gud har givet *sig selv* til kende, og at han derfor virkelig kan identificeres. Fortællingen om det, der skete med Jesus, identificerer Gud, og gjorde den ikke det, ville vi slet ikke vide noget om denne Gud, der jo så måtte være uerkendelig etc., altså alt det, Gud ifølge græsk spekulation hævdedes at være. Ifølge Jenson er det heller ikke sådan, at vi først har en forestilling om, hvem eller hvad Gud er – sådan helt abstrakt – og så derefter beslutter os for at identificere ham ved hjælp af det, der skete med Jesus. Det er den særlige karakter af det, der sker med Jesus, hans liv, død og opstandelse, der ifølge Jenson "tvinger os til at anvende ordet 'Gud'" (s. 64), om den magt eller transcendens, Jesus kaldte "Fader".

Det, der ifølge Jenson skete i og med Jesus-begivenheden, var nemlig Guds altomfattende kærlighed. Jesus elskede sine medmennesker ubetinget. Han begrænsede ikke sin selvhengivelse til nogle få udvalgte eller stillede betingelser for kærligheden, sådan som vi andre gør, når vi elsker. Dette kostede ham livet, men det afgørende er, at han også siges at være opstanden. Hvis dette er sandt, så "lever der også nu en betingelsesløs elskende, der allerede har døden – kærlighedens grænse – bag sig, sådan at hans kærlighed til syvende og sidst må sejre fuldstændigt, må omfavne alle mennesker og alle omstændigheder i deres liv" (s. 65). Heri ligger der altså et *løfte* om et endegyldigt mål for menneskets tilværelse, et løfte om historiens *fuldendelse* i et fællesskab, der er samlet om den opstandne Jesus og hans kærlighed.

Ifølge Jenson er det, der sker med Jesus, *opfyldelsen* af Israels forventning, sådan som den kommer til udtryk hos de store eksilprofeter Ezekiel og Deuteroseajas. Der er altså kontinuitet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente. Israels store problem, ja, menneskets egentlige fjende, er døden, den endegyldige og uundgåelige afslutning på eksistensen. Jensons udlægning af Israels gudsforståelse ender med et spørgsmål, nemlig Guds spørgsmål til Ezekiel: "Menneske, kan disse ben blive levende?" (Ez 37,3) – og Jesus' liv, død og opstandelse er svaret.

Læg godt mærke til, at vi her er stødt på en treleddet struktur i Guds forhold til sin skabning: løfte, opfyldelse og fuldendelse. Gud skaber verden og giver sit løfte til Israel om, at Israel skal blive et mægtigt folk, og at “I dig [Israel] skal alle jordens slægter velsignes” (1 Mos 12,3). Israelitten Jesus er opfyldelsen af dette løfte, der samtidig indebærer et nyt løfte om fuldendelsen af Guds skabning i den opstandne Jesus. På denne måde er Gud involveret i den historie, han har skabt og som vi lever i; han er involveret som den, der giver, opfylder og fuldender et løfte; og hans “evighed” består derfor ikke i, at han uforanderligt befinder sig bag eller hinsides historien, men Guds evighed er hans trofasthed overfor det løfte, han har givet. Gud er evig, fordi vi kan stole på, at han vil opfylde sine løfter; han er den evige skaber, fordi han altid kan skabe nyt af det, der er, og således fuldende det. Guds evighed er ikke en tidsløs eller tidsimmun evighed, men hans trofasthed gennem tiden.

Det trinitariske mønster for forholdet mellem Skaber og skabning – løfte-opfyldelse-fuldendelse – kalder Jenson den “trinitariske logik”, dvs. en treleddet måde at begribe og tale om forholdet mellem Gud og menneske/skaberværk på. Mønsteret har rødder i Det Gamle Testaments gudsfortolkning, der videreføres i Det Nye Testamente, og som fortsætter ubrudt ind i den tidligste kristne kirke. I Det Nye Testamente og i diverse liturgiske formularer finder man tre guddommelige agenter, der svarer til det trinitariske mønster: der er Faderen, der skaber og opretholder skabningen ved at skabe nyt i overensstemmelse med sine løfter; der er Sønnen, der opfylder sin Faders løfte til skabningen om, at døden ikke skal have det sidste ord; og der er Helligånden, der er Faderens og Sønnens fælles Ånd, som kommer til os og drager os ind i den fremtid, der skal fuldendes i Eskaton – fællesskabet, der er samlet om den opstandne Jesus og hans kærlighed. Det treenige navn “Fader, Søn og Helligånd”, som var det navn, de kristne historisk set kom til at anvende til identifikationen af denne Gud, er således et passende navn, fordi det indfanger kernen i denne trinitariske logik.

Jenson hævder ikke, at de bibelske tekster rummer en treenheds*lære*. Hvad han hævder, er (i modsætning til hvad det meste af teologien i det 20. århundrede har hævdet), at der i disse tekster eksisterer et trinitarisk møn-

ster, en trinitarisk logik og tre navne, der svarer dertil. I Bibelen identificeres Gud ved hjælp af dette mønster og disse navne. Det trinitariske mønster og den trinitariske navngivning fortsætter endvidere uproblematisk ind i den tidligste kristne kirkes gudsforståelse, men heller ikke her, er der endnu tale om en egentlig treenighedslære. Det var først, da denne måde at tale om og identificere Gud på stødte sammen med en helt anden teologi og metafysik, at de kristne blev tvunget til at redegøre for, hvad de overhovedet forstod ved "Gud", dvs. udvikle en systematisk gudslære, en trinitarisk *teologi*. De kristne kom med deres "Fader, Søn og Helligånd", og grækerne måtte forstandigvis spørge, hvilken type væren (*ousia*) en sådan sammensat guddom har; er der flere Guder eller er der kun én; og hvordan kan denne Gud identificeres ved hjælp af temporale hændelser, uden det kompromitterer aksiomet om Værens/Guds tidsløshed? Og så videre. Evangeliets gudsforståelse måtte nu (fra omkring år 150 e.Kr. og frem) gennemreflekteres og begrundes ud fra de filosofiske præmisser, der dengang gjorde sig gældende, og det vil jo sige inden for rammerne af en hellenistisk substansmetafysik.

På trods af forskellige nuancer i de græske filosofers forståelse af det guddommelige, af væren og evighed, så var der en overordnet konsensus om, at Gud måtte være simpel (usammensat) og uforanderlig (uden tid). Han måtte være evig ved at være upåvirkelig i forhold til tidens kontingenser, og hans evighed måtte derfor være negationen af tid, et punkt uden for tiden, der set fra ethvert øjeblik i tiden måtte tage sig ens ud. Idet alt, der er i tiden, forandrer sig og er sammensat (en hest er fx både brun, gammel, god til at arbejde etc.) måtte Gud karakteriseres ved hjælp af negative analogier i forhold til det tidslige: alt tidsligt forandrer sig, men Gud er uforanderlig; alt i verden har en oprindelse, men Gud er oprindelsesløs; ting er sammensatte, men Gud er usammensat etc.

To uforenelige gudsfortolkninger, dvs. to uforenelige måder at tale om og forstå Gud på, kommer her i direkte konfrontation med hinanden. Evangeliet og de bibelske tekster i det hele taget identificerer Gud ved hjælp af historiske (temporale) begivenheder; den græske "teologi" identificerer Gud ved at fraskrive ham alle de egenskaber, der hører til den tidslige eksistens. Evangeliets Gud er hverken uforanderlig eller simpel, men netop den kom-

plekse “Fader, Søn og Helligånd”, der har et formål med tiden og som involverer sig i den; grækernes Gud er det modsatte af tid og kan slet ikke have et forhold til noget, der har med tid at gøre. I en del af denne bog foretager Jenson en række grundige og øjenåbnende analyser af, hvordan denne konfrontation fører til, at det græske begrebsapparat så at sige vrides af led af de kristne tænkere i forsøget på med græske begreber at artikulere en adækvat forståelse af evangeliets Gud. Jenson gennemgår i den sammenhæng de vigtigste momenter i det dogmehistoriske forløb, der førte til de bekendelser, som blev fastlagt på koncilerne i Nikæa år 325 og i Konstantinopel år 381 e.Kr. På disse to konciler blev den græske gudsforståelse afgørende gendrevet, om end mere i teori end i kirkens efterfølgende praksis.

De helt store helte i Jensons dogmehistoriske fremstilling er de såkaldte “kappadokiske fædre” (se s. 147ff.). Ifølge Jenson var det takket være kappadokierne, at der indtraf en egentlig ombrydning af den græske filosofis begreber, således at de kunne anvendes til en mere passende beskrivelse af den treenige Gud. Som det mest afgørende nyskabende træk ved deres tænkning kan det nævnes, at de gjorde *relationerne* mellem Treenighedens personer eller hypotaser primære i forhold til deres “substans”, dvs. de opfatter ikke det, at noget kun eksisterer i dets forhold til noget andet, som en mangel eller ufuldkommenhed. Tværtimod. At være er at være relateret. Gud er et fællesskab bestående af tre poler, der er relateret til hinanden; og kun i denne gensidige relaterethed er der tale om Gud. Som en sidebemærkning skal det her nævnes, at kappadokierne med deres relationelle tænkning peger frem mod den revision af den græske metafysik, som Jenson forsøger at drage de fulde konsekvenser af. Det vender vi tilbage til om lidt.

Jensons eget originale bidrag til treenighedslæren består i, at han erstatter kappadokiernes “hypostase” med et mere moderne begreb, nemlig “identitet”. Gud er én realitet; men der er tre identiteter, tre navne, og kun således *er* Gud. Der findes ikke noget navn for den guddommelige væren som sådan, for der findes ingen enkeltstående eller simpel måde, at være Gud på – eller så er det i hvert fald ikke længere evangeliets Gud, der er tale om. Identifikationen af Gud må foretages ved, at man henviser til en af de tre identiteter, fx “Jesus (Sønnen) er verdens håb”, men denne identifikation må foretages

tre gange, nu blot under henvisning til de to andre, hvis identifikationen skal gennemføres. Kun ved at foretage denne tredobbelte identifikation, kan vi forstå, hvem denne Gud er.

Som afslutning på denne del skal vi bemærke, at Treenighedslæren med dogmerne fra Nikæa og Konstantinopel og med kappadokiernes originale tænkning ikke én gang for alle havde besejret – dvs. afgrænset sig fra – en ikke-evangelisk opfattelse af Gud. Kampen mellem de to gudsfortolkninger fortsatte op gennem kirkens historie, og den fortsætter endnu – hvad denne bog selv er et eksempel på. Det er ofte blevet antaget, at evangeliets møde med den hellenistiske filosofi førte til en utilstedeilig “hellenisering” af evangeliet, der særligt kom til udtryk i treenighedslæren. Jenson hævder i denne bog det modsatte. Der er tværtimod tale om en “kristianisering” eller en “evangelisering” af den græske filosofi, og Jenson mener, at vi her ved overgangen til det 21. århundrede er parate til at tage endnu et skridt i retning af denne kristianisering, og det skal det følgende afsnit handle om.

Evangelisk metafysik

I den klassiske græske filosofi¹³ er substansen paradigmet for forståelsen af væren, dvs. hvad der virkelig er virkeligt, er en tings eller persons eller et fænomens uforanderlige egenskaber, der kun kan findes gennem en abstraktion fra fænomenets tidsbestemte (og således vilkårlige) træk. Muligheden for at identificere en entitet som den samme entitet gennem tid afhænger således af, at der er noget ved denne entitet, der forbliver det samme gennem tid, og substansen er netop entitetens blivende kerne. Substansen i sig selv, det virkeligt virkelige, er det, der forbliver det samme og som unddrager sig tiden; Væren med stort “V” er det tidsløse grundlag under den temporale virkeligheds foranderlighed og kontingens.

13. Det er naturligvis generaliserende at tale om “klassisk græsk filosofi” som en entydig størrelse, men eftersom anliggendet i det følgende netop er at fremhæve enkelte generelle træk ved græsk filosofi, er den generaliserende tale en uundgåelighed.

Et af hovedproblemerne i græsk filosofi er, at alt i denne verden forandrer sig. Det er ikke muligt sanseligt at observere et eneste fænomen, der forbliver uforandret gennem tid. Grækerne kunne ganske vist indimellem mene, at stjernehimlen var evig og uforanderlig, dvs. at Kosmos var guddommeligt, men dette forstærker jo bare fornemmelsen af, at den jordiske virkelighed – idet alt i denne er foranderligt og forgængeligt – tilhører en lavere, eventuelt faldet virkelighed. Den store udfordring og anfægtelse for hellenistisk metafysik er, når alt kommer til alt, tiden. Og som Jenson gentagne gange gør opmærksom på (fx s. 100ff.), fører denne opfattelse af tiden og den tidslige virkelighed som en form for ikke-væren eller mindre-væren til en hektisk søgen efter en tidsløs, uforanderlig virkelighed, der står fast som det sikre fundament under den tidslige, foranderlige virkelighed. Denne jagt efter sikre fundamenter modsvares religiøst og teologisk set af jagten efter en evig og uforanderlig guddom, en Gud, der er det modsatte af tid og som ikke kan relatere til tiden. Græsk teologi og religion begynder så at sige “nedefra”, dvs. forståelsen af det guddommelige er baseret på den allerede foreliggende forståelse af væren som tidsløshed og substans. Gud er det fuldkomne, den fuldkomne væren, men netop derfor må Gud også være en tidsløs substans, hvis fuldkommenhed består i hans/dens totale uforanderlighed. I denne forstand kan man med Jenson sige, at den græske teologi dannes ved hjælp af “projektioner” af den implicite og forudsatte forståelse af væren; græsk teologi tager udgangspunkt i det, den opfatter som virkeligt, og konstruerer derpå et begreb om den mest fuldkomne form for virkelighed, som den efterfølgende kalder “Gud”.

Det er vigtigt at bemærke, og derfor gentager vi det her, at grundantagelsen i denne form for metafysik, er, at en tings substans opfattes som primær og grundlæggende i forhold til dens egenskaber, herunder også i forhold til tingens relation til andre ting. Denne ide om substansen som tingens selvbeholdende, uforanderlige og tidsløse væsen er i det meste af den vestlige filosofis historie blevet anset for nærmest selvindlysende. Men, som Jenson skriver, “der er ikke noget egentligt indlysende ved det; faktisk er det ud fra en bibelsk indsigt lige omvendt” (s. 173). Den bibelske indsigt skal vi se nærmere på om lidt.

At den græske substansmetafysik ikke kan eller bør betragtes som selvindlysende, er blandt andet en konsekvens af filosofien efter Hegel. Der er her opstået en relationel tænkning, ifølge hvilken en tings og navnlig en persons *relationer* til andre ting og personer er primære og grundlæggende i forhold til tingens/personens væsen. Måske mest markant hos Hegel selv, hvor fx bevidstheden først bliver til som selvbevidsthed i relation til en anden bevidsthed, men i det hele taget er det en grundlæggende præmis i megen moderne og postmoderne filosofi. Denne opfattelse udgør i sig selv et brud med den klassiske græske metafysik, og den resulterer i teologisk regi i en konflikt med begrebet om den simple, uforanderlige og upåvirkelige Gud. Hvis relationer også skal være konstituerende for Guds væsen, dvs. hvis relation og ikke substans er det primære, så må han enten indeholde relationer i sig selv og kan i så fald ikke være ganske simpel, eller også må han være relateret til noget uden for sig selv og kan så ikke være upåvirkelig. Begge dele gælder ifølge Jenson for den treenige Gud, og det får naturligvis vidtrækkende konsekvenser for gudsbegrebet og – som vi skal se – for måden at tænke virkelighed på.

En hovedpointe i den treenighedslære, Jenson udvikler i forlængelse af de kappadokiske fædre, er netop, at relationerne mellem Fader, Søn og Ånd er konstituerende for Gud, og at relationerne involverer skabningen, fordi Sønnen *er* mennesket Jesus, og fordi Ånden sendes til kirken, der helt konkret er fællesskabet af troende. Disse relationer er altså *tidslige* og konstitueret af historiske begivenheder; der sker noget *i* Gud selv, i Guds eget væsen, når han lader sig inkarnere som mennesket Jesus; Guds involverethed i tiden virker tilbage på Gud selv og skaber forandringer i Gud selv; Gud er ikke uforanderlig.

Denne kritik af det hellenistiske gudsbegreb peger imidlertid på en mere grundlæggende konflikt mellem den græske og den bibelske måde at forstå virkeligheden på, en konflikt, der afslører, at der er tale om to uforenelige metafysikker. Den bibelske indsigt indebærer nemlig også et opgør med den form for metafysik, der tænker metafysik og teologi “nedefra”, dvs. den metafysik, der projicerer en forudsat opfattelse af væren ud på Gud og i overensstemmelse hermed konstruerer “ham” som uforanderlig substans. I Bibelen går den væsentligste ontologiske sontring ifølge Jenson ikke mellem tid

(forandring) og evighed (uforanderlighed), men mellem Skaber og skabning. Det betyder, at hvis Gud virkelig åbenbarer sig selv i Jesus Kristus, så må vi forstå verden, skabningen, “fra oven” med afsæt i den således åbenbarede Gud, fordi han er skaberen af denne verden, og da Bibelens Gud er en treenig Gud, bliver spørgsmålet, som Jenson formulerer det: “hvordan skal virkeligheden fortolkes, hvis dens Gud er treenig?” (s. 206). For at kunne besvare dette spørgsmål, må vi først skitsere et par hovedpunkter i Jensons treenighedslære for derefter at se, hvilken revision af metafysikken den lægger op til. I denne skitse vil der nødvendigvis mangle nogle mellemregninger, men her må vi henvise læseren til Jensons egen tekst.

For det første må vi forstå Gud i hans relation til os, og denne relation er først og fremmest Guds aktive handling i forhold til sin skabning. Hans aktive handling er først og fremmest åbenbaringen i Jesus, så hvis vi ikke igen skal søge efter Gud “bagved” denne åbenbaring, må vi sige, at Gud virkelig er til stede i denne handling. Med Gregor af Nyssa tager Jenson springet fuldt ud og hævder, at det “er *handlingen*, den kreative begivenhed udført som Jesu liv, død, opstandelse og fremtidige komme, udført af Faderen gennem Sønnen for deres Ånd, der er den ene Gud.” (s. 160). Gud er altså handling, eller rettere: begivenhed. Men hvis Gud er begivenhed, hvis Gud er noget, der *sker*, hvilken form for væren har Gud så? Hvis Gud ikke er en substans, men netop en begivenhed, hvad vil det så sige, at Gud *er*? I den klassiske metafysik må Gud beskrives som den “absolutte væren” eller som “væren selv”, fordi hans væren ikke er belastet af alle de ufuldkommenheder, der hører til de tidslige fænomeners væren. Disse “låner” i en vis forstand deres væren fra denne ene, guddommelige væren, og det er netop det guddommeliges egentlige funktion at være “det værendes grund”. Selve prædikatet “Gud” siger i denne form for tænkning noget om, hvordan denne Guds væren er. Således er det ikke med den treenige Gud. Jenson hævder i stedet (igen med Gregor af Nyssa), at Gud slet ikke er væren, han *har* kun væren. Gud er her et prædikat, vi anvender om den begivenhed, Gud er, men det er begivenhedens indhold, der siger noget om hans væren.

For det andet er denne Guds væren, denne Guds guddommelighed *uendelig*, ja, den er endda *tidsligt* uendelig – i modsætning til græsk teologi, hvor

Guds evighed netop må forstås som det modsatte at tid, som tidsløshed slet og ret. At Gud er tidsligt uendelig skal imidlertid ikke forstås sådan, at Guds væren bare er vores egen tidslighed – fortid, nutid, fremtid – strakt ud i det uendelige som en linie, der bare bliver ved og ved. Ifølge Jenson er Gud tidsligt uendelig, “fordi tiden ikke kan udtømme eller følge med hans handling” (s. 209). Guds evighed er med andre ord hans ubegrænsethed, hans grænseløshed, dvs. det, at for Gud er alt muligt. Gud er den, der altid kan skabe nyt af det, der er, og således åbne tiden for fremtiden og den kommende fuldendelse. Den begivenhed, Gud er, skal fuldendes i Eskaton, historiens afslutning, og denne fuldendelse er samtidig fuldendelsen af den skabning, denne begivenhed sker i. Eskaton er den endegyldige begivenhed i lyset af hvilken, alle andre begivenheder skal fortolkes, og indholdet af denne begivenhed er som tidligere nævnt *kærlighed* og mere specifikt den kærlighed, der blev åbenbaret i Jesus.

Hvis det er denne begivenhed, Gud, der er denne verdens skaber og oprettholder, så må vores opfattelse af tiden, vores tilværelses uundgåelige vilkår, revideres; i hvert fald sådan som tiden begribes i den hellenistiske tænkning. For hvis alt skal fortolkes ud fra Eskaton, så må den essentielle tidslighed være fremtidighed og ikke den nutid, hvori alle ting ifølge den græske tankegang har sin væren. Fortid, nutid og fremtid hænger ikke sammen, fordi der er en tidsløs guddommelig væren, der “låner” væren ud til tidslige entiteter, for at de således kan siges at bestå som vedvarende entiteter i tiden. Fortid, nutid og fremtid hænger sammen, “fordi den fremtid, der er foran os, er *fortolkningen* af alle forudgående hændelser” (s. 224). Fremtiden er den dimension, der, hver gang den kommer, giver os endnu en mulighed for retrospektivt at fortolke vort liv for at konstruere det som en sammenhængende helhed.

Hvis den essentielle tid er fremtidighed, hvis altså tiden ikke skal forstås sådan, som vi har været vant til takket være vores græske arv, er det klart, at vores forståelse af, hvordan en ting eller person kan siges at bestå som den samme entitet over tid, også må revideres. En ting eller en person skal ikke forstås som en vedvarende entitet i kraft af en underliggende blivende substans med bestemte egenskaber, der til enhver tid må fremvises for at være

den samme entitet. En ting eller person *er* simpelthen det, der sker med den, og skal derfor forstås som en *begivenhed*. En vedvarende entitet er en begivenhed i den forstand, at den er noget, der er sket, noget, der er blevet til – evt. som en række af “delbegivenheder” – og som derfor i sit væsen er åben for nye begivenheder i fremtiden. At den er den samme identitet gennem tid, afhænger således af, hvad denne fremtid bringer, at entiteten også i denne fremtid kan fortolkes som den samme begivenhed. Det kan være en begivenhed, der så radikalt ændrer personen (eller tingen), at det ikke længere er muligt at identificere vedkommende som den samme som før. Men det kan også være endnu en delbegivenhed, der indfører sig i den overordnede begivenhed, entiteten er.

Der er et sidste skridt vi må tage med Jenson for at retfærdiggøre, at denne form for metafysik kan kaldes “evangelisk metafysik”. Selve den indsigt, at det grundlæggende ontologiske begreb bør være “begivenhed”, har historisk set ikke været forbeholdt kristne tænkere. Såvel den såkaldte “procesfilosofi” som forskellige postmoderne filosofier har hævdet noget tilsvarende, men hos Jenson er der endnu en dimension, der er særskilt evangelisk, og som står i modsætning til en nihilistiske udfoldelse af begivenhedsmetafysikken. Det nihilistiske potentiale ligger i, at begivenhedsmetafysikken underminerer ethvert forsøg på at forstå tidens uendelighed som andet end tomhed, dvs. som andet end uendeligt mange tilfældige begivenheder uden formål.

Måske er virkelighedens begivenheder blot de rene tilfældigheder; måske har historien ikke noget endemål, som al virkelighed skal fortolkes i lyset af. Men, påpeger Jenson, evangeliets påstand er, at alle begivenheder sker i *frihed*, Guds frihed, og ikke i tilfældighed. Hvis den treenige Gud er denne virkeligheds Gud, så er den yderste fremtidige begivenhed, Eskaton, ikke en destruktion og ophævelse af alle identiteter, men den fuldkomne forklaring af dem. Ifølge evangeliet er alt muligt, og i denne forstand er fremtiden uendelig, men denne uendelighed er ikke en uendeligt fortsættende tids tomme uendelighed: “Den tidslige uendelighed, der åbner sig for os og således omgiver os, er én begivenheds uudtømmelighed, den endegyldige tilegnelse af hele historien til den bestemte kærlighed, der er virkelig som Jesus af Nazaret.” (s. 223) Altting sker i en frihed, som vi kan henvende os til i bøn og lov-

prisning med troen på den endegyldige afslutning i fællesskabet om den opstandne Jesus. Det er denne tro, der – skriver Jenson – gør den evangeliske metafysik til et “reelt udgangspunkt for uudslokkeligt håb” (s. 215).

Lad os her til sidst understrege, at Jenson’s “reviderede metafysik” ikke ligefrem er let at forstå. Problemet består naturligvis i, at Jenson forøger at tilvejebringe en helt ny forståelse af, hvad virkeligheden er, dvs. at vende op og ned på vores nedarvede forestillinger om, hvordan tingene hænger sammen. Grundlæggende er vi alle stadig “grækere”; Jenson forsøger at lære os at tænke “kristent” om virkeligheden, og dette indebærer en række voldsomme modsigelser af vores umiddelbare intuitioner. Den reviderede metafysik gør det endvidere muligt, eller det er i hvert fald hensigten, sådan som vi læser Jenson, at forstå treenigheden – ideen om at Gud er tre-enig – som noget andet end et paradoks. Tænkes væren hellenistisk som substans, som noget selvberørende og uforanderligt, kan intet – heller ikke Gud – være tre og en på samme tid; en substans er udelelig, og en treenig substans er følgelig det rene vrøvl.

Men med begivenhedsmetafysikken som udgangspunkt kan vi sige, at Gud er en begivenhed med en treleddet struktur: løfte, opfyldelse og fuldendelse – Fader, Søn og Helligånd; Gud er én begivenhed, der har en tredobbelte identitet, en treenig identitet, eller med Jenson’s ord: “At der er tre identiteter i Gud betyder, at denne Guds gerning, hvormed han gør sig til den ene Gud, bliver gentaget tre gange, og det på en måde så hver enkelt gentagelse er en Guds-væren, og således at det kun er i denne præcise selv-gentagelse, Gud er den bestemte Gud, han rent faktisk er.” (s. 157). Treenigheden er paradoksal og umulig at forstå, så længe vi forudsætter en inadækvat metafysik; at konstruere en ny metafysik med baggrund i treenighedslæren er den eneste måde, hvorpå vi kan undgå at ende i selvmodsigelser og paradokser, når vi forsøger at begribe den Gud, evangeliet taler om. I nærværende bog forsøger Jenson at nytænke metafysikken for at give talen om den treenige Gud mening. Det er indimellem vanskelig læsning, og Jenson giver ikke altid ved dørene; men det lønner sig, for resultatet bliver en dybere indsigt i den kristne forkyndelse og i den virkelighed, denne forkyndelse åbner for.

INTRODUKTION

Der skal rettes en særlig tak til dr. theol. Niels Grønkjær for kvalificeret kritik af og nyttige kommentarer til oversættelsen af Jensons tekst.

Emneregister

- Appropriationer, 179ff.
Begivenhed, 25ff., 161, 191f., 205,
207-211, 217-229
Bøn, 220f.
Dåb, 54, 59f., 73, 133f., 158
Eskaton, 19, 26f., 66, 71, 73-78, 82,
195ff., 203, 212-215, 217ff., 223
Evig frembringelse, 112f., 124f., 129,
132
Eukaristien, 34, 74-76
Frihed, 27, 196-199, 212, 215-218
Homoousios, af samme væsen, 135-
138, 140-144, 152
Hypostasis, 21, 121, 124ff., 142, 147-
157, 161ff., 166-182, 207, 209, 221f.
Identificerende beskrivelser, 16f., 43f.,
47-50, 60, 63-66, 149f., 155f., 157f.
Identiteter, 154-157, 159f., 166-183,
203, 212, 221
Intethed, 213ff.
Kristologi, 84-87, 90-92, 107ff., 122ff.,
130, 164
Kærlighed, 10, 18, 26, 64ff., 70, 181-
183, 189, 212, 217-219
Køn, Guds, 55-59, 153, 199f.
Logos, 110-119, 127-135, 164, 195ff.
Mediering, af guddommelighed, 103f.,
111-115, 122-125, 128ff., 143f., 152,
164, 197,
Missioner, udsendelser, 175-180, 193-
196
Modalisme, 109ff., 117-122, 131,
137f., 186, 190ff.
Monarki, 119
Naturlig teologi, 165f., 185-188, 191
Negativ teologi, 20, 69f., 101ff., 117,
150, 153, 158
Oprindelsesløs/have oprindelse, 20,
112, 130-132, 143, 170ff.
Opstandelse, 18f., 44, 49, 63ff., 71-73,
83ff., 210, 213, 216, 230, 233
Personer, *Personae*, 21, 99, 117-121,
147ff., 161ff., 167-182, 203, 226
Personlig væren, 156ff., 172, 181ff.,
188f., 200-202, 219ff.
Relationer, 21ff., 56, 120ff., 133f., 136,
150-152, 160, 165-182, 195-204,
211ff., 221, 230
Skaber/skabning, 10, 19, 112, 124f.,
127-135, 152f., 165f.
Skjulthed, Guds, 69f., 103f.
Subordinationisme, 108-115, 118f.,
122, 125f., 136-144, 184ff., 197
Substans, 21-28, 117f., 121f., 137,
147f., 161ff., 165-176, 200, 202, 206,
208, 212, 219, 223, 228f.
Uendelighed, 25ff., 157f., 205-211,
213-220
Udgåelser, (Føder, Udånder), 112f.,
124, 144, 150f., 154, 174-180, 193-
198
Væren, *Ousia*, *Physis*, 20ff., 135ff.,
147ff., 154, 157-160, 161ff., 206-
212, 229f.
Økonomisk Treenighed, 116, 119,
175f., 194-197

Personregister

2. *Klemensbrev*, 52, 77, 90, 91

Alexander af Alexandria, 130-133, 148

Alexander fra Hales, 172

Ames, William, 184

Ammann, A.M., 164

Amir, Yehoshua, 105

Anaximander, 101

Apollinaris, 108

Apologeterne, 107, 110-118, 123, 144,
165, 184, 185

Arianere, 55, 60, 61, 127, 131-135,
138-143, 147, 148, 158, 166, 167,
184-188, 190, 210

Aristitides, 106

Aristoteles, 100f., 103, 121, 130, 138,
141, 149, 162, 173, 185, 208, 210

Arius, 130-133, 135-139, 148, 179,
183

Asterius, 131

Athanasius, 60f., 127-129, 131, 133-
144, 147, 175, 177, 195

Athenagoras, 106, 112-114

Augustin, 148, 161-171, 173-183, 186-
190, 194, 197, 200, 203, 205, 211,
225

Baltzer, Klaus, 48

Barbel, Johannes, 91

Bardy, Gustave, 129, 131ff. 138, 148

Barth, Karl, 12-15, 17, 33, 37, 114,
186, 190ff., 220, 226f., 231

Basilius (den Store) af Kaesarea, 59,
142f., 148, 150ff., 177, 197, 207

Bernard, L.W., 107

Boethius, 162

Bonaventura, 170, 172, 175, 180, 197

Bornkamm, Günther, 54

Bornkamm, Heinrich, 184

Bousset, Wilhelm, 86

Bouyer, Louis, 74

Brandt, Wilfried, 97

Braun, René, 106f., 113, 117-121, 148

Brevet til Diognetos, 112, 114

Brunner, Peter, 193, 203

Bultmann, Rudolf, 45, 217

Cobb, John, 228

Crouzel, Henri, 123

Cullmann, Oscar, 216

Dahl, Axel, 166, 168, 178

Daniélou, Jean, 84, 89ff., 210

der Osten-Sacken, Peter von, 89

Duchesne, Louis, 130, 138, 140, 142

Durand af Saint-Pourcain, 172

Elert, Werner, 106, 157

Eliade, Mircea, 78

Esajas' himmelfart, 92f.

Eunomius, 133, 151

Euseb af Kaesarea, 113, 127-129, 131f.,
136, 140, 142

Euseb af Nikomedia, 130, 136

Eustathius af Antiokia, 133

Festugière, André, 103

Flew, Anthony, 35

Fritz, K. von, 103

Gilbert de la Porée, 172, 174

Gogarten, Friedrich, 214

Gregor af Nazianz, 55, 108, 135, 141f.,
150ff., 154, 158, 160

- Gregor af Nyssa, 25, 59, 68f., 133, 135, 142f., 150ff., 154, 157f., 159ff., 206f., 209ff.
 Gregor Palamas, 164
 Gregor Thaumaturgos, 126
 Grilmeier, Aloys, 90, 91, 110, 130, 137, 138
 Gunton, Colin, 15, 190, 193, 227, 228
 Hahn, Fredinand, 71, 86
 Harrison, Jane, 100
 Hartshorne, Charles, 227f.
 Hegel, G.W.F., 24, 173, 186, 188ff., 193, 200, 203, 219, 222
 Hengel, Martin, 54
 Hermas, 90f., 93
 Hick, John, 12, 34
 Hilarius af Poitiers, 140
 Hirsch, Emanuel, 184, 185, 186, 222
 Hippolyt, 95
 Homer, 101, 165
 Ignatius fra Antiokia, 51f., 77, 90f., 106f., 118
 Irenæus, 75, 114ff., 119
 Jaeger, Werner, 59, 69, 101, 123, 133, 150, 209
 James, Ralph, 228
 Jaspers, Karl, 214
 Jenson, Robert W., 7-29, 54, 59, 74, 76, 122f., 188, 191ff., 207, 227, 229
 Joachim af Fiore, 173
 Jonas, Hans, 103
 Jüngel, Eberhard, 11, 69, 102, 153, 190, 193, 194
 Jungmann, Josef, 51
 Justin Martyr, 75, 106f., 110-114, 119
 Kaiser, Christopher, 152
 Kant, Immanuel, 186
 Kappadokierne, 21f., 24, 142-144, 147, 149-154, 157f., 160, 167f., 170, 182, 187, 197, 205, 207, 215
 Kelly, J.N.D., 94, 95, 96, 130
 Kettler, F.H., 109
 Kierkegaard, Søren, 214
 Kleinknecht, Hermann, 111
 Klemens af Rom, 52, 77, 90f.
 Koch, Hal, 104
 Koester, Helmut, 148
 Koncil, det florentinske, 170
 Konkilet i Nikæa, 21f., 34, 95, 135-142, 144, 147, 232
 Konkilet i Kalkedon, 108, 144
 Konkilet i Konstantinopel, 21f., 34, 95, 135, 143f., 232
 König, Johann Friedrich, 194
 Kraft, Heinz, 137
 Kremer, Klaus, 149
 Kretschmar, Georg, 52, 54, 59, 75, 91f., 96, 113, 124, 125, 135
 Lactantius, 113
 Laminski, Adolf, 143
 Lampe, G.W.H., 185
 Laterankoncilet, 174
 Lessing, Gotthold, 222
 Locke, John, 166, 184
 Lohmeyer, Ernst, 86
 Loofs, Friedrich, 127
 Lukian af Antiokia, 129, 132, 148
 Lukianister, 129ff., 138, 140
 Luther, Martin, 69f., 191
 Maier, Jean-Louis, 164, 179, 180, 182
 MacIntyre, Alasdair, 35
 MacKinnon, D.M., 193
 Macquarrie, John, 190
 Mann, Ulrich, 57, 100
 Markellos af Ancyra, 133, 138

- Mayr, Franz, 199
 Marx, Werner, 103, 149
 Maximus Tyrius, 102
 Meeks, M. Douglas, 199
 Melanchton, Philip, 184
 Melito af Sardes, 106, 108
 Meslin, Michel, 140
 Michel, A., 169, 172, 174, 177, 180
 Moule, C.F.D., 185
 Mühlenberg, Ekkehard, 207
 Nemesius, 106, 123
 Nestorius, 108
 Nietzsche, Friedrich, 214
 Nilsson, Martin, 57, 100, 104
 Novatian, 121
 Ogden, Schubert, 228
 Origenes, 75, 92, 116, 122-131, 133, 137f., 141f., 147, 152, 170
 Origenister, 127ff., 147
 Owens, Joseph, 149
 Pannenberg, Wolfhart, 11, 104, 107, 217, 223
 Paulus af Samosata, 110
 Pelikan, Jaroslav, 91, 106, 109, 113, 117, 118
 Peter Lombarderen, 168ff., 174ff.
 Platon, 104, 114, 123, 137, 138, 165, 173, 185, 189
 Platonister, 114, 116, 121, 123, 130, 158, 163, 181
 Plotin, 116, 168
 Plutarch, 102, 106
Polykarps Martyrium, 52
 Praxeas, 117
 Rad, Gerhard von, 46, 56
 Rahner, Karl, 11, 193, 194
 Ratschow, Carl Heinz, 194
 Richardson, Cyril, 185
 Ritter, Adolf, 137, 141, 142, 143, 144
 Robinson, J. Armitage, 75, 114, 115
 Roy, Olivier du, 163
 Sabellius, 110
 Sartre, Jean-Paul, 214, 220
 Schleiermacher, Friedrich, 97, 184-188
 Schindler, Alfred, 168, 174, 178, 179, 200
 Schmaus, Michael, 170, 179
 Schmidt, Martin, 184
 Schrage, Wolfgang, 85
 Seneca, 121
 Serapion, 75
 Sevenster, G., 85
 Sokrates, 104, 149, 158f., 179, 208
 Sofokles, 100
 Strawson, P.F., 225
 Stuhlmacher, Peter, 48, 49
 Tatian, 106, 113
 Tertullian, 96, 109f., 116-122, 137ff., 162, 170, 175, 197
Theologia Graeca, 111
 Theophilus af Antiokia, 55, 106, 111ff., 119
 Thomas Aquinas, 151, 162, 165f., 168, 170, 171, 172, 175, 176, 207
 Tillich, Paul, 190, 222
 Wengst, Klaus, 85
 Werner, Martin, 91, 92
 Whitehead, Alfred North, 227
 Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von, 100
 Willms, Hans, 123
 Wingren, Gustav, 115, 116
 Wolfson, Henry, 53
 Zander, Leon, 164
 Zimmerli, Walter, 46, 47, 78, 80, 81, 82