

Analyse av forholdet mellom treenighetslære og antropologi i Robert W. Jensons dogmatikk

Knut Osvald Heie Ertzeid

Veileder: Professor Marius Timmann Mjaaland



Fordypningsoppgave i teologi, Universitetet i Oslo, Det teologiske
fakultet.

09.05.2016

1.0 INNLEDNING	1
1.1 METODE.....	1
2.0 ROBERT JENSON OG TREENIGHETEN	2
2.1 IDENTIFISERING AV GUD	3
2.2 DOGMEHISTORISK GJENNOMGANG	5
2.3 FADER, SØNN OG HELLIG ÅND.....	8
2.3.1 <i>Faderen</i>	9
2.3.2 <i>Sønnen</i>	14
2.3.3 <i>Den hellige ånd</i>	18
2.5 HVORFOR ANGÅR TREENIGHETSLÆREN MENNESKER?	20
3.0 SKAPELSE OG ANTROPOLOGI.....	22
3.1 SKAPELSEN	22
3.2 ANTROPOLOGI.....	26
3.2.1 <i>Imago Dei</i>	27
3.2.2 <i>Synd</i>	29
3.2.3 <i>Identitet</i>	33
4.0 DISKUSJON.....	37
4.1 JENSONS NARRATIV SOM METANARRATIV	39
4.2 HVORDAN ÅPNE NARRATIVET?	43
4.3 KONSEKVENSER FOR FORHOLDET MELLOM TREENIGHET OG ANTROPOLOGI.....	47
5.0 AVSLUTNING.....	48
BIBLIOGRAFI:	49

1.0 Innledning

Robert William Jenson (1930-) er en amerikansk teolog som blant annet er forbundet med en større bevegelse i det 20-århundre hvor den klassiske trinitariske tenkningen ble gjenoppdaget.¹ Jensons magnum opus er hans systematisk teologi. Bind 1 kalt *The Triune God* kom ut i 1997 og i 1999 kom bind 2 *The Works of God*.² De to bøkene som utgjør den systematiske teologien har slik jeg ser det et overordnet trinitarisk utgangspunkt. Jeg vil nærmest si at treenigheten er det prismet Jenson analyserer resten av sin teologi i. I denne oppgaven vil jeg særlig fokusere på hvordan forholdet mellom treenighet og antropologi fremstilles i Jensons dogmatikk. Guds væren er en historie, og denne historien er en hendelse, hvor Gud skaper mennesker, mennesker som er historier.³ Mennesket er en historie innfelt i en større historie. Disse to setningene er på mange måter utgangspunktet for denne oppgaven. Mennesket forstått som en historie får frem at et menneskeliv har en begynnelse og en slutt, i mellom kommer det dramaet som utgjør et hvert menneskelig liv. Mennesket forstått som en historie tar utgangspunkt i at mennesket til syvende og sist er de hendelsene som skjer i løpet av et liv. Livet er en historie. Psykologien vil for eksempel påpeke at all god terapi inneholder en eller annen form for narrasjon⁴, mennesket er avhengig av å fortelle om seg selv og sitt liv, det er slik vi forstår oss selv og de rundt oss.

1.1 Metode

Utgangspunktet for denne oppgaven har altså vært å undersøke hvordan treenighetslæren forholdt seg til antropologien i Jensons dogmatikk. Denne oppgaven er skrevet innenfor det feltet av teologi som kalles systematisk teologi, og mer spesifikt dogmatikk. Min metode er i så måte det som kan kalles en hermeneutisk tekstanalyse. Jeg analyserer Jensons teologi, med hovedfokus på hans 2 binds dogmatikk. Det vil altså være en balanse mellom å drøfte og redegjøre for hvordan Jenson forstår ulike teologiske konsepter og begreper, men jeg vil også søke å utdype og kontrastere hans forståelse ved å vise til andre teoretikere og posisjoner der det er nødvendig.

¹ Olli-Pekka Vaini, "Robert W. Jenson," i *Moderne Teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*, red. Ståle Johannes Kristiansen og Svein Rise. (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2008), 529

² Robert W. Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God* (New York: Oxford University Press, 1997); Robert W. Jenson, *Systematic Theology*. Vol 2, *The Works of God* (New York: Oxford University Press, 1999)

³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 221; Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 46

⁴ Martin E. P. Seligman, Elaine F. Walker, og David L. Rosenhan, *Abnormal Psychology*, 4. Ed. (New York: W. W. Norton & Company, 2001), 694

Denne oppgaven kan videre deles opp i tre hoveddeler. Del 2 handler om treenighetslæren. Denne delen har som mål å vise hvordan Jenson forstår treenighetslæren, men også å peke på noen generelle trekk ved hans dogmatikk. I del 3 er fokuset på antropologi. Denne delen vil på samme måte som del 2 drøfte Jensons mot andre tenkere og posisjoner. Del 3 vil bygge på del 2. Dette er naturlig gitt hvordan Jensons dogmatikk er bygget opp. Slik jeg ser det er treenighetslæren av helt avgjørende betydning for å forstå de andre delene av Jensons dogmatikk, og dette kommer tydelig frem i hvordan han behandler antropologien. Derfor mener jeg også at det er riktig å drøfte treenighetslæren før antropologien. I del 4 vil det først bli sett på hvordan Jensons dogmatikk kan sees på som et metanarrativ, og hvilke implikasjoner dette medfører. Diskusjonen vil derfor særlig fokusere på det tette forholdet som er mellom treenighet og antropologi. Her vil jeg analysere Jensons narrativ ved bruk av postmoderne tenkere. Etter dette vil jeg se nærmere på hva som kan være med på å bryte opp et slikt narrativ. Postmoderne tenkere er naturlig å bruke fordi Jenson selv ser sin teologi som et innlegg i debatten om hvordan teologien skal forstås i en postmoderne verden.⁵ Systematisk teologi er, som Coakley påpeker, en disiplin som stadig er i forandring, den er forpliktet på historien, men er samtidig avhengig av å ”recapture the contemporary imagination for Christ, or to reinvoke reflection on the perennial mysteries of the gospel”⁶. Slik jeg ser det er derfor systematisk teologi avhengig av å snakke med samtiden, samtidig som det er forpliktet på en historie.

2.0 Robert Jenson og treenigheten

Jeg vil i denne delen av oppgaven først se på hvordan Jenson går frem når han skal legge grunnlaget for hvilken Gud det er han snakker om. Etter det vil jeg ha en dogmehistorisk gjennomgang. Jeg mener det er nødvendig med en dogmehistorisk gjennomgang av flere grunner. For det første så er dogmatikk en disiplin som står i en historisk tradisjon. I forlengelsen av dette betyr det at fortolkningen av historien alltid vil bære preg av den som tolker den. Det betyr at jeg kommer til å ha et hovedfokus på slik Jenson utlegger dogmehistorien fordi jeg mener det har sammenheng med hvordan resten av dogmatikken hans er formet. Det betyr ikke at Jenson skal få enetale i avsnittet om dogmehistorien. Jeg kommer til å diskutere hans syn opp mot andre kirkehistorikere der jeg anser det som

⁵ Robert W. Jenson, ”How the World Lost Its Story,” *First Things* 36 (Oktober 1993): 19-24.

⁶ Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 41

nødvendig. Etter dogmehistorien vil jeg se nærmere på hvordan de tre hypostasene som utgjør treenigheten, Fader, Sønn og Hellig ånd, blir forstått hos Jenson. Etter dette vil jeg ha et mellomspill der spørsmålet om hvorfor treenighetslæren angår mennesker diskuteres. Dette vil fungere som en bro mellom diskusjonen om trinitetslæren og antropologien, samtidig som det vil ta opp og kort antyde noen av de spørsmålene som vil bli viktig i diskusjonen.

2.1 Identifisering av Gud

Etter mitt skjønn er det nyttig å se på hvordan Jenson tenker epistemologi og åpenbaring før treenigheten blir diskutert. I dette tilfellet mener jeg at det er en tydelig kontrast mellom for eksempel Jenson og Pannenberg, i slik grad at det kan være nyttig å se de to opp imot hverandre. Jeg vil derfor først se kort på hvordan Jenson mener at den kristne Gud kan identifiseres. Deretter vil jeg diskutere hvordan Pannenberg og Jenson er ulike i forhold til åpenbaring og epistemologi.

Jensons identifisering av Gud er som resten av hans dogmatikk nært knyttet til narrativet Bibelen. Dette gjør det nødvendig med en kort gjennomgang av hvordan Jenson forholder seg til Bibelen. Jenson er for det første opptatt av å etablere Bibelen, den kanoniske skriften, som øverste norm.⁷ Det er videre helt sentralt at en del av den kanoniske skriften er en del av jødedommens kanoniske skrift.⁸ Dette er et viktig trekk ved Jensons dogmatikk, slik jeg ser det, at tradisjonen og linjen tilbake til jødedom stadig blir understreket. Hvordan fungerer så skriften i forhold til systematisk teologi? Jenson hevder her at dette må bli "...tested against Scripture by its success or failure as a hermeneutical principle for Scripture taken as a whole..."⁹. Dette betyr slik jeg ser det at skriften og den systematiske teologien virker gjensidig på hverandre, men i den forstand at systematisk teologi er verdifull i den utstrekning at den bidrar til å tolke skriften.

Kristendommens Gud er den Gud som vekket opp Jesus fra de døde.¹⁰ Det er den samme Gud som Jesus omtaler i begynnelsen av Herrens bønn, og det er den samme Gud som førte israelfolket ut av Egypt. Ved å gjøre oppstandelsen og eksodus hendelsen til det fundamentale i forhold til å identifisere den kristne Gud, kan Jenson videre si at det er nettopp ved slike temporale hendelser at Gud blir identifisert.¹¹ Det at Gud er identifisert av temporale

⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 26

⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 30

⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 33

¹⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 42

¹¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 46-47

hendelser og at det er et samfunn som kjenner Gud via disse hendelsene gjør at Jenson kan si at Gud ikke befinner seg på "utsiden" av tiden.¹² Gud er identifisert ved og investert i tiden.

Det er i forlengelsen av dette at Jenson insisterer på at den treenige Gud kan bli, og skal bli, identifisert gjennom det narrative som finner sted i Bibelen.¹³ På samme måte som ethvert menneske forstår seg selv og sitt liv som en historie, må historien om Gud, gitt av Bibelen, være utgangspunktet for å forstå Guds selv-identitet. Med dette vil Jenson si at Guds selv-identitet er forstått som en dramatisk koherens.¹⁴ En følge av dette er at Jenson kan si at vår manglende forståelse av Gud ikke skyldes annet enn at vi ikke er i stand til å tolke narrative utførlig.¹⁵ Identitet forstått som dramatisk koherens, som narrative konstituert identitet, blir først en endelig identitet når det har en slutt.¹⁶

Det å i det hele tatt diskutere ulike epistemologiske problemstillinger og utfordringer i et ambisiøst prolegomena er noe Jenson har lite til overs for.¹⁷ Han mener at den systematiske teologiens prolegomena har vokst ut av alle proporsjoner og har vært et feilet grep.¹⁸ Dette mener jeg man ser på stilen til Jenson. I motsetning til Pannenberg diskuterer han i mindre grad de ulike former for hvordan man kan få kunnskap om Gud. Som tidligere sagt er Jenson utgangspunkt at den Gud han snakker om er den Gud som vekket Jesus opp fra de døde, og som man kan lese om i Bibelen.¹⁹ Pannenberg har en annen stil enn Jenson, og går en mye lengre i vei i forhold til hvordan han tenker om åpenbaring, og kunnskap om Gud. Pannenberg utgangspunkt er at kunnskap om Gud kommer gjennom åpenbaring, en guddom som ikke vil la seg vite av vil i en eller annen forstand mangle guddommelighet, mener han.²⁰ Det ligger utenfor temaet i denne oppgaven å skulle gå inn på en større diskusjon omkring åpenbaringsbegrepet, jeg vil allikevel nevne kort noen momenter jeg mener er viktige. Pannenberg gjør en grundig undersøkelse av forskjellige former for åpenbaring og bruk av åpenbaringsbegrepet i både Det gamle og Det nye testamentet og i teologi historien.²¹ Slik jeg leser han er det imidlertid ikke nødvendig å skille mellom ulike former for åpenbaring, både Guds Ord og det Pannenberg vil kalle Guds åpenbaring i historien, er en del av den samme

¹² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 47

¹³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 63

¹⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 64

¹⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 65

¹⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 65

¹⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 6

¹⁸ Denne beskyldningen retter han særlig mot Barth, men også mot Pannenberg.

¹⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 42

²⁰ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1. Trans Geoffrey W. Bromiley (London: T&T Clark International, 2004). Først publisert i 1992, 189. Referanser viser til 2004 utgivelsen.

²¹ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 189-257

åpenbaringen.²² Her er han, slik jeg ser det, helt på linje med Jenson. En relevant problemstilling i så måte er skillet (eller forholdet) mellom naturlig og spesiell åpenbaring. Jenson uttrykker en skepsis til dette skillet.²³ Det vil si Jenson har ikke noe problemer med skille mellom naturlig og spesiell åpenbaring, slik det er gjort for eksempel hos Thomas Aquinas.²⁴ Hos Aquinas anser Jenson at begge formene for åpenbaring skjer på en helhetlig måte, innenfor det Jenson kaller Guds historie. Problemet kommer i senere tid, og kanskje særlig med opplysningstiden, der det som var naturlig åpenbart ble sett på som ahistoriske fenomener som ikke var avhengig av skriften. Her blir det for Jenson et kunstig skille mellom naturlig og spesiell åpenbaring.²⁵ Her kan det være verdt å nevne Paul Tillich som på sin side hevder at ”naturlig åpenbaring” i seg selv er en selvmotsigende term.²⁶ Kunnskap, hevder Tillich, kan ikke lede til (åpenbare) værens årsak, kun til spørsmålet om hvorfor væren. Videre hevder han at alt som har væren kan settes i en sammenheng som kan lede til en åpenbaring, fordi alt som har væren deltar i grunnlaget for væren.²⁷ Jenson er som jeg senere skal vise skeptisk til værensbegrepet²⁸, fordi det bærer med seg det han ser på som et aggressivt ikke-værensbegrep, og ville nok derfor hatt noen problemer med Tillichs argumentasjon, hovedpoenget derimot, at det ikke er noe skille mellom naturlig og spesiell åpenbaring, tror jeg imidlertid han ville vært enig i.

2.2 Dogmehistorisk gjennomgang

Etter å ha fått etablert at Guds identitet er å finne i det bibelske narrative går Jenson videre med å identifisere det han kaller for *dramatis dei personae*, karakterene i dramaet om Gud.²⁹ Historien om Gud er også en historie om samsillet mellom Gud og menneskene, det skapte. Gud må på en eller annen måte være en deltaker i historien på en annen måte en kun som en monadisk Gud. Hvis ikke ville Guds identitet bli avgjort av menneskene utenfor Gud, og samtidig ville det ha konsekvenser for tanken om at hendelsene i evangeliene påvirker Gud.³⁰ Jenson finner to andre karakterer i Bibelen som i tillegg til den Jesus omtaler som sin Far,

²² Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 198; Han vil allikevel hevde at Jesus har en særstilling i åpenbaringen.

²³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 7

²⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 6

²⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 7

²⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology*. Vol. 1, *Reason and Revelation Being and God* (1951; repr., Chicago: The University of Chicago Press, 1973), 119

²⁷ Tillich, *Systematic Theology*. Vol. 1, *Reason and Revelation Being and God*, 118

²⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 211-212

²⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 75

³⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 75

også er en del av *dramatis dei personae*; Jesus og Den hellige ånd.³¹ Men hvordan er disse tre Faderen, Sønnen og Den hellige ånd en del av en felles guddom? Er de like hellige? Har noen forrang? Alle disse spørsmålene søker Jenson å besvare ved å drøfte den historiske utviklingen i tidligkristen tid.³² Den første utviklingen innenfor trinitetstenkning Jenson viser til, er den grenen som blir kalt modalisme.³³ Det er en tenkning som plasserer Gud utenfor det bibelske narrative, Fader, Sønn og Hellig ånd er heller forskjellige uttrykk (modalitet) for hvordan Gud opptrer i verden. Jenson er sedvanlig polemisk når han videre hevder at en moderne videreføring av dette er når treenigheten blir omtalt som Skaper, Livgiver og Frigjører. Modalismens største problem er at den ved å si at Fader, Sønn og Hellig ånd bare er uttrykk for Gud, ikke identifiserer disse, slik de fremstår i det bibelske narrative direkte med Gud. Modalismen var en form for subordinasjonstenkning. Kelly vil for eksempel knytte modalisme til en monarkisk tenkning, og kaller det modalistisk monarkianisme.³⁴ Ren subordinasjonstenkningen identifiserer, til forskjell fra en mer modalistisk variant, en av de tre karakterene i *dramatis dei personae* med Gud, nemlig Faderen.³⁵ Det store problemet med denne tenkningen er imidlertid at siden Faderen blir omtalt som tidløs, blir han frarøvet sin del av deltagelse i det bibelske narrative. Faderen blir med det løftet ut av *dramatis dei personae*.³⁶ Logos begrepet var et allerede innarbeidet begrep i den hellenistiske kulturen rundt Middelhavet.³⁷ Pelikan viser hvordan logosbegrepet var et viktig apologetisk begrep i den tidlige kirken, det viste til sammenhengen med Det gamle testamentet, samtidig som det dro veksler på filosofiens innsikter.³⁸ Logos viste til den orden som fantes i verden, kosmos, og hvordan denne ordenen kom til uttrykk. Logos-teologien tar utgangspunkt i at Sønnen er Guds logos.³⁹ Her blir da Sønnen forstått som å ha sin begynnelse i Faderen, og er med det definert som temporær på en annen måte enn Faderen. Fordi Faderen i denne teologien blir ansett å være tidløs, at det er en av karakteristikkene ved guddommen, blir derfor Sønnen ”annenrangs” guddom fordi han er en del av tiden på en annen måte.⁴⁰ Jenson peker på at der logos-teologien setter opp en polaritet mellom tidløs og tid(bundet) som uttrykk for perfekt guddom er bibelens skille heller mellom skaper og skapt. Her finnes det ingen glidende

³¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 89

³² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 95

³³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 95-96

³⁴ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 2. Ed. (New York: Harper & Row, 1960), 119

³⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 96

³⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 96

³⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 96-97

³⁸ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. Vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 187

³⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 96-97

⁴⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 97

overganger, enten er man skapt eller skaper.⁴¹ Et tydelig trekk ved Jensons dogmatikk er at han stadig søker å bruke begreper som passer på Bibelen, det mener jeg man ser konturene av her. Logos teologien fra denne perioden forbindes kanskje særlig med Origenes, i så måte er både Kelly og Jenson er enig i at Origenes var en tenker av stort format.⁴² Kelly viser at Origenes teologi fikk innflytelse i to leire, de som hevdet subordinasjon og de som heller vektla Sønnens slektskap med Faderen.⁴³ Implikasjonene av logosteologiens rangordning fikk sitt tydeligste uttrykk i striden rundt Arius lære.⁴⁴ Arius søkte fremfor alt å ta vare på Guds transcendens.⁴⁵ Arius la vekt på at logos, Sønnen, var en nær sagt perfekt skapning (men allikevel skapt). Det var flere problemer med dette, en implikasjon var at kristne i en forstand måtte sies å dyrke det skapte, et annet problem var hvordan man skulle tenke logos og skapelse.⁴⁶ Striden rundt Arius lære ledet etter hvert frem til at Konstantin innkalte til det første store konsilet i Nikea i 325.⁴⁷ Den nikenske trosbekjennelsen inneholder en rekke formuleringer som var umulig for tilhengere av Arius å gi sin støtte til. Til slutt tar Jenson for seg homoousios-begrepet.⁴⁸ I den norske versjonen av den nikenske trosbekjennelsen heter det ”av samme vesen som Faderen”. Ifølge Jenson hadde homoousios-begrepet, når det ble vedtatt, en uklar teologisk betydning. Hva konsilet mente med homoousios spesifikt, og hvorfor Arius ble støtt av det er derfor uklart.⁴⁹ Kelly hevder på sin side at homoousios, om enn uklart, hovedbetydning var å si at Sønnen hadde del i den samme guddommelige naturen som Faderen.⁵⁰ Ifølge Skarsaune var det store problemet ved å bruke homoousios at man kunne lese det slik at Faderen var identisk med Sønnen.⁵¹ Skarsaune peker imidlertid på at siden homoousios kommer sist av presiseringene i nicenum, så legger de foregående presiseringene en føring for hvordan homoousios kan tolkes. Vedtakene på konsilet i Nikea var imidlertid skjøre, og ariansk og subordinasjons tenkning ble videreført etter Nikea.⁵² Slik Jenson ser det var det særlig et behov for å kartlegge hvordan man kunne tro på en treenighet uten å tro på tre guder, og dermed henfalle til polyteisme, og samtidig unngå en rangering av

⁴¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 99

⁴² Kelly, *Early Christian Doctrines*, 128; Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 98

⁴³ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 132

⁴⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 100

⁴⁵ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 227

⁴⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 101

⁴⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 102

⁴⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 102-103

⁴⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 102

⁵⁰ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 235

⁵¹ Oskar Skarsaune, *Troens Ord. De tre oldkirkelige bekjennelsene* (Oslo: Luther Forlag, 1997), 159

⁵² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 104

de tre.⁵³ Æren for å ha utviklet en teologisk forståelse av hvordan de tre er forskjellige fra hverandre, men samtidig del av den samme guddommen, blir i hovedsak gitt til det som er blitt kalt de Kappadokiske kirkefedrene.⁵⁴ Svaret de kom frem til kan summeres opp som at den treenige Gud er én *ousia* og tre hypostasener. Kappadokerene brukte begrepet slik at *ousia* er det de forskjellige hypostasene har felles. Hypostasene er det som gjør de forskjellige delene identifiserbare, det er med et annet ord deres individualitet. Slik at guddommelighet er felles *ousia*, mens de tre hypostasene er karakterisert i forhold til hverandre ved å være (1) uten opphav (Faderen), (2) født (sønnen), og (3) utgående (Den hellige ånd).⁵⁵ Det er helt grunnleggende innenfor denne tenkningen at identifiseringen av hypostasene, det som skiller dem fra hverandre, alltid må gjøres med utgangspunkt i forholdet mellom de forskjellige hypostasene.⁵⁶ Dette kommer til å bli tydelig i gjennomgangen av de forskjellige hypostasene nedenfor.

2.3 Fader, Sønn og Hellig ånd

Forholdet mellom immanent og økonomisk trinitet er det vanligste analytiske begrepet for å si noe om hva Gud er i seg selv, og hva Gud gjør, eller er, for oss.⁵⁷ Som Moltmann viser er denne distinksjonen en måte å skille Gud og verden fra hverandre på, noe som gjør at man kan ivareta Guds transcendens. Kors-hendelsen gjør imidlertid at skillet mellom økonomisk og immanent trinitet ikke kan tenkes strengt adskilt.⁵⁸ Kors-hendelsen er den hendelsen der den økonomiske siden av Gud griper inn i den immanente, kors-hendelsen må på et eller annet vis ha implikasjoner for Guds indre liv. Kors-hendelsen, som er en del av økonomiske triniteten, er imidlertid også grunnen til at vi kan snakke om en immanent trinitet.⁵⁹ Det er det samme Pannenberg viser til når han hevder at man kan kunne kjenne Guds indre liv gjennom Jesus Kristus.⁶⁰ Jenson bruker imidlertid begrepene immanent og økonomisk trinitet i liten grad, en observasjon som for øvrig understøttes av Graff-Kallevåg.⁶¹ Graff-Kallevåg ser imidlertid hele Jensons dogmatikk med et fokus i forholdet mellom immanent og økonomisk

⁵³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 104-105

⁵⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 105

⁵⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 105

⁵⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 106

⁵⁷ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, trans. Margareth Kohl (San Francisco : Harper & Row, 1981, Minneapolis: Fortress Press, 1993), 158-159. Alle referanser henviser til Fortress Press versjon.

⁵⁸ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 160

⁵⁹ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 160

⁶⁰ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 273

⁶¹ Kristin Graff-Kallevåg, *The Triune God and Baptism. An Analysis and Discussion of the Relationship between the Trinity and Baptism in the Theology of Robert W. Jenson and Catherine M. LaCugna*. PhD thesis, MF Norwegian School of Theology, 2014. (Oslo: Akademika Publishing, 2015), 49

trinitet. Observasjonen er så langt jeg kan bedømme god. I del 2 av bind 1 kalt ”The Triune Identity”⁶² er det slik jeg leser det en bevegelse mot å beskrive den immanente triniteten som kulminerer i de tre ”problem kapitlene”. Rett før ”problem” kapitlene går Jenson i rette med Augustins tanke om at man ikke kunne beskrive hver av hypostasene i treenigheten.⁶³ Dette bereder grunnen for å kunne si noe om hver av hypostasene (identitetene hver for seg). I del 3 - ”The Triune Character”⁶⁴ – er fokuset flyttet til Jesus i de tre første kapitlene, her kan man muligens si at den økonomiske triniteten er i fokus, før de to siste kapitlene i denne delen er ment som en slags syntese. Temaet for denne oppgaven er treenighet og antropologi, et av spørsmålene er derfor om det finnes noen frihet for mennesket slik Jenson konstruerer treenigheten og skapelsen. Moltmann skriver følgende om trinitet og frihet:

*The trinitarian doctrine of the kingdom is the theological doctrine of freedom. The theological concept of freedom is the concept of the trinitarian history of God: God unceasingly desires the freedom of his creation. God is the inexhaustible freedom of those he has created*⁶⁵

Frihetsaspektet kommer til å bli diskutert nærmere senere.

I det følgende vil jeg beskrive de tre forskjellige hypostasene. Når hver av hypostasene beskrives hver for seg er det imidlertid viktig å ha sagt at den treenige Gud er en Gud der de tre hypostasene lever i perfekt harmoni med hverandre, i en slik grad at det kan sies å være én Gud.⁶⁶ Det er dette samspillet som betegnes med perikorese. Jeg vil derfor beskrive hypostasene hver for seg men samtidig legge vekt på at det som kan sies om de alltid må sies i relasjon til de andre.

2.3.1 Faderen

Jeg begynner denne gjennomgangen med den Jesus omtaler som Far.⁶⁷ Det er imidlertid ikke gitt at diskusjonen bør begynne her. Coakley starter for eksempel med Den hellige ånd, i det hun kaller en inkorporerende eller refleksiv modell.⁶⁸ Pannenberg vil på sin side vektlegge at en diskusjon om treenigheten må starte med Jesus Kristus og proklamasjonen om at Guds rike

⁶² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 63-161

⁶³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 110-114

⁶⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 165-236

⁶⁵ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 218

⁶⁶ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 174-175

⁶⁷ For eksempel Joh 5:43 (Bibelen – Bibelselskapets oversettelse 2011)

⁶⁸ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 111

er nær.⁶⁹ Når jeg velger å starte med Faderen, er det simpelthen fordi Jenson gjør det. Jenson håndterer Fader, Sønn og Hellig ånd i tre såkalte ”problem” kapitler. Problemet som Jenson særlig adresserer når det gjelder Faderen er forholdet mellom enhet og treenighet.⁷⁰ Dette problemet kan man kanskje si at Jenson forankrer i forholdet mellom jødisk og kristen tradisjon. ”Problemet” Jenson drøfter i forhold til Faderen er det paradokset, at Faderen er en hypostase i treenigheten, men også Israels Gud og derfor én.⁷¹ Jenson gjør imidlertid diskusjonen om forholdet mellom person og identitet til også å være et hovedtema i gjennomgangen av Faderen. Dette har slik jeg ser det konsekvenser for hvordan Jenson tenker antropologi. Jeg vil derfor først se på forholdet mellom enhet og treenighet. Dette vil bli gjort ved å se Jenson og Pannenberg diskusjoner om enhet og treenighet i forhold til hverandre. Det er verdt å nevne at jeg ikke ser Jenson og Pannenberg som kontraster (til det er de for like i sin teologi), de er her heller ment å utfylle hverandre. Pannenberg er særlig relevant for denne diskusjonen, slik jeg ser det, fordi han gjør forholdet mellom enhet og treenighet til et overordnet prosjekt for hans diskusjon omkring treenigheten.⁷²

Kappadokerne la i stor grad vekt på opphavs (*arche*) når de skulle forklare enhet og forskjellene mellom hypostasene i treenigheten.⁷³ Jenson og Pannenberg ser begge problemer med kappadokernes treenighetsteologi, om en litt forskjellige problemer.⁷⁴ Der Pannenberg mener problemet ligger i å beholde enheten i treenigheten, mener Jenson at kappadokerne kun la vekt på opphav når de skulle forklare relasjonene i treenighet og dermed undertrykket det eskatologiske. Problemet er, slik jeg ser det, vektleggingen av *arche* for begge men de viser litt forskjellig utfall av det. Som jeg vil vise senere i kapitlet om Den hellige ånd, løser Jenson dette ved å la Ånden først og fremst være forbundet med fremtiden, med Guds kommende rike.⁷⁵ For å finne frem til hvordan enheten i treenigheten kan uttrykkes gjør Pannenberg først en historisk gjennomgang av hvordan dette er gjort tidligere i både katolsk og protestantisk tradisjon.⁷⁶ Den katolske tradisjonen kulminerer med Thomas Aquinas, som baserer enheten på en felles substans hvor en videre kan avlede treenigheten som attributter til den ene substansen.⁷⁷ Den protestantiske tenkningen om treenigheten har forløpt noe annerledes. Mer om dette litt senere. Slik Jenson ser det, har østlig teologi fremholdt Faderen

⁶⁹ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 259

⁷⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 115

⁷¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 115

⁷² Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 273

⁷³ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 278-279

⁷⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 108; Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 280

⁷⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 157

⁷⁶ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 280-299

⁷⁷ Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*. Volume 1, 288

som *arche*, og at denne ”opphaveligheten” blir gitt Sønnen og Den hellige ånd.⁷⁸ Enheten er dermed å finne i Faderens *arche*. Vestlig teologi har brukt det guddommelige *ousia*, som alle hypostasene deler, for å fastholde enheten i treenigheten. Jenson finner styrker og svakheter ved begge fremgangsmåtene. Østlig teologi legger vekt på *arche*, men å framholde enhet kun basert på *arche* kan komme farlig nær å rangere Faderen høyere enn Sønnen og Den hellige ånd. Slik jeg leser Jenson, er styrken her at den fastholder Faderen, Sønnen og Den hellige ånd som distinkte hypostasener fordi den tar utgangspunkt i *arche*.⁷⁹ Vestlig teologi havner i motsatt fallgrube. Fordi den fremholder en enkel *ousia*, og at treenigheten er den egentlige Guden, vil denne formen for tenkning ha en slagside mot å lese hele treenigheten inn i det bibelske narrative der det er mer naturlig å tenke seg at en av hypostasene er fremtredende. Som jeg vil vise litt senere, søker Jenson en mellomposisjon mellom østlig og vestlig teologi. Løsningen han etter hvert kommer frem til vil ha en distinkt østlig karakter, men samtidig ivareta sentrale deler av den vestlig forståelsen.

Det ser ut til at østlig teologi har hatt et nærere forhold til treenighetsdogmet enn det vestlig teologi har. Jenson knytter dette til Augustin, mens Pannenberg ser ut til å mene at det er særlig protestantisk teologi som har hatt problemer med treenighetsdogmene.⁸⁰ Pannenberg mener protestantisk teologis problemer med treenighetslæren kommer med en vektlegging av åpenbaringsbegrepet.⁸¹ Belegg for denne påstanden kommer med fremveksten av historisk kritisk metode som hadde problemer med å understøtte treenigheten i Bibelen, videre avviste man skolastikkens tanke om en treenighet avledet av en substans.⁸² Dette førte til at en systematisk teologisk kobling mellom enhet og treenighet gikk tapt, noe som resulterte i en svekket bevissthet rundt treenigheten.⁸³ Roten til dette er som sagt en vektlegging av åpenbaring, Pannenberg ser imidlertid ikke dette som roten til alt vondt, men heller som løsningen. Pannenberg er helt tydelig på at en forståelse av sammenhengen mellom enhet og treenighet må begynne i hvordan Faderen, Sønnen og Den hellige ånd er relatert i åpenbaringen.⁸⁴ Pannenberg analyserer så hvordan de tre hypostasene står i et gjensidig men allikevel avgrenset forhold til hverandre.⁸⁵ Slik at hver og en av hypostasene er unike i sin relasjon til den andre.⁸⁶ Som tidligere nevnt, hadde Jenson problemer med at kappadokerne

⁷⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 115-116

⁷⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 116

⁸⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 113; Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 289

⁸¹ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 289

⁸² Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 291

⁸³ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 290-291

⁸⁴ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 299

⁸⁵ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 308-319

⁸⁶ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 320

kun la vekt på opphav i forhold til relasjonen. Pannenberg viser ved å analysere treenigheten i forhold til gjensidighet og avgrensning hvorfor ensidig fokus på *arche* fører galt av sted.⁸⁷ Faderen, hevder Pannenberg, er kun et guddommelig opphav fra Sønnens posisjon. Det er på grunn av at Sønnen lærer oss mennesker at Faderen er den ene Gud at Faderen har denne posisjonen. På samme måte er Faderens monarki opprettholdt fordi Sønnen overgir seg av egen fri vilje, til Faderens vilje. Slik at det er ikke noe monarki uten Sønnen.⁸⁸ Det kan på dette tidspunktet være verdt å nevne at dette er helt sentralt for Moltmanns forståelse av Faderen.⁸⁹ Moltmann mener at en forståelse av Faderen må konstitueres i relasjonen til Jesus Kristus. Det er denne spesifikke relasjonen som gjør Faderen til en del av triniteten. Sentralt for hvordan Pannenberg tenker seg enhet i treenigheten er hans forståelse av essensbegrepet.⁹⁰ Det vil ligge utenfor denne oppgavens fokus å gå inn på Pannenbergs essensbegrep. Jeg vil allikevel kort nevne at for Pannenberg har Gud en essens, og denne essensen er summen av eksistensen.⁹¹ Essensen, kan han derfor si, har sin form i de tre hypostasene Fader, Sønn og Den hellige ånd.⁹² Denne diskusjonen av Pannenbergs enhet/treenighet er noe forskjellige fra Jensons. Som jeg tidligere sa så søker Jenson å komme frem til en posisjon mellom østlig og vestlig teologi. Som jeg skal vise så henter han den psykologiske modellen fra vestlig teologi (og da særlig Augustin) og forener denne med en sterkere vektlegging av *arche* (slik østlig teologi gjør).

Den psykologiske analogiske modellen utvikler Jenson ved å ta utgangspunkt i Boethius personbegrep.⁹³ Det Jenson vil er slik jeg ser det å komme frem til et begrep som er mer presist når det gjelder å beskrive treenigheten enn hypostasebegrepet. Det modifiserte personbegrepet han søker skal på en og samme tid passe til hver av hypostasene samtidig som det ikke skal fungere slik at treenigheten i seg selv blir en fjerde guddom. Resultatet av denne diskusjonen har implikasjoner for antropologien til Jenson, dette vil jeg komme tilbake til. Slik jeg ser det, starter Jenson med å anerkjenne kappadokernes premiss om at de forskjellige hypostasene kun kan snakkes om i forhold til hverandre. Jenson mener imidlertid at identitet og person(a) er mer passende begreper enn hypostasebegrepet.⁹⁴ Jenson går derfor inn for at hver av hypostasene er en identitet med en tilhørende person(a). Det er flere grunner til at han

⁸⁷ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 322-325

⁸⁸ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 324-325

⁸⁹ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 162-163

⁹⁰ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 337-359

⁹¹ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 358

⁹² Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 359

⁹³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 117

⁹⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 118

finner disse to begrepene mer egnet for å beskrive treenigheten. En grunn at det passer bedre med narrativet i Bibelen. Det er viktig for Jenson at når Faderen, så å si er på scenen, i Bibelen så er det kun Faderen og ikke hele treenigheten. Men den viktigste grunnen er muligens at forholdet mellom person og identitet er fleksibelt. Et av problemene til Jenson var at han ikke ville at treenigheten i seg selv skulle ende opp som en fjerde identitet.⁹⁵ Samtidig vil han ikke at treenigheten i seg selv skal være upersonlig. Sentralt for Jenson i denne diskusjonen er slik jeg ser det å bryte opp forholdet mellom identitet og person, slik at en person kan ha flere identiteter side om side. Analysen kan i korte trekk oppsummeres slik; bevisstheten min kan tenke på et ”meg” som ikke er utgangspunktet for bevisstheten men et objekt blant andre.⁹⁶ Det er altså en forskjell mellom jeg og den jeg kan tenke på som meg. I mellom her er det det Jenson vil kalle en frihet. Her er Jenson rask til å poengtere at denne differensen mellom jeg og meg i postmodernismen fører til nihilisme (fordi noe egentlig ”jeg” ikke finnes), men at dette for teologien blir en vei ut av en type modernistisk tenkning.⁹⁷ Som jeg senere skal vise, gjentar Jenson den samme analysen i antropologien. Med denne oppbrekkingen av person begrepet ligger veien klar for en analogisk forståelse av treenigheten.

Det er denne analogiske forståelsen av treenigheten som får sitt utløp avslutningsvis når Jenson prøver å nærme seg spørsmålet om det går an å si noe om Faderen som Faderen og Faderen som treenigheten ontologisk.⁹⁸ Faderen som Faderen, hevder han, finner sitt ”jeg” i Sønnen. Uten dette ”jeget” ville Faderen ha vært ren bevissthet, ukjent for seg selv og andre. Dette ”jeget” gjør en fokusert bevissthet mulig, for å ivareta distinksjonen mellom Faderen og Sønnen viser Jenson til Ånden som setter dem fri fra hverandre. Denne frigjørende funksjonen vil jeg komme tilbake til i avsnittet om Den hellige ånd. Faderen som treenigheten finner sitt ”jeg” i opphavet av Sønnen og Ånden. Jenson er derfor ”østlig” i den forstand at han vektlegger Faderens *arche* som enhet, samtidig som han søker å kombinere dette med en vestlig psykologisk-analogisk tenkning.⁹⁹

⁹⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 119

⁹⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 120-121

⁹⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 121

⁹⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 122-123. Han innrømmer selv at dette er høyst spekulativt.

⁹⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 122-123

2.3.2 Sønnen

Denne oppgaven har et særlig fokus på treenighetslæren og dens forhold eller sammenheng med antropologien slik den fremstår i Jensons dogmatikk. Når man anlegger perspektivet hvordan Jesus er en del av treenigheten kan det være nyttig å starte med en distinksjon mellom det som er blitt kristologi nedenfra og kristologi ovenfra.¹⁰⁰ Pannenberg viser, ved hjelp av Ritschl, at en kristologi nedenfra vil hevde at hvem Kristus er, er et spørsmål som må avgjøres ved å se på hvordan den historiske Jesus fremstod og hvordan den tidlige kirken og disiplene uttrykte troen på han.¹⁰¹ En kristologi ovenfra finner Pannenberg i en type Logos kristologi som tar utgangspunkt i at den guddommelige Jesus ble inkarnert.¹⁰² Dokka er kritisk til distinksjon, og mener slik jeg leser ham, at den er i overkant rasjonalistisk.¹⁰³ Han mener videre at Kirken alltid har holdt seg med begge formene for kristologi, og at de i en viss forstand forutsetter hverandre. Jeg er enig i at distinksjonen er kunstig, men slik jeg leser Pannenberg er han til en viss grad klar over det. Om man starter med en kristologi ovenfra eller nedenfra så bygger begge perspektivene på forutgående antagelser, den historiske Jesus må på et eller annet sted møte den mystiske og vice versa.¹⁰⁴ Pannenberg er slik jeg leser han klar over det.¹⁰⁵ Jeg mener allikevel at det kan være nyttig som et analytisk verktøy, og vil derfor senere komme inn på om Jenson kan sies å ha en kristologi ovenfra eller nedenfra.

Jensons kristologiske ”problem” er i all hovedsak forholdet mellom lidelse og guddommelighet.¹⁰⁶ Hvordan kunne Jesus, som i en eller annen forstand er en del av guddommen, og derfor uforanderlig, lide? Spørsmålet er kanskje særlig knyttet til historiske forhold og til diskusjonen mellom to kristologiske skoler¹⁰⁷. Jeg vil i dette avsnittet si noe om Jensons løsning på problemet. Jensons kristologi er imidlertid mer omfattende enn det dette problemet har potensiale til å si noe om, og jeg vil derfor forfølge spor av Jensons kristologi der de fremkommer andre steder i hans dogmatikk. Det vil ikke bli en fullstendig redegjørelse av Jensons kristologi, fokuset vil ligge på det som er relevant for oppgavens formål – nemlig å belyse sammenhengen mellom trinitet og antropologi.

¹⁰⁰ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 2. Trans Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark LTD, 1994), 279-280

¹⁰¹ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 2, 280, 286

¹⁰² Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 2, 278

¹⁰³ Trond Skard Dokka, *Som i begynnelsen. Innføring i kristen tro og tanke* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2000), 215

¹⁰⁴ Dokka, *Som i begynnelsen*, 217

¹⁰⁵ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 2, 289-290

¹⁰⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 127

¹⁰⁷ Den antiokenske og den alexandrinske.

Jeg kommer i denne gjennomgangen av de grunnleggende kristologiske doktrinene ikke til å ta for meg hele den historiske debatten som førte frem til vedtakene på konsilet i Kalkedon i 451. Jeg vil derfor bare begynne gjennomgangen med å slå fast at det er Kalkedon konsilet som kobler trinitarisk tenkning med kristologisk, og dermed slår fast at det er en guddommelig natur, tre hypostaser, og at det i Kristus er to naturer (en menneskelig og en guddommelig).¹⁰⁸ Jenson ønsker som sagt med denne gjennomgangen slik jeg ser det å få på plass en kristologi som ikke gjør Jesu lidelse til en skinnlidelse, for å få til dette begynner han å rydde i problemene etter Kalkedon, det er særlig forholdet mellom hypostase, natur og vilje som trenger nærmere avklaring. Svarene på disse spørsmålene finner han hos Maximus Bekjenneren.¹⁰⁹ Maximus teologi omkring Jesu to viljer har slik jeg ser den fordel at den knytter den menneskelige siden til Guds frelsesverk, ikke kun den guddommelige. Dette trenger imidlertid en utdypning. Maximus hevder altså at det er to viljer i Jesus – guddommelig og menneskelig – på samme måte som det er to naturer.¹¹⁰ Den guddommelige viljen er imidlertid ikke noe Kristus innehar individuelt, men det er en vilje som er delt mellom de tre hypostasene i det treenige fellesskapet. Slik at når Faderen vil at Kristus skal overgi seg til lidelse er det den samme ønsket som Kristus – Guds Sønn – innehar.¹¹¹ Men Jesus har også en menneskelig vilje, og denne kommer tydelig frem i Getsemane hagen. Når Jesus sier ”... Men ikke som jeg vil, bare som du vil.”¹¹² er dette et uttrykk for at den menneskelige viljen i Jesus aksepterer Faderens vilje om at han skal overgi seg til lidelse. Det er viktig at den menneskelige siden kommer med for at frelsen skal være en frelse for alle mennesker, dette mener Jenson først blir etablert her.¹¹³ Forholdet mellom to naturer og hypostase forstås videre slik, at Jesu to naturer er hypostasen.¹¹⁴ Det å få ryddet i forholdet mellom hypostase og natur er viktig fordi Jenson da kan si at en hypostase i den treenige Guds identitet led.¹¹⁵ Den foregående diskusjonen har avklart det Dokka kaller hva Jesus Kristus er ”i og for seg”.¹¹⁶ Dokka viser videre til at liberal teologiens ankepunkt mot klassisk dogmatikk var den tok for seg Kristi person, for deretter å se på frelsesverket, eller soteriologien. Soteriologi og kristologi er på samme måte som den historiske Jesus og den mystiske Jesus så tett knyttet sammen at noe egentlig skille fort kan bli kunstig. Når Jenson

¹⁰⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 132

¹⁰⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 134

¹¹⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 134

¹¹¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 135

¹¹² Matt 26:39 (Bibelen – Bibelselskapets oversettelse 2011)

¹¹³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 135

¹¹⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 136-137

¹¹⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 137

¹¹⁶ Dokka, *Som i begynnelsen*, 217

derfor knytter lidelsen til personen Jesus ”i og for seg”, for å bruke Dokkas terminologi, er det muligens for å knytte kristologi og soteriologi sammen. Finnes det så noen indikasjoner på om Jenson har en kristologi/soteriologi ovenfra eller nedenfra? Slik jeg kan bedømme er det en ovenfra tendens. Jenson hevder at Jesu to naturer og to viljer, gjør at det er en menneskelig natur og en menneskelig vilje som er en del av den treenige Guds liv.¹¹⁷ På det viset er Kristus den som deltar i både det menneskelige fellesskap og det guddommelige. Imidlertid mener Jenson at Kristus guddommelighet har forrang i forhold til det menneskelige. Jesus deltar i det menneskelige fellesskap fordi han er guddommelig ikke motsatt. Som Jenson sier er ikke deltakelsen i fellesskapene ”... ontological symmetrical”¹¹⁸. Dette gjør at en påfølgende diskusjon for å etablere Kristi preeksistens blir viktig.¹¹⁹ Det er slik jeg kan vurdere mindre interessant hva utfallet av diskusjonen er, det interessante er at diskusjonen finner sted. Vektleggingen av preeksistens og inkarnasjon, samt det faktum at guddommelighet går foran menneskelighet, kan slik jeg ser det være en indikasjon på at Jenson i større grad konstruerer en kristologi ovenfra enn nedenfra. Om Jenson konstruerer ovenfra eller nedenfra kan fra et ståsted synes arbitrært, men ved å gi den guddommelig Jesus forrang så følger det i kjølevannet en forståelse av at Jesu deltakelse i det menneskelige fellesskap (på grunn av den ontologiske asymmetrien mellom guddommelighet og menneskelighet) har betydning for alle mennesker.¹²⁰ Her kommer det klart frem hvordan kristologien og soteriologien har implikasjoner for antropologien. Dette vil være en viktig del av diskusjonen i avsnittet om identitet. Resten av avsnittet om Sønnen vil bli brukt til å drøfte noen andre aspekter ved Jensons kristologi. Det vil handle om Jesus som Guds ord, om hvordan korsfestelsen og oppstandelsen skal forstås, men også om hvordan Jesus finner sitt ”jeg” i kirken (analogt til hvordan Faderen finner sitt ”jeg” i Sønnen”).

Jenson bruker, slik jeg ser det, Guds Ord terminologien på to måter. Jeg vil vise hvordan han bruker det i forhold til Shekinah-begrepet, for deretter å si noe om hvordan han tenker det som en hendelse, likt Bultmann. I denne delen vil jeg igjen henvise til Pannenberg, som en utdypning av Jensons poenger. Der Pannenberg gjør en lengre analyse av hvordan Guds Ord teologi, særlig med Barth, har vært utviklet på 1900 tallet, så setter Jenson Guds Ord i direkte sammenheng med Shekinah-tenkning.¹²¹ Shekinah handler om et nærvær av

¹¹⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 138

¹¹⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 138

¹¹⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 138-144

¹²⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 138

¹²¹ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 230-257; Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 78-84

Gud, Jesus som også kan omtales som Guds Ord i trinitarisk terminologi, setter Jenson i særlig sammenheng Shekniah begrepet.¹²² Guds ord er for det første Guds selvmeddelelse til verden, for det andre er Guds Ord måten det skjer på, for det tredje har Guds Ord også et eskatologisk preg.¹²³ Guds Ord sier derfor noe om skapelse, historie og Guds kommende rike, det er derfor Panneberg til syvende og sist sier at Jesus Kristus er Guds Ord. Jenson gjør, slik jeg ser det, det samme, men med et omdreiningspunkt i Shekinah-begrepet. Fordi Shekinah bærer med seg historien fra det gamle testamentet og samtidig konnoterer det eskatologiske, kan Jenson si at Kristus er "Imannu-Shekinah"¹²⁴, eller; Guds Ord. Jesus som Guds ord, og videre som ord-hendelse, er viktig for Jenson fordi det gjør ham i stand til å formulere tro som det å høre Guds ord.¹²⁵

Guds ord som tro, gjør videre at Jenson kan si at den primære måten å forstå korsfestelsen og oppstandelsen på er ved å fortelle om narrativet og gjenleve det i Kirken.¹²⁶ Korsfestelsen innehar ikke noen sentral plass hos Jenson, dette gjør han et eksplisitt poeng av.¹²⁷ Lidelsen er viktig i den forstand at menneskelig lidelse blir en del av den treenige Guds liv, men korsfestelsen må først og fremst forstås i lys av oppstandelsen.¹²⁸ Det er lett å være enig i at korsfestelsen må forstås i lys av oppstandelsen, men hva er det som skjer hvis man fortrenger lidelsesdimensjonen? Moltmann viser hvordan vi identifiserer oss med Gud og Gud identifiserer seg med oss gjennom lidelse.¹²⁹ Moltmanns overordnede poeng er at hele Guds relasjon med verden er en pasjonshistorie. Enten det er Jesu lidelse på korset eller israelittene som frigjøres fra Egypt så er det lidelse, både som medlidelse og i den forstand at Gud lider på grunn av oss. Men vi lider også med Gud. Det er slik vi erfarer Gud. Denne erfaringsdimensjonen vil jeg hevde står i fare for å forsvinne hos Jenson. Dette er med på å bidra til det jeg tidligere antydte, at det er en kristologi som i større grad er ovenfra enn nedenfra.

Jenson gjør en liknende analyse av hvordan Sønnen finner sitt "jeg", lik den han gjorde med Faderen, her hevder han at Sønnen finner sitt "jeg" slik alle andre mennesker gjør det.¹³⁰ Poenget hans er imidlertid det motsatte, vanlige mennesker finner sitt "jeg" på den måten de gjør det fordi det var slik Sønnen gjorde det. Igjen må det sies å være en kristologi

¹²² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 78

¹²³ Pannenbergs, *Systematic Theology*. Vol. 1, 256-257

¹²⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 84

¹²⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 167

¹²⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 190

¹²⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 179

¹²⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 189

¹²⁹ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 4-5

¹³⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 137

ovenfra tendens. Den oppstandne Kristus derimot finner sitt ”jeg” i Kirken, det er der den oppstandne Kristus er tilgjengelig for andre, og dermed tilgjengelig for seg selv.¹³¹ Jeg skal senere vise hvordan dette har implikasjoner for antropologien.

2.3.3 Den hellige ånd

”What then has gone wrong?”¹³² slik begynner Elisabeth Johnson sitt kapittel om hvordan Ånden ble glemt. Den hellige ånd er kanskje den identiteten i den treenige Gud det er knyttet mest konseptuell og dogmatisk usikkerhet, og til dels uenighet, om. *Filioque* striden er i så måte symptomatisk for disse problemene. Som både Johnson og Jenson påpeker er problemene omkring Ånden kanskje først og fremst et vestlig problem.¹³³ Det betyr, som jeg vil vise, ikke at Østkirken ikke har en pneumatologi uten problemer den heller. Der åpningssitatet fra Johnson impliserer at noe er gått galt i Kirkens neglisjering av Ånden, viser Moltmann til at Ånden kan synes noe anonym.¹³⁴ Det er kanskje denne anonymiteten og usikkerheten knyttet til Ånden som gjør at den kan beskrives på forskjellige måter. Dokka knytter Ånden til det livsnære, og det han kaller et nærværsaspekt ved Gud.¹³⁵ For Karl Barth var dette nærværsaspektet knyttet til en dyp ambivalens. I Romerbrevskomentaren blir Ånden særlig knyttet til frigjøringen av mennesket, særlig på grunn av Åndens totale annerledeshet.¹³⁶ Her virker Ånden et mysterium tremendum, der mennesket forstår (sic!) sin plass i Kristus. Ånden kan tituleres på forskjellige måter, henvisningen til Romerbrevskomentaren knytter Ånden til det frigjørende aspektet ved Ånden, på samme måte kan Dokka omtale Ånden som livgiveren, friheten og sannhetens Ånd.¹³⁷ Alt dette peker i den samme retningen, nemlig at Ånden i en eller annen forstand må sies å være kjærlighet. Det er dette som er Jenson’s ”problem” i forhold til ånden, hvordan kan en av de tre identitetene i den treenige Gud være kjærlighet?¹³⁸ Før jeg kommer så langt vil jeg imidlertid kort se hvordan Jenson løser *filioque* striden. Løsningen hans kan kalles et kompromiss mellom østlig og vestlig teologi.

¹³¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 214-215

¹³² Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 10. Ed. (New York: The Crossroad Publishing Company, 2002), 128

¹³³ Johnson, *She Who Is*, 128; Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 146

¹³⁴ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 168

¹³⁵ Dokka, *Som i begynnelsen*, 279-280

¹³⁶ Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, 6. Ed. Trans Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933, New York: Oxford University Press, 1968), 272-275. Referanser viser til 1968 utgivelsen.

¹³⁷ Dokka, *Som i begynnelsen*, 281

¹³⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 146

Slik jeg ser det ønsker Jenson å ta *filioque* tillegget på alvor, og hevder derfor at det finnes belegg i narrativet for at Ånden også utgår fra Sønnen, samtidig ser han at teologien i Vestkirken for hvordan dette skal forstås har vært lite tilfredsstillende.¹³⁹ Som Moltmann påpeker så vil *filioque* tillegget forstått på den måten at Ånden har opphav i både Faderen og Sønnen stå i fare for å ødelegge Guds enhet, og det vil også bli vanskelig å skille distinkt mellom hypostasene.¹⁴⁰ Kritikken av Vestkirken henter Jenson fra Lossky, og jeg vil i det følgende gjengi den kort. Når Ånden utgår fra Faderen og Sønnen så kan den gjøre det på to måter.¹⁴¹ Enten fra en felles upersonlig guddommelig natur som Faderen og Sønnen har til felles, eller som en manifestasjon av de to personens natur. Ingen av disse er tilfredsstillende. Fordi for det første er ikke Gud en upersonlig natur, men konstituert av det som skjer i de tre hypostasenes liv. Den andre muligheten ivaretar ikke Ånden som en distinkt og karakteristisk hypostase. Slik jeg leser Jenson hevder han at Østkirken på sin side står i fare for å ende opp med en statisk pneumatologi.¹⁴² Løsningen, hevder Jenson, finnes i å ikke kun betrakte opphav som utgangspunkt for de forskjellige hypostasene.¹⁴³ Ånden har sitt opphav i Faderen, men er karakterisert ved å være guddommelig fremtid. Her viser Jenson videre til det eskatologiske ved det bibelske narrativet, at Guds rike er nær, det er dette som blir forbundet med Ånden. Ånden er videre kjærlighet, i den forstand at den frigjør Faderen og Sønnen slik at de ikke blir bundet av hverandre.¹⁴⁴ Moltmann hevder at Ånden kan i en forstand bare defineres negativt.¹⁴⁵ Slik at han definerer Ånden ved at den har opphav og er derfor ulik Faderen, den er ikke født og er derfor ulik Sønnen (det at den er utgående blir derfor unikt for Ånden). Ved å la Ånden så entydig være karakterisert ved fremtid er Jenson muligens nærmere en positiv karakteristikk. I forhold til *filioque* debatten lander derfor Jenson i et kompromiss.¹⁴⁶ Ånden har sitt opphav i Faderen, men virker i det treenige livet i både Faderen og Sønnen. I likhet med Faderen og Sønnen, spekulerer Jenson også her hvordan Åndens selv ser ut.¹⁴⁷ Ånden finner sitt jeg i Sønnen, men ikke helt på samme måte som Faderen, for Ånden er alltid noens Ånd. Derfor finner Ånden sitt ”jeg” i den oppstandne Kristus’ fellesskap.

¹³⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 150-151

¹⁴⁰ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 169

¹⁴¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 151

¹⁴² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 152

¹⁴³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 157-158

¹⁴⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 156

¹⁴⁵ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 169

¹⁴⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 158

¹⁴⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 160-161

Jenson, til tross for en kreativ løsning mellom øst og vest, er på mange måter veldig tradisjonell i hvordan han forstår pneumatologien. Jeg vil derfor vise til en annen forståelse, representert ved Sarah Coakley. Slik jeg ser det er Jensons treenighetsmodell lagt opp etter det Coakley kaller en lineær modell.¹⁴⁸ En lineær modell setter Fader-Sønn forholdet i første rekke og behandler Ånden etter det. Dette er muligens i større grad et vestkirkelig enn et østkirkelige problem, Johnson spekulerer i om dette kan skyldes at vestlig teologi har forstått transcendens på en lite relasjonell måte.¹⁴⁹ Coakleys modell er det hun selv kaller en inkorporerende/refleksiv modell.¹⁵⁰ Det er en modell som trekker større veksler på Romerbrevet, heller enn Johannesevangeliet. Videre er det en modell hvor bønn er en integrert del av hele den trinitariske forståelsen. Slik jeg ser det prøver Coakley i denne modellen å finne et språk for Ånden, som gjør at den verken kan reduseres til å være kun utgående fra Faderen, kun en del av den bedende kristne, samtidig som den er alt dette.¹⁵¹ I denne modellen er videre Sønnen tenkt på som det hele skapelsen beveger seg mot. Bønnen er med på å bevege skapelsen, men ikke som individuell bønn, men som en kollektiv bønn.¹⁵² Det er derfor felles for Coakley og Jenson at Ånden har noe med det Guds kommende rike å gjøre. For Jenson er det Ånden forbundet med fremtiden, slik at når Ånden virker så bryter det kommende rike frem.¹⁵³

2.5 Hvorfor angår treenighetslæren mennesker?

Jeg har tidligere pekt på hvordan Jenson understreker at den Gud kristendommen snakker om er den Gud som finnes i Bibelen, i det narrative som er Bibelen.¹⁵⁴ Hvordan den treenige Gud skal forstås finnes i det bibelske narrative, vår manglende forståelse av Gud, er nærmest en manglende forståelse av narrative.¹⁵⁵ Men hva med menneskene? Vi mennesker, hevder Jenson, stritter alltid mot å forstå oss selv som konstituert av de dramatiske hendelsene som utgjør våre liv.¹⁵⁶ Vi klarer ikke å se hvordan våre handlinger, vår lidelse og vår glede alle står i et forhold til hverandre, og til syvende og sist utgjør livet. Denne kontinuiteten i våre liv er Gud en garantist for.¹⁵⁷ Men fordi vi er falne vesener stoler vi ikke på denne garantien, og

¹⁴⁸ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 111

¹⁴⁹ Johnson, *She Who Is*, 128

¹⁵⁰ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 111-112

¹⁵¹ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 112

¹⁵² Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 113

¹⁵³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 157

¹⁵⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 63-65

¹⁵⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 65

¹⁵⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 222

¹⁵⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 222

prøver å forankre den i noe annet enn Gud, noe bakenfor selve hendelsene. Ifølge Jenson er dette dømt til å mislykkes, resultatet er en følelse av at alt er absurd og meningsløst.¹⁵⁸ Dette er imidlertid å foregripe begivenhetene. Jeg vil komme grundigere tilbake til Jensons antropologi senere i oppgaven. For dette avsnittet er det nok å påpeke at mennesker er historier innfelt i den store historien, som er Guds væren.¹⁵⁹ Jeg vil derfor i dette avsnittet gå videre med å si noe om hvordan Jenson ser på Guds væren og videre hvordan hvordan mennesker kjenner Gud.

Værens-begrepet, slik det er forstått i gresk filosofi og videre frem til våre dager med Heidegger er et begrep Jenson vegrer seg for å bruke.¹⁶⁰ Han diskuterer om det er nyttig for teologien og i det hele tatt ta det i bruk, men argumenterer til slutt for at et værens-begrep tilpasset den trinitariske Gud, slik Thomas Aquinas og Gregor av Nyssa gjør det, er en farbar vei. Gud, ifølge Gregor av Nyssa, er det som skjer i og mellom de tre hypostasene, det som kan kalles det perikoretiske treenige livet.¹⁶¹ Gud er derfor ikke noe statisk, men en pågående uendelig hendelse.¹⁶² Denne uendeligheten eller evigheten er ikke noe utenfor tiden, Gud er alltid som sagt investert i tiden, men det er en uendelighet fordi Gud ikke blir begrenset av tiden.¹⁶³ Denne forståelsen av Gud som uendelig er basert på at Gud er treenig.¹⁶⁴ Faderen er opphavet, Den hellige ånd er fremtiden som alltid kommer til oss. Slik jeg leser Jenson forenes fortid og fremtid i et nå av Jesu oppstandelse. Det er Jesu oppstandelse som hendelse, som forener fortid og fremtid i et nå, som gjør at Jenson kan si at Gud er en hendelse.¹⁶⁵ Historien kan derfor sies å være det som skjer i Gud, Guds væren er historien. Denne historien, som er historien om det skapte, muliggjøres fordi Gud er det Jenson kaller ”roomy”¹⁶⁶. Dette begrepet, som kanskje kan oversettes med romlig, bruker Jenson for å si at den treenige Gud åpner innad i sitt eget liv for deltakelse fra andre. Dette historie synet vil bli diskutert utførlig senere i forbindelse med antropologien.

¹⁵⁸ Slik jeg ser det har Jenson relativt gode argumenter for å hevde dette. Narrativ etikk påpeker for eksempel hvordan et sammenbrudd i ens personlige livshistorie vil føre til negative psykologiske konsekvenser. Se for eksempel Beate Indrebø Hovland, *Narrativ Etikk og Profesjonelt Hjelpearbeid* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2011), 136-137

¹⁵⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 221

¹⁶⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 212

¹⁶¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 214

¹⁶² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 214

¹⁶³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 216-217

¹⁶⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 218-219

¹⁶⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 221

¹⁶⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 226

3.0 Skapelse og antropologi

I denne delen vil jeg søke å gjøre to ting. For det første ta for seg Jensons antropologi slik den fremstår i hans systematisk teologi. Gjennomgangen vil foregå i to steg. Først vil jeg se på Jensons skapelsesteologi. Her vil jeg både søke å vise hvordan skapelsesteologien henger sammen med den trinitariske forståelsen, men også hvordan den peker fremover mot antropologien. Avsnittet om antropologi er delt opp i tre deler; *imago Dei*, synd og identitet. På samme måte som i skapelsesavsnittet og drøftelsen av treenighet, vil jeg her drøfte Jensons teologi opp mot andre tenkere og posisjoner som er aktuelle.

3.1 Skapelsen

Jenson åpner sin diskusjon av skapelsesberetningen i bind 2 av hans systematiske teologi ved å ta utgangspunktet i skapelsesberetningen slik den er i Genesis. Sentralt her står det at Gud skaper ved å tale.¹⁶⁷ Det at Gud taler verden til tilblivelse har flere implikasjoner. For det første, at Gud taler, betyr at det finnes andre virkeligheter enn Gud. Samtidig så er det viktig å fastholde at Gud hele tiden taler verden i tilblivelse. *Creatio ex nihilo* – skapelse ut av intet – er det klassiske skapelsesdogmet som sier at Gud skaper verden ut av ingenting. I en forstand er dette vanskelig å belegge bibelvitenskapelig. Ifølge Brueggemann må verset Gen 1:2 forstås som at Gud allerede jobber med en eksisterende virkelighet.¹⁶⁸ Slik jeg ser det er imidlertid spørsmålet om *ex nihilo* mer komplisert enn som så. Jenson fastholder at Genesis 1:2 beskriver et kaos av vann og mørke fordi det er den eneste tenkelige begynnelsen på en skapelse.¹⁶⁹ Jenson har som sagt lite til overs for en ontologisk forståelse der væren/ikke-væren er de to motsetningsparene. Dette mener jeg man ser i hvordan han forstår *ex nihilo* dogmet også. Han fastholder her, det han hevdet i diskusjonen om treenigheten, at før Gud skaper er det ingenting. Verden er skapt, eller ingenting. Skapelsesfortellingen er derfor ikke en historie om hva det var før det var noe, det er en historie som starter med *noe* fordi det er det eneste mulige stedet å starte.¹⁷⁰ Det videre spørsmålet er så hva er det Gud skaper? Jensons noe særegne svar på dette er at Gud skaper en historie.¹⁷¹ Slik jeg ser det er dette et fundamentalt trekk ved hele Jensons teologi. Jeg har tidligere beskrevet hvordan Jenson insisterer på at grunnlaget for hvordan treenigheten finnes i Bibelen. Dette er ikke i seg selv

¹⁶⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 5-9

¹⁶⁸ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament, with CD-ROM: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997), 153

¹⁶⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 11

¹⁷⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 11

¹⁷¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 14

noe nytt, men Jensons forståelse av treenigheten som *dramatis dei personae*, som personer konstituert av det dramaet som utspiller seg i Bibelen er typisk for Jenson. Jeg har tidligere i korte trekk skissert hvordan Jenson mener at en persons liv er konstituert av de dramatiske hendelsene som utgjør det; livet er en historie. Dette vil bli gjort nøyere rede for senere. Men det er på dette tidspunkt verdt å si at når Gud skaper verden, så er denne verden en historie. Det kan være verdt å dvele litt ved denne tenkningen om skapelsen som skapelsen av en historie. Hva er egentlig alternativet? Dokka omtaler for eksempel verden "...som et ordnet og adressert kosmos"¹⁷². Tanken om et kosmos som fungerer nærmest som en klokke uten behov for innblanding fra en høyere makt, var en dominerende forestilling i opplysningstiden. Denne tankegangen kan stå i fare for å gjøre Gud til en passiv tilskuer, som verden ikke har behov for.¹⁷³ Nå skal det sies at det er ikke dette Dokka impliserer, han fastholder som det kommer frem av sitatet ovenfor at verden er ordnet, Gud henvender seg stadig til denne verden. Dokkas poeng er likt Tillich sitt nemlig at skapelse er Guds konstante relasjon med verden.¹⁷⁴ Når Jenson velger å bruke historie, tror jeg det er nettopp for å få frem at Gud skaper ikke et kosmos og trekker seg tilbake. Verden er ikke et univers som Gud skapte en gang for alle, for så å trekke seg tilbake. Når Gud skaper en historie er det en historie han er konstant engasjert i, fordi historien er denne hendelsen er Guds væren. Det er imidlertid flere grunner til at historie-begrepet egner seg til Jensons formål. Historie-begrepet får tydelig frem den teleologiske forståelsen av at verden er skapt med et formål, verden er "på vei" et sted.¹⁷⁵ Historie begrepet sammenfatter i det hele at skapelsen har en begynnelse og ende.

Jenson mener at Guds skapelse er god, og denne skapelsen er god fordi Gud verdsetter den på samme måte som Gud verdsetter seg selv.¹⁷⁶ Dette kan synes åpenbart, men Jenson hevder at en teologi basert på at Gud skaper ut av ren kjærlighet til skapelsen vil føre galt av sted.¹⁷⁷ Dette vil føre til en "selv-hjelps" Gud. Men den kristne Gud er ikke en "selv-hjelps" Gud, det er en Gud som er investert i skapelsen fordi Gud verdsetter den og verdsetter seg selv. Idet man snakker om skapelsen som god, bærer det med seg spørsmålet om ondskap og lidelse. I dette spørsmålet må det derfor først nevnes at Kristi lidelse og død ikke står i motsetning til skapelsens godhet. Kristus er fullendelsen av denne godheten.¹⁷⁸ Her er Jenson

¹⁷² Dokka, *Som i begynnelsen*, 171

¹⁷³ Alister McGrath, *Dawkins' God. Genes, Memes, and the Meaning of Life* (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 60-61. Teologien til William Paley kan sies å gå i denne retningen.

¹⁷⁴ Tillich, *Systematic Theology*. Vol. 1, *Reason and Revelation Being and God*, 252

¹⁷⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 12

¹⁷⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 13, 17-19

¹⁷⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 18

¹⁷⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 20

helt på linje med Barth, og mener at det er en stor feilslutning å se på Kristus som en redningsoperasjon for en skapelse på ville veier. Hvorfor Gud har skapt det slik, er imidlertid et mysterium. Paradokset er som Tillich sier at et fullt utviklet menneske er et falt menneske.¹⁷⁹ Det er derfor, tror jeg, Jenson nekter å gi noen *teodice* i sin systematiske teologi. All *teodice* vil mislykkes hevder han, og er da i forlengelsen nødt til å si at i forhold til ondskap og lidelse er vårt eneste valg bønn og gråt.¹⁸⁰ Slik jeg ser det blir dermed Jenson stående litt på utsiden av debatten om ondskap i verden. Han nevner at rasjonalistiske teologer vil forsøke å si noe om teodice problemet, men at de til slutt vil måtte gi opp, derfor kapitulerer Jenson i en posisjon bestående av bønn. Det kan godt være dette er den eneste redelige posisjonen å innta, det er lett å være enig i at spørsmålet om en skapelse uten synd og skyld er en skapelse det er umulig å se for seg. Men Jenson konstruerer slik jeg ser det skapelsen og skapningene som er en del av skapelsen i så tett tilknytning til den treenige Gud at det i større grad er nødvendig med en redegjørelse av hvorfor ondskap skjer. Jenson kan på bakgrunn av sin narrative forståelse av både Gud og verden si, at siden det dramaet som utspiller seg i verden i bunn og grunn er Guds drama vil det være konflikter, og med det konflikter om liv og død.¹⁸¹ Jeg vil imidlertid komme tilbake til dette spørsmålet både i diskusjonsdelen og i spørsmålet om synd.

Jeg har tidligere nevnt at treenighetslæren nærmest kan sies å være det prismet hvor Jenson analyserer sin teologi. Det er derfor ikke overraskende at han situerer skapelsen innenfor en større trinitetsteologi. Som vidt har vært inne på tidligere så handler skapelsen om at Gud åpner et rom i seg selv, Gud gjør en tilpasning i sitt treenige liv, det er dette som er skapelsen.¹⁸² Faderens posisjon i skapelsen er at han er opphavet, Faderen har derfor en særstilling som opphav, og som Israels ene Gud.¹⁸³ Jenson kan derfor knytte Faderen tettest til selve skapelsen. Ånden frigjør Faderen fra seg selv (og er derfor Frigjører), slik at ikke hele skapelsen kun er en forlengelse av Faderen. Her prøver Jenson, slik jeg ser det å lage et rom mellom skapelsen og Gud. Om han lykkes med dette vil snart bli diskutert nærmere. Ånden er som tidligere nevnt kjennetegnet ved å være konstituert i Guds fremtid. Ånden er Guds kommende rike fra fremtiden, og representerer dermed motstykket til Faderens opphavelighet. Sønnen er den som medierer mellom Faderens opphavelighet og Åndens fremtid.¹⁸⁴ Det er

¹⁷⁹ Tillich, *Systematic Theology*. Vol. 1, *Reason and Revelation Being and God*, 255

¹⁸⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 23-24

¹⁸¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 23

¹⁸² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 25

¹⁸³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 26-27

¹⁸⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 27

imidlertid viktig å si at Ånden ikke er fremtid, på samme måte er ikke Faderen fortid.¹⁸⁵ Sønnen er allikevel den som holder rommet som skapes, mellom fortid og fremtid, åpent.¹⁸⁶ Det kan kort nevnes at denne tanken om skapelsen som romlighet innenfor den treenige Guds liv er, slik jeg ser det, beslektet, men også forskjellig fra tanken om skapelsen som zimsum.¹⁸⁷ Moltmann, som henter den tanken fra Isaac Luria, viser hvordan skapelsen som zimsum er tenkt som en innskrenkelse Gud gjør på seg selv. Ved å trekke seg tilbake, som en slags første handling, gjør Gud rom for skapelsen, som noe annet enn seg selv. Slik jeg ser det har denne tanken potensialet til å ta bedre vare på skillet mellom skapelse og Gud. Jeg har med det antydnet at det muligens er implikasjoner av denne "romligheten" til Gud det kan være verdt å se litt nøyere på. Colin Gunton diskuterer om hvorvidt denne forståelsen av skapelsen som innenfor Gud overlater nok rom for mennesket slik at Gud som annerledes ivaretas.¹⁸⁸ Guntons bekymring er ikke på Guds vegne, men på menneskets. Kan mennesket bli seg selv, hvis skapelsen blir forstått som så intim som det Jenson gjør? For å si det med Tillich, er det rom for at mennesket kan utvikle seg til å bli et autentisk og dermed falt menneske? Gunton beskriver denne intimiteten som finnes i skapelsen til Jenson som et steg mot panteisme, og hegeliensk tenkning.¹⁸⁹ Her er for øvrig Pannenberg og Jenson relativt like. Gunton presiserer allikevel at verken Pannenberg eller Jenson havner i en panteistisk felle. Anné H. Verhoef nevner også i en artikkel om forholdet mellom skapelse og frelse hos Jenson, at Jenson ikke henfaller til panenteisme.¹⁹⁰ Guntons innvending, som jeg mener er en god innvending, er hvordan kan noe som er skapt innenfor Gud ikke i en eller annen forstand være en forlengelse av Gud?¹⁹¹ Videre hevder han at når Kierkegaard opponerer mot Hegel så er det på bakgrunn av at Kristus må fungere både som et vern og en mediator av det guddommelige, hvis ikke blir mennesket kun en forlengelse av Gud. Kierkegaards kritikk ser til en viss grad ut til å være gjeldende mot Jenson også. Det handler til syvende og sist om hvordan forholdet mellom immanens og transcendens skal forstås i teologien.¹⁹² Som Pannenberg bemerker så vedtok Nikea og Konstantinopel, at Sønnen og Ånden er fullt ut guddommelige på lik linje

¹⁸⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 35

¹⁸⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 27

¹⁸⁷ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 109-110

¹⁸⁸ Colin Gunton, "Creation and Mediation in the Theology of Robert W. Jenson: An Encounter and a Convergence," i *Trinity, Time and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, red. Colin E. Gunton (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 89

¹⁸⁹ Gunton, "Creation and Mediation in the Theology of Robert W. Jenson," 90

¹⁹⁰ Anné H. Verhoef, "The relation between creation and salvation in the Trinitarian theology of Robert Jenson," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 69, no.1 (2013): 3, doi:10.4102/hts.v69i1.1191.

¹⁹¹ Gunton, "Creation and Mediation in the Theology of Robert W. Jenson," 90-91

¹⁹² Gunton, "Creation and Mediation in the Theology of Robert W. Jenson," 91

med Faderen, og dermed at den kristne Guden er immanent og transcendent.¹⁹³ Hvordan dette forholdet skal forstås er imidlertid vanskeligere. Som Gunton så treffende beskriver så vil en tro som vektlegger transcendens stå i fare for å eksternalisere Gud i forhold til skapelsen, dette skaper en fjern Gud, en for sterk vektlegging av immanens vil føre til at hele skapelsen er en forlengelse av Gud.¹⁹⁴ Gunton mener at noe av problemet til Jenson skyldes at han foretrekker en skapelse innenfor Gud, mens Gunton ville foretrukket en skapelse innenfor Kristus.¹⁹⁵ Det vil gå for langt å gå inn på dette standpunktet her nå. Hovedpoenget er å få belyst at det er problemer med Jensons skapelse innenfor Gud.

3.2 Antropologi

Det å gi en kort fremstilling av Jensons antropologi er vanskelig. Vanskelig fordi det er antropologiske implikasjoner i stort sett hele hans systematisk teologi. Denne oppgaven har et særlig fokus på treenighetslæren i forhold til antropologi. Fra et systematisk teologisk synspunkt har den antropologiske dogmatikken hatt to store temaer; imago Dei – billedligheten med Gud, og synd.¹⁹⁶ Denne gjennomgangen vil selvfølgelig diskutere disse temaene, men den vil også ha et videre utsyn. Den antropologiske gjennomgangen her vil dreie seg om mennesket som skapt, og hvilken relasjon det har til Skaperen, men jeg vil også søke å si noe om menneskets forhold til seg selv og verden. Kan mennesket kjenne seg selv? Hvordan gjør det i så fall dette? For å i det minste få diskutert disse spørsmålene må jeg også derfor i korte trekk se på hvordan Jenson tenker omkring ekklesiologi og om kirkens funksjon. Jeg vil før diskusjonen om billedligheten si noe om mennesket som historie. Jeg har tidligere sagt at Jenson mener at Gud skaper ikke et kosmos, men en historie. Dette henger sammen med hans tolkning av tiden. Ved å bruke relativitetsteorien, kan Jenson si at tid og rom henger sammen.¹⁹⁷ I slik forstand at rommet setter grensene for tiden, det er ikke slik at rommet skapes og så inntar tiden dette rommet. Denne lærdommen bruker Jenson til å si at Gud skaper ikke objekter i et rom som så blir treller under tiden. Gud skaper heller tid-rom objekter. Disse tid-rom objektene er det vi mennesker er, og et annet ord for tid-rom objekter er – historier.¹⁹⁸ I dette ligger det en en tolkning av tiden som en gave, Jenson kan derfor si at

¹⁹³ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 1, 277

¹⁹⁴ Gunton, "Creation and Mediation in the Theology of Robert W. Jenson," 90-91

¹⁹⁵ Gunton, "Creation and Mediation in the Theology of Robert W. Jenson," 92

¹⁹⁶ Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1985, Edinburgh: T&T Clark LTD, 1999), 20. Referanser viser til 1999 utgivelsen.

¹⁹⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 46

¹⁹⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 46

når Gud skaper så tar han tid for oss mennesker.¹⁹⁹ Gud gir mennesket tid – alltid – det er dette som er skapelse. Rommet Gud åpner, som mennesket befinner seg i, er det som konstituerer mennesket som annet enn Gud.²⁰⁰ Slik jeg ser det gjør Jenson det her litt for enkelt for seg selv. Poenget hans er at siden mennesket innehar dette rommet, noe Gud ikke gjør, så er mennesket separert fra Gud. Gud befinner seg i himmelen (etter det bibelske narrativ) som betyr at Gud ikke befinner seg i dette rommet, men i et annet rom - ”God is in one place and creatures another...”²⁰¹.

3.2.1 *Imago Dei*

Billedlikhetene med Gud – *Imago Dei* – er hentet fra den første skapelsesberetningen i Genesis. ”Gud sa: ”La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss!...”²⁰² og videre ”Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, som mann og kvinne skapte han dem”²⁰³. Genesis’ skapelsesberetning viser altså til at Gud har skapt mennesket i sitt bilde, men hva peker denne billedlikheten på? Det er forskjellige måter å nærme seg dette spørsmålet på. For Jenson, som viser til tradisjonen, så er det sentrale ved billedlikheten at mennesket er et personlig subjekt som kan tiltales og tiltale, på samme måte som Gud kan det.²⁰⁴ Men er billedlikheten noe mer? For å svare på dette spørsmålet er det nødvendig med en liten historisk gjennomgang. I dette spørsmålet skilte også katolsk og protestantisk teologi lag, ved for det første å forstå likheten forskjellige før fallet, men også etter. Pannenberg viser hvordan oldkirken, og særlig Ireneaus, forstod billedlikheten ved å bruke de platonske begrepene *eikon* og *homoiosis*.²⁰⁵ *Eikon* betyr bilde eller avbilde og viser til at mennesket er likt Gud, men bildet er alltid av lavere kvalitet enn det det er et bilde av. *Homoiosis* viser til et fellesskap med Gud. Oldkirken utviklet da en tankegang, som senere ble videreført av skolastikken, at mennesket i sin billedlikhet er lik Gud som et avbilde, men at det mistet *homoiosis* – fellesskapet – med Gud i og med fallet.²⁰⁶ *Homoiosis* var tenkt som en opprinnelig rettferdighet, som en gave, som mennesket hadde før fallet. Som både Jenson og Pannenberg viser skiller katolsk og protestantisk teologi seg her.²⁰⁷ Katolsk teologi legger

¹⁹⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 35

²⁰⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 47

²⁰¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 47

²⁰² Gen 1:26 (Bibelen – Bibelselskapets oversettelse 2011)

²⁰³ Gen 1:27 (Bibelen – Bibelselskapets oversettelse 2011)

²⁰⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 54

²⁰⁵ Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 48

²⁰⁶ Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 48

²⁰⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 55; Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 48-49

vekt på at det i billedligheten innebærer at mennesket deler karaktertrekk med Gud (visdom, dyder, osv). Katolsk teologi utviklet seg slik at man tenkte seg at i og med fallet forsvant den opprinnelige rettferdigheten, gaven som var et fellesskap med Gud, men ikke billedligheten. Protestantisk teologi derimot mente at begge gikk tapt. Dette kommer tydelig frem i Luthers Genesis kommentar:

*... vi mistet vår vakkert opplyste fornuft og viljen som svarte til Guds ord og vilje. Vi mistet også våre legemers herlighet ... Men det var ikke bare alt dette som gikk tapt; det aller verste tapet var at viljen ble vendt bort fra Gud, sli at mennesket verken vil eller gjør noe av det som Gud vil og befaler. Og at vi ikke lenger vet hva Gud er, hva nåde er, hva rettferdighet er, ja, ikke engang hva selve synden er*²⁰⁸

Begge posisjonene er imidlertid mangelfulle hevder Jenson.²⁰⁹ Den katolske posisjonen må nødvendigvis plassere ondskap eller mangelfullhet i billedligheten etter fallet noe som vil implisere at Gud på en eller annen måte er mangelfull. Som Dokka sier så ligger det imidlertid i billedligheten en fundamental vurdering av mennesket som godt, og at Gud var fornøyd med mennesket.²¹⁰ Den protestantiske bevegelsen hevder på sin side at både den opprinnelige rettferdigheten og billedligheten gikk tapt i og med fallet. Dette vil føre til en forståelse av at mennesket i en eller annen forstand ikke er fullt ut menneske.²¹¹ Det er forskjellige måter å løse denne floken på. Jenson hevder på sin side at problemene ikke har sitt opphav i Bibelen, og fremholder derfor at den eneste måten å forstå billedligheten på er ved å relatere den til menneskets relasjon til Gud.²¹² Pannenberg mener at skapelsesmyten, hvor en beskrivelse av et opprinnelig fellesskap med Gud som så gikk tapt, er en myte som ikke har historisk basis, og som det derfor ikke er fruktbart og fortsette å bygge teologi på.²¹³ Slik jeg forstår han må gudbilledligheten, skal Guds opprinnelig intensjon i skapelsen tas på alvor, være noe mennesket har som en del av vårt fremtidshåp.²¹⁴ Mennesket er med andre ord skapt til alltid allerede å være på vei til å bli billedlike. Før jeg runder av diskusjonen om billedligheten, vil jeg si noe mer om hva som er typisk for Jenson i forhold til dette temaet.

²⁰⁸ Martin Luther, *Verker i utvalg VI*. ved. Sigurd Hjelde, Inge Lønning og Tarald Rasmussen, vol. 6 (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag A/S, 1983), 240

²⁰⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 55

²¹⁰ Dokka, *Som i begynnelsen*, 183

²¹¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 55

²¹² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 55, 58

²¹³ Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 57

²¹⁴ Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 58-60

Ethvert menneske er skapt av Guds tale, denne talen er mennesket ment å svare på.²¹⁵ Menneskets identitet er konstituert i denne åpenheten til Gud og andre mennesker.²¹⁶ Jenson bruker dette poenget for å si at mennesket er åpent i en så radikal forstand at det stiller spørsmål ved seg selv – både sin egen person og hva det vil si å være menneske. Dette er en transcendent handling, noe som løfter mennesket ut av seg selv, en transcendent handling som peker mot Gud.²¹⁷ Gudbilledligheten består i at mennesket har evnen til å løfte seg selv, til å transcendere seg selv, på samme måte som Gud er transcendent. Denne gjennomgangen av *imago Dei* begrepet viser hvor nært knyttet det er til myten om syndefallet. Jeg vil derfor nå se nærmere på begrepet synd.

3.2.2 *Synd*

Synd er som det kom frem i det forrige avsnittet nært knyttet til begrepet *imago Dei*. Jenson synsbegrep er, som hele hans dogmatikk, knyttet til narrativet Bibelen. Hans utgangspunkt er derfor at synd skjer og er en del av menneskelig virkelighet på den måten Bibelen beskriver det.²¹⁸ Dette leder han frem til definisjonen av synd nemlig, at det er det Gud ikke vil.²¹⁹ Som jeg tidligere har vist vil ikke Jenson i noen særlig grad gå inn på spørsmålet omkring lidelse og ondskap, dette går igjen i hans behandling av synd. Synsbegrepet er som jeg håper å vise et begrep som kan brukes til å forhandle forholdet mellom immanens og transcendens. I dette ligger det et syn på synd som en, i en forstand, nødvendig distanse mellom Gud og mennesker, som gjør mennesker i stand til å være autentiske autonome vesener. Jenson fastholder derfor, på samme måte som i spørsmålet om ondskap, at synd er noe mennesket ikke er i stand til å forstå.²²⁰ Jenson gjør det jeg anser som en slags hybrid fremstilling av synd. På den ene siden så begynner han med en mer overordnet fremstilling av synd basert på Barth og klassisk luthersk korsteologi.²²¹ Han bruker så dette som et slags utgangspunkt for det som kan kalles en fenomenologisk analyse av synd.²²² De fenomenologiske analysene ender allikevel i et slags overordnet postulat av typen: ”Sin is lust. We are sinners in that we refuse to grow up toward love”²²³. Dette kulminerer i en analyse av arvesynsbegrepet og den

²¹⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 62-64

²¹⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 63-64

²¹⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 64-65

²¹⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 133

²¹⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 133

²²⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 134

²²¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 134-138

²²² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 139-148

²²³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 141

paulinske forståelsen av synd som en kosmisk størrelse.²²⁴ Jeg vil i denne delen først se litt generelt på hvorfor det kan være skadelig (og i beste fall teologisk tvilsomt) bare å ta utgangspunkt i synd som menneskelige handlinger. Deretter vil jeg gå tilbake til Jensons fremstilling av synd. Jeg er enig med Jenson i hans analyse av det paulinske syndsbegrepet, at synd nærmest må forstås som en slags kosmisk fortvilelse, et meningsløst og uendelig svart hull.²²⁵ Motstykket til en syndsforståelse basert (bare) på menneskelige handlinger kan kalles for et teosentrisk syndsbegrep, med det mener jeg at synd primært må forstås i sammenheng som en relasjonell term, mellom Gud og menneske.²²⁶

Jeg vil her vise til Dokka som et utgangspunkt, han vil for eksempel hevde at synd ikke dreier seg om hva mennesket gjør (eller hva det er), men at det handler om relasjonen med Gud.²²⁷ På samme måte viser Henriksen til at en forståelse av synd med utgangspunkt i moralske handlinger vil være mer til skade enn til hjelp, fordi synd heller dreier seg om tillitt/mistillit til Gud.²²⁸ Når både Henriksen og Dokka legger så stor vekt på å forstå synd ut fra en relasjon til Gud er det ikke en fornektelse av at mennesker gjør klanderverdige ting. Det er heller særlig to erkjennelser som gjør det vanskelig å forankre et syndsbegrep i handlinger. Det er for det første en rent etisk dimensjon, der en forståelse av synd basert på handlinger kan være velegnet til å kategorisere mennesker.²²⁹ Det kan være verdt å stoppe litt opp ved dette poenget. Noe av grunnen til at syndsbegrepet er vanskelig å kommunisere er, tror jeg, at det i den offentlige bevisstheten i så stor grad er knyttet til handlinger. Kirken må selv bære noe av skylden for dette forholdet, da det har vært perioder hvor det å preke synd som handling har vært mer fremtredende. Som Henriksen påpeker kan en moraliserende forkynnelse av synd ha katastrofale følger – angst og fortvilelse eller selvrettferdighet.²³⁰ Dette kan ligge som et bakteppe, som et insentiv, til hvorfor det er så viktig å forankre syndsbegrepet i noe annet enn handlinger. Den teologiske grunnen for at det ikke primært er handlinger er ifølge Henriksen at det vil gjøre syndsbegrepet bundet til mennesket på en utilbørlig måte, synden må nettopp derfor også forankres i noe utenfor mennesket.²³¹ Bare på den måten kan syndsbegrepet gi en ytterligere forståelse av hvorfor mennesket opplever tilværelsen som konfliktfylt. Jenson forstår også synd som relasjonelt, men det kan nærmest

²²⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 148-152

²²⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 152

²²⁶ Jan-Olav Henriksen, *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2003), 167-168

²²⁷ Dokka, *Som i begynnelsen*, 192-193

²²⁸ Henriksen, *Imago Dei*, 168

²²⁹ Dokka, *Som i begynnelsen*, 192; Henriksen, *Imago Dei*, 169

²³⁰ Henriksen, *Imago Dei*, 169

²³¹ Henriksen, *Imago Dei*, 172

se ut som det er et bakteppe for å forstå menneskelige handlinger.²³² For å forstå hvordan dette fungerer som helhet hos Jenson må jeg derfor si noe mer om hvordan hans syndsbegrep blir utformet.

Jenson adopterer, slik jeg ser det, en barthiansk og luthersk grunnforståelse av synd.²³³ Jenson bruker særlig Romerbrevskommentaren til Barth for å si noe om synd. I Jensons lesning av Barth er det sentralt at mennesket søker å strekke seg utover sin egen endelighet.²³⁴ I dette mellomrommet mellom timelighet og evighet er det religion foregår. Det er i dette rommet mennesker eleverer seg selv, eller andre dyr, eller gjenstander, til guder. Det er her idoler blir til. Jenson beskriver dette som et dypt paradoks.²³⁵ Fordi mennesket på et eller annet vis tror det kan møte Guden halvveis mellom linjen av evighet og timelighet ender det opp med en gud skapt av menneskelige projeksjoner som skal tjene menneskelige hensyn. Denne avguden, ender opp med å herske over mennesket, fordi mennesket søker kontroll over guden. Barths løsning på dette var at korset og oppstandelsen var noe totalt annerledes enn det menneskelig religiøsitet var. Korset er ”ren” åpenbaring, utenfor menneskelig rasjonalitet.²³⁶ Som Jenson viser blir nærmest all religion (også kristen), i den forstand at den bygger konsepter eller tanker omkring guddommen til en avgudsdyrkelse.²³⁷ Slik jeg leser Jenson er han sympatisk innstilt ovenfor Barth, samtidig ser han deler av Barths system som tanker som ender i nihilisme. Hvis sann gudsdyrkelse ikke er mulig, er det høyst problematisk å se på seg selv som troende. Jenson finner løsningen hos Luther, og mener denne er i overenstemmelse med Barth. Det er med andre ord et stykke klassisk luthersk/protestantisk korsteologi som ender opp med å være løsningen – ”... the real God manifests himself so exclusively in suffering that no one could possibly seek him in self-serving fashion”²³⁸. For Jenson ender derfor kristen og jødisk tro opp med å være noe annet enn avgudsdyrkelse. Ikke fordi menneskene som praktiserer religionene er noe bedre enn andre, men fordi de blir konfrontert med den sanne Gud.

Luther er på mange måter med Jenson i store deler av kapittelet om synd. Luthers ”incurvatus” begrep - mennesket som innkrøkt i seg selv - er bakgrunnen for at Jenson kan si at begjær, urettferdighet, og fortvilelse er synd.²³⁹ Jeg skal ikke dvele mye ved disse

²³² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 139

²³³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 136-138

²³⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 136-137

²³⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 137

²³⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 136

²³⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 137-138

²³⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 138

²³⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 139-148

utlegningene, men to forhold som Jenson bringer frem vil jeg si noe kort om. For det første så knytter Jenson fortvilelsen i større grad enn andre deler av synden til psykologiske forhold.²⁴⁰ Han hevder dermed at forholdet mellom den synden han kaller fortvilelse og psykiske lidelser er porøs.²⁴¹ Jenson skynder seg nærmest å legge til en fotnote hvor han skriver at han ikke mener at mennesker med psykiske lidelser i større grad er syndere. Dette kommer jeg til å komme tilbake til senere i diskusjonsdelen. I den delen som omhandler fortvilelse kommer han også inn på forholdet mellom rasjonalitet og irrasjonalitet.²⁴² Her kommer det et angrep på postmoderne tenkning som, slik jeg ser det, bærer preg av å ha en polemisk tone. Fienden her er igjen tradisjonen etter Nietzsche, Heidegger og ”...the latest French *poseur*...”²⁴³. Slik jeg leser Jenson er hans problem her at alle argumenter og diskusjon blir analysert som en type vold, slik at ingen argumenter eller utsagn inneholder større eller mindre sannhetsgehalt. Dette leder til nihilisme og irrasjonalitet, mener Jenson. Jeg vil senere vise, ved postmoderne tenkere, at Jenson kan sies å karakterisere en type hegemonisk og totalitær tenkning, og videre prøve å se dette i sammenheng med hans stadige utfall mot postmodernitet.

Arvesyndslæren kan særlig knyttes til Augustin, men som Dokka viser har den røtter enda lenger tilbake.²⁴⁴ Det kan kort nevnes en slags idehistorisk sammenheng mellom arvesyndslæren og en forståelse av synd basert på enkelthandlinger. Pannenberg ser nemlig en sammenheng mellom en forvitring av troen på arvesynd og en oppblomstring av forståelsen av synd som enkelthandlinger.²⁴⁵ Slik at når arvesyndslæren kom under kritikk for å ikke være forankret i Bibelen så førte det samtidig til et økt fokus på enkelthandlinger som synd. Jenson forstår arvesyndslæren på to måter.²⁴⁶ For det første er synden alltid opprinnelig for et menneske fordi det er ikke noe før synden, synden kan aldri betraktes som et objekt, det er alltid en del av menneskelig selv-bevissthet. For det andre er synden knyttet til den menneskelige naturen. Her forstår Jenson den menneskelige naturen på en kollektiv måte. Slik at synd alltid i en forstand er kollektiv. Menneskeheten synder som én. Dette henger sammen med hans forståelse av mennesket som konstituert av de fellesskapene det er en del av.²⁴⁷ Dette vil bli en helt sentral del i neste avsnitt.

²⁴⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 145

²⁴¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 146

²⁴² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 146-148

²⁴³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 147

²⁴⁴ Dokka, *Som i begynnelsen*, 193

²⁴⁵ Pannenberg, *Systematic Theology*. Vol. 2, 234

²⁴⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 149

²⁴⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 150

3.2.3 Identitet

Jeg vil i dette avsnittet forsøke å svare på hvordan Jenson tenker at mennesket finner sin identitet. Ordet identitet, og hva som menes med det er notorisk vanskelig å definere på en kort og klar måte. Det er ikke uten grunn at et av kapitlene i Pannenberg's *Anthropology* er kalt "The Problem of Identity".²⁴⁸ I dette avsnittet vil jeg derfor legge til grunn den forståelsen av identitet som Jenson selv legger til grunn. Det helt sentrale her er slik jeg ser hvordan mennesker "finner seg selv". Som jeg skal vise er svaret på dette at mennesker blir gitt seg selv av andre, og at Kirken har en særstilling i så måte.²⁴⁹ For å komme frem til dette behandler han først spørsmålet om bevissthet, men som et resultat av at mennesket blir gitt seg selv av andre mennesker (i Kirken), er han også særlig nødt til å se på spørsmålet om fri vilje. Jeg vil derfor i dette avsnittet i stor grad følge Jenson's utlegning. Men jeg vil også supplere med andre deler av hans dogmatikk der jeg synes det er nødvendig. At jeg legger Jenson's egen forståelse av identitet til grunn betyr ikke at jeg ikke vil problematisere hans svar på hvordan mennesket finner seg selv. Men jeg har som fokus i denne oppgaven å særlig belyse forholdet mellom treenighet og antropologi hos Jenson og for å få gjort dette mener jeg det er nyttig å vise hvordan Jenson forstår identitet, for deretter å peke på utfordringer ved denne forståelsen.

Psykologien kan skille mellom et konsept om selvet og det som kan kalles en sosial identitet.²⁵⁰ Som jeg vil vise er ikke denne distinksjonen nødvendigvis fruktbar for å forstå Jenson. Et av de overordnede målene til Jenson, slik jeg ser det, er å vise at menneskelig identitet er noe stabilt og koherent.²⁵¹ Pannenberg analyserer hvordan menneskelig streben etter "helhet" henger sammen med frelse og tillit til Gud.²⁵² Noe av det Jenson prøver å vise er hvordan Gud på et eller annet vis garanterer denne helheten, en helhet som er basert på et fellesskap.²⁵³ Men for å vise dette, vil jeg først se på hvordan Jenson forstår bevissthet.

Det kan være verdt å nevne kort igjen at mennesket er konstituert i en åpenhet mot andre og Gud. Gud skaper ved å tale til mennesket, denne talen er mennesket ment å svare på. Det er denne radikale åpenheten som er noe av kjernen i gudbilledligheten for Jenson. Det er dette som er bakteppe for at Jenson fastholder at Gud på samme måte som mennesket er

²⁴⁸ Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 191-242

²⁴⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 104

²⁵⁰ Randy J. Larsen og David M. Buss. *Personality Psychology. Domains of Knowledge about Human Nature*. 2. Ed. (New York: McGraw Hill, 2005), 448, 464

²⁵¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 104

²⁵² Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 234

²⁵³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 104

personlig.²⁵⁴ Den Gud som er personlig, er den trinitariske Gud. Det å være en person/personlig, som tidligere vist, på mange måter et kjernebegrep for Jenson. Treenigheten er videre helt sentral når det gjelder å forstå hvordan Jenson tenker seg at mennesker forstår omverdenen. *Dramatis dei personae* var det begrepet Jenson brukte når han analyserte hvordan treenigheten alltid er konstituert i forhold til hverandre. *Dramatis dei personae* innebærer at de tre hypostasene alltid står i et forhold til hverandre – hver av dem har sitt unike perspektiv.²⁵⁵ Fordi mennesket er skapt innenfor dette paradigmet er bevissthet alltid perspektivert. Videre er denne bevisstheten alltid koherent og narrativ, fordi Guds bevissthet er koherent og narrativ.²⁵⁶ Dette er et helt sentralt poeng. Fordi Guds historie med mennesket, som fortalt i Bibelen, er det narrative mennesker lever innenfor har mennesket derfor bevissthet som er sammenhengende. Denne sammenhengen er Gud en garantist for. Denne bevisstheten er imidlertid alltid fortolket. Den er først og fremst fortolket gjennom det treenige liv, og dernest gjennom de fellesskapene jeg er en del av.²⁵⁷ Jesus er den som holder tid-rommet åpent.²⁵⁸ Jesus er den som tilhører både det treenige fellesskap og det menneskelig fellesskap.²⁵⁹ Som jeg nevnte i avsnittet om Sønnen, så er det avgjørende for alle mennesker at Kristus deltar i det menneskelige fellesskap.²⁶⁰ Dette har implikasjoner. Fordi mennesket i bunn og grunn er et narrativ skapt inn i et større narrativ, er det av avgjørende betydning for mennesket å fortolke sitt narrativ inn i det større narrative for å få sammenheng. Med Jensons ord:

*It is apparent that those who do not acknowledge the Son must be in constant danger of mislocating the viewpoint from which they are conscious, and so of losing perspective on their world: they do in fact grasp the world only from a position within the christological story but do not know that they do this.*²⁶¹

Kirken er det samfunnet som forteller historien om Gud. Det er derfor innenfor Kirken at mennesket kan få dette perspektivet som trengs for å fortolke verden på en adekvat måte. Dette viser seg også i Jensons syn på hvordan Jesu død og oppstandelse skal fortolkes.

²⁵⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 95

²⁵⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 97

²⁵⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 98

²⁵⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 98

²⁵⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 27

²⁵⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 138

²⁶⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 138

²⁶¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 99

Korsfestelsen er en hendelse som skal fortelles om, den skal fortelles om på en slik måte at menneskene som hører om det forstår at det er en historie (les narrativ) som angår dem og som de lever i.²⁶² Kirken er den oppstandne Kristus i den forstand at i Kirken finnes brødet og vinen, som i nattverden blir til Kristi legeme og blod.²⁶³ Mennesket er skapt for å svare på Guds tale, og det kan de gjøre i nattverden ved å motta Kristi legeme og blod.

Nattverdsliturgien har en helt sentral plass fordi her gjøres fortiden levende som fremtid i et nå – ”Gjør dette til minne om meg” – viser til narrativets fortid men også til en eskatologisk fremtid.²⁶⁴ I nattverden kan derfor mennesker delta i narrativet, her møtes det treenige fellesskap og det menneskelige fellesskap.²⁶⁵

Det jeg til nå har sett nærmere på er det som kan kalles bevisstheten. Denne bevisstheten kan fokusere på et ”jeg” som på en og samme tid viser tilbake til utgangspunktet for bevisstheten, og som allikevel er noe annet. Bevisstheten er med et kantiansk uttrykk transcendent og enhetlig.²⁶⁶ Men hva så med dette ”jeget”, hvor kommer det fra? Det er, slik jeg leser Jenson, alltid et gap mellom det ”jeget” jeg kan tenke på som meg og mitt faktiske ”jeg”.²⁶⁷ Dette gapet mener Jenson beskriver Augustins rastløshet mot Gud, men av større interesse er det at fornektelsen av gapet er et trekk ved deler av moderniteten. Fremveksten av moderne psykologi og modernitet som helhet mener Jenson er basert på en fornektelse av gapet, eller mer presist sagt det forventer at det ”jeget” jeg kan tenke på som meg er identisk med meg. Et resultat av dette har vært at det å ”finne seg selv” har blitt en øvelse i å vende ”innover”. Psykoterapi, og særlig den psykoanalytiske retningen, er basert på introspeksjon. Introspeksjon som metode vil alltid feile, fordi den leter på feil sted. Menneskets ”jeg” er for Jenson virkelig transcendent i den forstand at det er konstituert av noe utenfor det selv – Gud.²⁶⁸ Mitt ”jeg” blir derfor gitt meg, av andre i fellesskap, og da først og fremst det fellesskapet som er opprettet av Kristus. Igjen får nattverden en helt spesiell plass, ikke bare fordi jeg blir gitt meg i fellesskapet, men fordi dette fellesskapet, som et fellesskap i Kristus, får sitt definitive uttrykk her: ”We receive one another with Christ and Christ with one another; we at once receive Christ and the church in which we receive him. That is, at Eucharist, we are precisely ”coembodiments” of Christ”²⁶⁹. Slik jeg ser det er noe av

²⁶² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 189-190

²⁶³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 205

²⁶⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 258-259

²⁶⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 270-271

²⁶⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 97

²⁶⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 100-103

²⁶⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 104

²⁶⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 222

problemet til Jenson når han beskriver hvordan mennesket får sin identitet at han ikke helt får frem en ambivalens i forhold til de begrensninger mennesket har for å kjenne seg selv. Han peker imidlertid på slike forhold andre steder.²⁷⁰ Noe av dette får Pannenberg frem i sin diskusjon om menneskelige mangler kontra helhet.²⁷¹ Pannenberg ser de menneskelige mangler som et tegn på dets fullendthet. Med dette får han frem at synden kan sees på både som en mangel, men også som et tegn på at mennesket er på vei mot å bli helt. Slik jeg ser det er Jensons poeng imidlertid å vise hva t(T)eologien vet, kanskje i motsetning til hva mennesket vet. Dette kommer for eksempel frem når han skriver "...because theology knows these things..."²⁷², et spørsmål som i så fall melder seg er om denne abstraksjonen ikke blir for langt unna erfart liv. Dette kan i så fall sees på som et ytterligere argument for at teologien til Jenson har et "ovenfra" preg. Ambivalensen Pannenberg tar opp mellom helhet og fragment vil bli diskutert senere.

Hva så med dem som ikke er med i kirken? Noe av svaret finnes i sitatet på side 34. I dette sitatet er det, etter mitt skjønn, tydelig hvordan alle mennesker i en eller annen forstand er avhengig av å se sitt liv i sammenheng med Kristus, for å ha mulighet til å forstå seg selv.²⁷³ Men spørsmålet dreier seg også om fri vilje. Fri vilje har en lang og komplisert vei i teologi, og da kanskje særlig i protestantisk teologi. Det er også her utgangspunktet for Jensons diskusjon om fri vilje er. Luthers debatt med Erasmus danner derfor utgangspunktet for det som til slutt ender opp i en utlegning av friheten basert på den treenige Gud.²⁷⁴ Mennesket er fritt på samme måte som Faderen og Sønnen er frie fordi Ånden er frigjøreren. Mennesket i Kirken får del i den friheten, mer presist vi er alltid allerede på vei til å bli frigjort.²⁷⁵ Mennesket tilhører alltid allerede fellesskap utenfor kirken, det Jenson kaller *libido dominandi* (fellesskapene der begjæret styrer), Kirkens fellesskap er imidlertid et annet fellesskap.²⁷⁶ Dette gir Kirken en særstilling. Det ligger utenfor denne oppgaven å gå inn på hele Jensons ekklesiologisk tenkning, men et moment bør nevnes. Kirken kan kun kalles syndig i den utstrekning den engasjerer seg i verden utenfor Kirken.²⁷⁷ Slik jeg leser dette er Kirken i en forstand syndfri. Jenson har videre lite til overs for begreper som usynlig og

²⁷⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 222

²⁷¹ Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 235

²⁷² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 105

²⁷³ Dette synet kommer også frem i Robert W. Jenson, *On Thinking the Human. Resolutions of Difficult Notions* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 29-30

²⁷⁴ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 105-108

²⁷⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 108

²⁷⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 108; Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 332-333

²⁷⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 332

synlig Kirke, og gjør rett og slett derfor ikke noe bruk av det.²⁷⁸ Kirkesynet hans er etter mitt skjønn med på å skape en innenfor/utenfor tenkning. Dokka hevder at et konsekvent trinitarisk kirkesyn ikke kan trekke opp slike absolutte motsetninger.²⁷⁹ Det vil føre til en motsetning mellom skapelse og oppstandelse som ikke er forenlig, med en positiv vurdering av begge. Kirken og verden kan derfor ikke stå i opposisjon på denne måten, men her sonderer Dokka mellom den empiriske observerbare kirken og den usynlige Kirken.²⁸⁰ Den faktiske observerbare kirken, er en kirke skapt av og preget av mennesker, på det viset vil alltid denne kirken være preget av de feil og mangler som vi mennesker ellers er. Det er imidlertid ikke den kirken vi bekjenner vår tro til, men heller en usynlig kirke. Tanken om den usynlige kirke er igjen basert på en tanke om et fellesskap – *communio sanctorum* – dette er et fellesskap mennesker har med Kristus, hvor Gud er den handlende part, derfor vil dette fellesskapet i en forstand måtte sies å være usynlig.²⁸¹

4.0 Diskusjon

Jeg har tidligere sagt at treenigheten nærmest er prismet Jenson bruker for å utvikle resten av sin teologi. Treenighetslæren er imidlertid forankret i narrativet Bibelen. Bibelen er historien om den treenige Gud og dens skaperverk. Dette skaperverket er en historie som mennesker lever i. Menneskene i denne historien er igjen historier. Som jeg tidligere har vist ser Jenson sin tilnærming som et innlegg i en pågående debatt. Postmodernismen er kanskje først og fremst forbundet med tanken om at de store fortellingene – metanarrativene – er døde.²⁸² Metanarrativenes død er igjen særlig forbundet med den franske tenkeren Jean-François Lyotard. Metanarrativenes funksjon var å skape et koherent og integrert verdensbilde, som Aakvag skriver: ”Metafortellingene bandt således moderniteten sammen gjennom å underordne de mange mindre delprosjektene og arenaene et felles prosjekt – det moderne opplysningsprosjektet”²⁸³. Metafortellingenes undergang på 1970 og 1980 tallet skyldes i hovedsak da at verden er blitt så kompleks at det finnes ikke lenger noe overordnet narrativ som kan gi en sammenhengende mening.²⁸⁴ Aakvaag viser, i sin lesning av Lyotard, at de ulike vitenskapenes språkspill og sannheter var blitt så spesialiserte og uforutsigbare at det er

²⁷⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 174

²⁷⁹ Dokka, *Som i begynnelsen*, 336

²⁸⁰ Dokka, *Som i begynnelsen*, 336, 340-341

²⁸¹ Dokka, *Som i begynnelsen*, 339-340

²⁸² Gunnar C. Aakvaag *Moderne sosiologisk teori* (Oslo: Abstrakt Forlag AS, 2008), 331

²⁸³ Aakvaag, *Moderne sosiologisk teori*, 331

²⁸⁴ Aakvaag, *Moderne sosiologisk teori*, 332

ikke lenger mulig å sammenfatte det, slik for eksempel Marxisme gjorde på begynnelsen av 1900 tallet. Det postmoderne samfunn er derfor også en tanke om en pluralitet.²⁸⁵ At flere sannheter kan eksistere side om side og ikke nødvendigvis være i konflikt med hverandre. Der modernismen i stor grad kan sies å inneha en innebygd fremskrittsoptimisme så avvises denne også av postmodernismen.²⁸⁶

Skepsisen som postmodernismen bringer med seg til metanarrativer og fremskrittsoptimisme får derfor konsekvenser for teologien. Sarah Coakley stiller seg spørsmålet hvordan en kan bedrive systematisk teologi i et postmoderne samfunn? Coakley nevner tre grunner til at systematisk teologi har fått et dårlig rykte i det postmoderne samfunn.²⁸⁷ Den første grunnen er den onto-teologiske kritikken, at Gud blir til et objekt for undersøkelse. Den andre grunnen er en anti-hegemonisk kritikk. Systematisk teologi kan sees på som en totaliserende disiplin som undertrykker eller fortrenger mot stemmer. Den tredje grunnen er at systematisk teologi kan beskyldes for å søke kontroll på en måte som er maskulin. Coakley kaller det en fallosentrisk kritikk.²⁸⁸ Det er flere ting ved disse tre grunnene som peker i samme retning, Coakley peker blant annet på makt, kjønn og kunnskap.²⁸⁹ Men den virkelige fellesnevneren er kanskje herredømme, søken etter kontroll over det ukontrollerbare.²⁹⁰ Metanarrativer kan som sagt sies å ha den funksjonen at de skaper en integrert og koherent forståelse av verden. Verden blir kontrollerbar. I hvilken grad kan så Jensons systematisk teologi sies å være et metanarrativ? Lieven Boeve har, ved bruk av Lyotard, satt opp fire karakteristiske trekk ved et metanarrativ (eller det han kaller masternarrative).²⁹¹ Et metanarrativ, hevder Boeve, har 2 karakteristika som den deler med før-moderne mytiske narrativer, og 2 karakteristika av mer moderne art. De to før-moderne karakteristikaene er at de for det første at de pretenderer å beskrive virkeligheten som den er, og for det andre at de er totaliserende. Den første av den moderne typen karakteristika er at metanarrativet er et narrativ om historien, som får gyldighet gjennom en slutt. Den andre karakteristikken er at den er universell. Det overhengende prinsippet er imidlertid at alle metanarrativer blir strukturert etter en overhengende idé.²⁹² Det kan være verdt å nevne det som ble tatt opp innledningen, nemlig at Jenson selv mener at Kirken har et ansvar for å

²⁸⁵ Aakvaag, *Moderne sosiologisk teori*, 332

²⁸⁶ Aakvaag, *Moderne sosiologisk teori*, 333

²⁸⁷ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 42

²⁸⁸ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 42

²⁸⁹ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 43

²⁹⁰ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 51

²⁹¹ Lieven Boeve, *Lyotard and Theology. Beyond the Christian master narrative of love* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 21

²⁹² Boeve, *Lyotard and Theology*, 21

fortelle en historie: "... if the church does not *find* her hearers antecedently inhabiting a narratable world, the the church must herself *be* that world"²⁹³. Jenson er altså i en forstand eksplisitt motkulturell, han legger vekt på at Gud har skapt en historie, som er et narrativ, fordi det har en begynnelse og en slutt. Spørsmålet i så måte er om det koster mer enn det gir å fremføre et slikt metanarrativ?

Det er slik jeg ser det en sammenheng mellom den kritikken som postmodernismen fremfører, representert ved Boeve i dette tilfelle, og de grunnene Coakley trekker frem som problematisk for systematisk teologi i postmoderne samfunn. Den videre analysen vil derfor bli en todelt analyse. Jeg vil først se på i hvilken grad Jensons dogmatikk kan sies å sammenfalle med Boeves fire karakteristika for et metanarrativ. Her vil jeg bruke det jeg har gått igjennom i de forrige avsnittene. Etter dette vil jeg se nærmere på hvordan metanarrativet eventuelt kan åpnes opp.

4.1 Jensons narrativ som metanarrativ

Den første av Boeves karakteristika for et metanarrativ var om det postulerer at det fremstiller virkeligheten som det er. Boeve kaller det for et kognitivt karakteristika.²⁹⁴ I avsnittet om identitet viste jeg at virkeligheten i Jensons dogmatikk alltid er en virkelighet som er fortolket. Den er først og fremst fortolket gjennom den treenige Gud. Det narrative mennesker lever i er derfor alltid fortolket av den treenige Gud.²⁹⁵ Denne fortolkningen er alltid allerede tilstede, det finnes derfor ingen data eller erfaring bakenfor denne fortolkningen. Jensons fundamentale poeng var derfor at siden den treenige Guds fortolkning av narrative er koherent, så er vårt det. Men mennesket lever i forskjellige fellesskap og erfaringene blir derfor også tolket i disse fellesskapene. For Jenson så er det i bunn og grunn bare to fellesskap. Det er Kirken og det han kaller libido dominandi (fellesskapene der begjæret dominerer).²⁹⁶ Kirken er det fellesskapet som presenterer narrative om den treenige Gud, det er således gjennom Kirken mennesket har mulighet til å få et riktig utgangspunkt for å fortolke verden. For Jenson er det nærmest slik at Kirken er rasjonalitet og det utenfor er irrasjonalitet. Dette kommer for eksempel til syne i hvordan Jenson kan omtale psykiske lidelser som et uttrykk for synd.²⁹⁷ Men man ser det også tydelig når Jenson hevder at Kirken

²⁹³ Jenson, "How the World Lost Its Story," 22

²⁹⁴ Boeve, *Lyotard and Theology*, 21

²⁹⁵ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 98

²⁹⁶ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 108; Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 332-333

²⁹⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 146

kun er syndig i den forstand at den involverer seg med omverdenen.²⁹⁸ Forholdet mellom rasjonalitet og irrasjonalitet blir for Jenson også en kamp mellom epistemologiske leire.²⁹⁹ Fienden her er ikke bare, slik jeg ser det, tradisjonen etter Nietzsche og Heidegger, men postmodernismen som helhet. Postmodernisme, hevder Jenson, klarer ikke slutte seg til sannhet, men kommer heller opp med nye innfallsvinkler og perspektiver. Slik jeg leser Jenson handler det i vel så stor grad at postmoderne tenkning ikke står helhjertet med en form for sannhet. Det vil ligge utenfor denne oppgaven å gi en redegjørelse for sannhetsbegrepet, men jeg vil allikevel forsøke noen korte bemerkninger. Jeg har tidligere vært inne på slektskapet mellom Hegel og Jenson³⁰⁰. Det er etter min mening slående hvor lik Jensons forståelse av historie og sannhet er den hegelianske, her presentert ved Houlgate:

*History and truth necessarily belongs together in Hegel's philosophy, (a) because our true nature is to come to understand ourselves through a process of historical development and to produce a new world in the process, and (b) because genuinely historical, as opposed to natural, change is generated by our gradual awakening to our true nature. Consciousness of the truth is thus critical to historical existence, for Hegel, since the deepening of such consciousness is what drives history forward*³⁰¹

Slik jeg ser det er klare likheter på den måten at det er viktig å forstå sammenhengen mellom utviklingen i historien og dens mål for å forstå seg selv. Denne utviklingen er muligens mer prosessuelt tenkt hos Hegel enn den er hos Jenson. Jenson vil legge vekt på at historien om Kristus er gitt og tilgjengelig i Kirken og at sannheten om historien og dens mål derfor er gitt en gang for alle. For å gi noen antydninger i forhold til hva som kan menes med et postmoderne sannhetsbegrep vil jeg vise til Derrida³⁰². I essayet *Sauf le nom* behandler Jacques Derrida flere ganger temaet sannhet i forhold til Gud. I forhold til Augustins Bekjennelser bemerker Derrida at sannhet her ikke ser ut til å bestå av informasjon eller

²⁹⁸ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 332

²⁹⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 147

³⁰⁰ Det er for eksempel tydelige likheter (men også forskjeller) i hvordan Jenson og Hegel tenker trinitet og historie, se for eksempel Jeremy Ive, "Robert W. Jenson's Theology of History," i *Trinity, Time and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, red. Colin E. Gunton (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 157

³⁰¹ Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. 2. Ed. (Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005), 21-22

³⁰² Som er en av de Jensons "...latest French poseur..." muligens kan henvises til, se Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 147

kunnskap.³⁰³ Det er heller et konsept om at man skal ”gjøre sannheten”, og det å gjøre sannheten handler om å vise kjærlighet.³⁰⁴ Derfor mener Derrida at Bekjennelser er skrevet på en slik at måte at det er visse ting som skal holdes skjult, og ikke avsløres, nettopp for at det skal vekke engasjement til å gjøre sannheten. I dette ligger det at ikke alt skal sies om Gud:

*It is necessary to leave all, to leave every "something" through love of God, and no doubt to leave God himself, to abandon him, that is, at once to leave him and (but) let him (be beyond being-something). Save his name – which must be kept silent there where it itself goes to arrive there, that is, to arrive at its own effacement*³⁰⁵

Det er mye mer som kunne vært sagt om postmoderne sannhetsbegreper, men jeg mener henvisningen til Derrida får frem en viktig forskjell. Siden metanarrativenes funksjon er å skape et koherent og integrert verdensbilde så ligger det en iboende fare for at metanarrativene skal si ”alt”. Det er dette ”alt” Derrida opponerer mot, slik jeg leser han. Noe må forbli usagt. Dette skal jeg forfølge senere i diskusjonen da jeg skal se på hvordan metanarrativene kan åpnes. Det kan i det hele tatt se ut som det er en enorm avstand i hvordan Jenson og postmoderne tenkere forholder seg til sannhet. Jeg mener det er tydelig ut fra den foregående diskusjon om rasjonalitet og sannhet at systemet til Jenson må kunne sies å ha et ”cognitive claim”³⁰⁶, det vil si at det pretenderer å presentere virkeligheten som den er, og at dette er av avgjørende betydning for subjektet.

To av de andre karakteristikaene til Boeve var at metanarrativer var totaliserende og universelle. Coakley gjør det jeg vil kalle en religionssosiologisk analyse av hvilke større teologiske prosjekter som er tilgjengelig i en postmoderne verden.³⁰⁷ Av de tre prosjektene hun beskriver er det særlig det prosjektet hun omtaler som teologisk metanarrativ³⁰⁸ som er interessant for denne diskusjonen. Dette prosjektet, hevder hun, hopper bukk over hele opplysningstiden og modernitetens religionssosiologi og går tilbake til en førmoderne middelalder periode der det guddommelig mysteriet var tilgjengelig på en annen måte.³⁰⁹ Dette prosjektet er videre kjennetegnet av at det på en selvsikker måte hevder teologien

³⁰³ Jacques Derrida, *On the Name*, red. Thomas Dutoit, trans. David Wood, John P. Leavy, Jr., og Ian McLeod (Stanford: Stanford University Press, 1995), 39

³⁰⁴ Derrida, *On the Name*, 39

³⁰⁵ Derrida, *On the Name*, 79

³⁰⁶ Boeve, *Lyotard and Theology*, 21

³⁰⁷ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 71-76

³⁰⁸ De to andre prosjektene som presenteres er det som kan kalles radikal ortodoksi og en versjon av det hun kaller en liberal feministisk teologi.

³⁰⁹ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 72-73

innenfor en sekularisert verden. Det problematiske her er imidlertid at det setter strek over det som ble kjempet for å oppnå i opplysningstid og modernismen i forhold til rettigheter for kvinner og marginaliserte.³¹⁰ Det Coakley her viser til er altså at metanarrativer virker totaliserende og fremmer hegemoniske tankesett. Er det rom for å hevde at Jenson gjør det i sin dogmatikk? Jenson gjør så langt jeg kan se ikke noen omfattende diskusjon av feministiske, postkoloniale eller andre typer postmoderne perspektiver. Det kan, slik jeg ser det, i seg selv være et tegn på at visse hegemoniske tankesett sementeres. Det hadde for eksempel vært mulig å diskutere et tradisjonelt patriarkalsk språk i diskusjonen om triniteten. Jenson begrenser seg her, for eksempel, til å nevne at Faderen kun er spesifikt Faderen fordi Jesus kaller *han* (sic!) det.³¹¹ Jenson søker her å si noe om at Faderen ikke sier noe om Faderens maskuline sider, kun noe om den indre trinitariske strukturen. Spørsmålet er så om dette er godt nok? Slik jeg ser det blir det som Coakley påpeker – at man hopper bukk over postmodernismen og en del av de frigjøringskampene som er kjempet fra opplysningstiden og frem til i dag. Problemet med å kun omtale Faderen som maskulin blir tydelig når Faderen blir synonymt med hele guddommen. Coakley viser ved en analyse av hvordan treenigheten er representert i bilder at det er et problem når Faderen alene blir portrettert som guddommen.³¹² Da er det lett for at forståelsen av at Gud er Far, og ergo maskulin kan sementeres. Skal dogmatikken søke å være en disiplin som snakker med samtiden, slik jeg hevdet i metode kapittelet, er den nødt til å adressere de patriarkalske strukturene som ligger i teologien. Det gjør ikke Jenson. Jenson sier imidlertid noe om sitt syn på homofilt samliv, og her uttrykker han utvetydig det som må kalles en hegemonisk tankegang, med liten lydhørhet for motstemmer.³¹³ Som Coakley poengterer har denne metanarrative retningen en tendens til å innta en dogmatisk ortodoks posisjon som underkommuniserer (eller ser bort fra) erfaringsdimensjonen.³¹⁴ Dette må sies å passe godt på Jensons dogmatikk. Det er som jeg tidligere har vist en dogmatikk som i liten grad starter ”nedenfra” og tar dermed ikke i særlig grad innover seg en erfaringsdimensjon. Jensons dogmatikk må derfor fra et synspunkt kunne kalles totaliserende, den åpner ikke i nevneverdig grad for motstemmer. Den må også sies å være universell. Dette kommer frem av måten skapelsen og treenigheten er tenkt, men det kommer også frem i synet på frelse. Som Braaten poengterer i sin artikkel om Jensons

³¹⁰ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 73-74

³¹¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 45

³¹² Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 232

³¹³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 93

³¹⁴ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 77

eskatologi, så vil alle kulturer og religioner, hvis det er en universell frelse, oppnå dette på grunn av det kristne Evangeliet.³¹⁵

Jensons eskatologi bringer med over til den siste av karakteristikkene til et metanarrativ nemlig at det legitimeres ved en slutt.³¹⁶ Denne slutten er videre kjennetegnet på det han kalte ”Ideen” til narrativet. Denne ideen må i Jensons kristne narrativ sies å være Guds kommende rike, som først og fremst er forbundet med Den hellige ånd.³¹⁷ Boeve skriver at en av kjennetegnene på disse ideene er at de er vanskelige å fremstille, men må presenteres som symboler eller tegn.³¹⁸ Jensons narrativ må altså sies å i en forstand være et metanarrativ i forhold til kriteriene til Boeve.

Man kan spørre seg om en del av karakteristikkene til Jensons teologi er mulig å unngå i en dogmatikk som skal være forpliktet på historien i en eller annen forstand. Det er for eksempel vanskelig å se en teologi uten en klar teleologisk forankring. Jeg vil allikevel i den videre diskusjonen hevde at det er muligheter for at narrativet kan åpnes. Dette vil jeg gjøre ved å vise hvordan tanken om den skjulte Gud, gave og nåde kan sees på som elementer som kan destabilisere et metanarrativ.

4.2 Hvordan åpne narrativet?

Den foregående diskusjonen viser at Jensons dogmatikk må kunne beskrives som et metanarrativ i den forstand postmodernismen kritiserer. Det er et hegemonisk og totaliserende narrativ som pretenderer å beskrive virkeligheten som den er. Det er imidlertid steder hvor Jenson viser usikkerhet, hvor han viser at rasjonaliteten kommer til kort. Særlig har jeg vist hvordan dette skjer når Jenson snakker om lidelse og synd. Det er for meg slående hvor stor forskjell det er på den sikkerheten Jenson oppviser når han snakker om hvordan alle mennesker til syvende og sist er avhengig av å forstå sitt liv inn i den store historien som Gud har skapt for å skjønne sin egen historie og den usikkerheten han viser når han skal snakke om lidelsen. Mitt problem er imidlertid ikke usikkerheten, men heller skråsikkerheten. Den treenige Gud, skapelsen, mennesket – det hele henger koherent og trygt sammen i Jensons dogmatikk. Synden, lidelsen og ondskapens problem er usikkert og fragmentert. Jeg har derfor tenkt å vise i det følgende at usikkerheten Jenson oppviser i forhold til det onde kanskje

³¹⁵ Carl E. Braaten ”Eschatology and Mission in the Theology of Robert Jenson,” i *Trinity, Time and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, red. Colin E. Gunton (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 310

³¹⁶ Boeve, *Lyotard and Theology*, 21

³¹⁷ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 160-161

³¹⁸ Boeve, *Lyotard and Theology*, 22

burde vært tatt med i større grad når han skal beskrive Gud, skapelsen og mennesket også. For å gjøre dette kommer jeg til å benytte meg av konseptet om ”den skjulte Gud” og postmoderne tenkning i forhold til gaven.

Den skjulte Gud er ikke et konsept Jenson bruker mye tid på, men noen referanser finnes det. Jenson kan referere til det når han skal ta vare på Guds frihet³¹⁹, men Jenson skjulthet er uansett ikke en skjulthet som manifesterer seg i Gud fravær.³²⁰ Når Jenson referer til Guds skjulthet er den skjulthet som finnes fordi Gud er alltid allerede tilstede i verden, det er en skjulthet basert på et sterkt nærvær.³²¹ Han forankrer videre skjultheten som en iboende del av verden, i den forstand at endelige mennesker ikke kan gripe den treenige Guds uendelighet.³²² I det følgende vil jeg vise at tanken om den skjulte Gud kan brukes til å si noe om hvordan man skal forholde seg til sikkerhet/usikkerhet i teologisk diskusjon, men også vise hvordan det kan være med på åpne et metanarrativ.

Marius Mjaaland analyserer forholdet mellom Guds skjulthet og åpenbarte natur ved å ta utgangspunkt i diskusjonen mellom Luther og Erasmus.³²³ Guds skjulthet blir her sagt å være manifestert i to ting; Gud bortenfor rasjonalitet og Gud skjult i lidelse og død på korset.³²⁴ Mjaaland, etter en analyse av hvordan Luther forholder seg til skjulthet i bibelteksten, viser hvordan Guds skjulthet blir en forutsetning for å snakke om Gud overhodet.³²⁵ Luther skiller mellom Gud i skriften, som klar, men skjult og Gud utenfor skriften, som uklar og skjult.³²⁶ Mjaaland viser at Luthers analyse derfor bærer med seg en forståelse av at skjulthet og åpenbarhet alltid allerede er gjennomtrukket av hverandre. Dette fører med seg en forståelse av at skjultheten verken kan behandles eksplisitt i teologien, eller plasseres trygt utenfor.³²⁷ Istedenfor må skjultheten være å forstå som et element (eller en plass) som gjør det mulig å snakke om Gud, men som også virker som et konstant uromoment, som en konstant påminnelse om at Gud også kan forstås på en annen måte.³²⁸ For å komme frem til dette tar Mjaaland, blant annet, utgangspunkt i en diskusjon mellom Erasmus og Luther om hvordan en perikope fra Esekiel skal forstås.³²⁹ Nettopp profeten som

³¹⁹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 210-211

³²⁰ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 233

³²¹ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2, *The Works of God*, 161

³²² Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 234

³²³ Marius Timmann Mjaaland, *The Hidden God. Luther, Philosophy, and Political Theology* (Bloomington: Indiana University Press, 2016), 89-108

³²⁴ Mjaaland, *The Hidden God*, 93

³²⁵ Mjaaland, *The Hidden God*, 97-99

³²⁶ Mjaaland, *The Hidden God*, 97-98

³²⁷ Mjaaland, *The Hidden God*, 99-100

³²⁸ Mjaaland, *The Hidden God*, 104-105

³²⁹ Mjaaland, *The Hidden God*, 103

destabiliserende kraft viser også Boeve til i sin lesning av Lyotard.³³⁰ Fordi profeten ikke er legitimert av tradisjonens narrativ, men har sin forpliktelse direkte fra kilden. Hvordan fungerer så skjultheten hos Jenson? Slik jeg ser det er det skjulte sider i teologien til Jenson også, jeg har allerede pekt på synd og lidelse. Men ved å så tydelig jobbe inn skjultheten til å være et allestedsnærvær, så er kanskje Jenson heller nærmere å ordne skjultheten spekulativt. Dette er slik jeg ser det nærmest det Mjaaland referer til som ukritisk.³³¹ Når dette skjer så tenderer teologien og filosofien til å produsere nye myter, hevder Mjaaland. Gjør så Jenson dette? Slik jeg ser det ville det være å gå for langt å hevde noe slikt. Det er ikke noe problem i seg selv at Jenson må kunne sies å være spekulativ om metafysisk forhold. Problemet, vil jeg hevde, er heller når denne ovenfra og ned bevegelsen, som jeg har vist kan observeres i forholdet mellom treenighet og antropologi, blir lite lydhørt for motstemmer og i så stor grad fordrer et ”kognitivt claim”. Et eksempel på når denne kognitive fordringen bærer galt av sted er som jeg har vist når synd og psykisk lidelse blir koblet sammen.

Mjaaland går imidlertid et skritt videre i analysen av forholdet mellom skjulthet og åpenbarhet, som kan være av interesse for denne oppgaven. Han ser på avgrunnen som åpner seg mellom den åpenbarte og den skjulte Gud, denne forskjellen er forskjellen mellom:

*...past and future, between memory and promise, between the tradition which has given the premises and preconditions for thought, and the repetition which in every instance depends on the unpredictable, the absolute possibility – in short, on the gift of grace*³³²

Det paradoksale er at dette er svært nære slik jeg tidligere har vist at Jenson konstruerer tanken om Gud som hendelse.³³³ Så hva er da problemet? Før jeg svarer på det vil jeg si noe om gaven som fenomen. Derrida skriver om gaven, at for at gaven skal forbli en gave og ikke en presang, må gaven på et eller annet vis forbli hemmelig.³³⁴ *Mysterium tremendum* er for Derrida en opplevelse av døden som gave, gaven oppleves som dypt ambivalent, samtidig som den vekker mennesket til det ansvaret det har som menneske.³³⁵ Gud forblir allikevel skjult selv i dette *mysterium tremendum*. Gud må nettopp forbli skjult for at gaven ikke skal

³³⁰ Boeve, *Lyotard and Theology*, 60-61

³³¹ Mjaaland, *The Hidden God*, 99-100

³³² Mjaaland, *The Hidden God*, 106

³³³ Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*, 221

³³⁴ Jacques Derrida, *Dødens gave*, trans. J. B. L. Knox. (København: Forlaget Anis, 2007), 45

³³⁵ Derrida, *Dødens gave*, 48

opphøre å være gave. Gaven, som er døden, er for Derrida det som konstituerer min singularitet, min uerstattelighet, og det er denne singulariteten og uerstatteligheten som fører med seg et ansvar, og det ansvaret er at man må dø sin egen død.³³⁶ Hvorfor forekommer så dette ansvaret, og hva fører det med seg? Derrida er tydelig på at temaer som kan ansees som kristne, som skyld, frelse og ofring, alle sammen bærer med seg en tanke om gaven.³³⁷ Det er viktig å merke seg at Derrida her ikke mener at disse tankene blir nødvendiggjort av en åpenbaring. Han mener heller at tankene omkring disse begrepene er nok til å utløse det han kaller den kristne begivenhet (som i dette tilfelle er syndens inntreden).³³⁸ Pannenberg, som viser til Kierkegaard, forstår fallet på samme måte, nemlig som et uttrykk for en ”oppgave” heller enn en historisk begivenhet.³³⁹ Men dette ansvaret kan ikke eksistere hvis det er knyttet til en objektiv transcendent Gud, fordi da opphører gaven å være gave, det må eksistere som et forhold til den andre.³⁴⁰ Fordi den andre er uerstattelig og singulær akkurat som jeg er det. Slik den andre er dødelig, som jeg. Den uendelig kjærligheten, for å gi avkall på seg selv, må derfor til syvende og sist være den endelig kjærligheten (fordi den opphører).³⁴¹ Som Derrida videre påpeker er det en asymmetri mellom den uendelig kjærligheten, og mitt endelig jeg. Denne asymmetrien avføder skyld, og det er i denne asymmetrien Derrida forankrer arvesynden.³⁴² Det er en umulighet å yte gaven rettferdighet fordi jeg er endelig, det er dette som fører til skyld. Det er viktig å nevne at der gaven fører med seg et ansvar, så er denne gaven også knyttet til frihet. Gaven, døden, er det eneste som er unikt mitt, det er bare jeg som kan dø min død, dette konstituerer min singularitet og uerstattelighet, men det fører også med seg en frihet. Friheten til å velge å ta på meg dette ansvaret.³⁴³ Slik jeg ser det er det en nær sammenheng mellom den nåden Mjaaland skriver om, som er konstituert i forskjellen mellom skjult og åpenbart, og den gaven Derrida skriver om. Nåden som den absolutte mulighet må på et eller annet vis henge sammen med menneskets frihet. Som jeg har vist må det derfor være en forskjell mellom den skjulte Gud og den åpenbarte Gud. Det holder ikke slik jeg ser det å si at Gud er skjult i sitt allestednærvær, Gud må være ”ytterligere” skjult enn som så. Hvis ikke opphører gaven å være gave, nåde opphører å være nåde.

³³⁶ Derrida, *Dødens gave*, 57, 60

³³⁷ Derrida, *Dødens gave*, 65

³³⁸ Derrida, *Dødens gave*, 66

³³⁹ Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 57

³⁴⁰ Derrida, *Dødens gave*, 67

³⁴¹ Derrida, *Dødens gave*, 67

³⁴² Derrida, *Dødens gave*, 67-68

³⁴³ Derrida, *Dødens gave*, 60

Interessant nok er også nåden det begrepet Boeve holder frem når han skal prøve å vise hvordan kristne narrativer kan åpnes.³⁴⁴ For Boeve er nåden den gaven som egentlig ikke kan navngis, og som kommer fra ”the One”, som er utenfor narrativet, som narrativet aldri kan fange. Det viktige her, slik jeg ser det, er at gaven, nåden, fører med seg to ting, nemlig en kritisk praksis som setter spørsmålsteget ved alle narrativ og all diskurs om Gud.³⁴⁵ For det andre så fører det med seg en forpliktelse om å alltid snakke om gaven, selv om den i en forstand ikke snakkes om. Den selvkritiske praksisen er etter mitt skjønn helt essensiell, og den springer ut av en erkjennelse av at Gud i en eller annen forstand er skjult, det betyr at det i all systematisk teologisk utlegning alltid bør være en innarbeidet selvkritisk praksis. En forståelse av at dette kunne også vært sagt annerledes. Det fordrer slik jeg ser det en ydmykhet, som man bør ha i bakhodet når man trekker normative slutninger om hvordan menneskers liv skal forstås, og bør ordnes.

4.3 Konsekvenser for forholdet mellom treenighet og antropologi

Mange av konsekvensene og utfordringene ved forholdet mellom treenighet og antropologi i Jensons dogmatikk er allerede gjort rede for. Jeg vil derfor i dette avsnittet komme med noen avsluttende bemerkninger, og trekke noen slutninger som ikke allerede har vært nevnt. Jeg mener derfor med den overstående diskusjonen ikke, at treenighetslæren ikke angår mennesker. Jeg mener Jenson skal ha honnør for å være med på å gjenopplive den rikdommen som ligger i treenighetslæren. Jeg mener imidlertid ikke at antropologi og treenighet kan knyttes sammen så tydelig som Jenson gjør det.

Som jeg viste så forstår Jenson billedligheten som en radikal åpenhet. En åpenhet mot andre mennesker og mot Gud. Jeg mener denne åpenheten står i fare for å forsvinne når bevissthet og identitet blir så eksplisitt knyttet mot Kirken. Kirkesynet til Jenson står, slik jeg argumenterte for, i fare for å skape en innenfor og utenfor tenkning. Som Dokka påpekte er da faren videre at det blir en nedvurdering av skaperverket. Det er videre et empirisk faktum at alle mennesker ikke er en del av kirken. Den radikale åpenheten som ligger i gudbilledligheten fordrer imidlertid at man må gå ut ifra at mennesker som ikke har noe med kirken også har mulighet for å leve eksistensielt meningsfulle liv. Med dette fører det en erkjennelse om at skal man forstå treenighet og antropologi i forhold til hverandre må man være oppmerksom på erfaringsdimensjonen. Det betyr at bevegelsen ovenfra og ned, fra

³⁴⁴ Boeve, *Lyotard and Theology*, 73

³⁴⁵ Boeve, *Lyotard and Theology*, 73

treenighet til antropologi også må gå den andre veien. Når feministiske kritikere peker på at et patriarkalsk språk forringer vår forståelse av Gud, så må dette ha konsekvenser for hvordan vi tenker Gud.

I dette ligger det også en oppvurdering av deler av syndsbegrepet. Jeg er helt på linje med Dokka i at synden når den er forstått som ødelagte fellesskap og menneskelige ugjerninger alltid er skadelig.³⁴⁶ Men som jeg har vist ved Derrida, må synden i en eller annen forstand, også betegnes som frihet. Det kan være verdt å nevne her at Henriksen skiller mellom det han kaller selvstendighet og løsrivelse.³⁴⁷ Der selvstendighet er tenkt som et gode, som gjør meg til meg, men som samtidig gjør oss i stand til å være sammen med andre. Løsrivelsen er når vi vil være uavhengig av hverandre. Løsrivelsen svarer slik jeg ser det til incurvatus begrepet. Det paradoksale er imidlertid ikke om disse to begrepene bare hjelper oss en del på vei, for er ikke både selvstendighet og løsrivelse egentlig en del av den samme bevegelsen? Når mennesket søker å bli selvstendig må det i en eller annen forstand løsrive seg fra andre mennesker. I dette ligger det at ansvaret og gaven, som følger med det å være menneske, er paradoksal i en slik forstand at den setter spørsmål ved i hvilken grad mennesket har mulighet til å kjenne seg selv.

5.0 Avslutning

Jeg har i denne oppgaven drøftet hvordan Robert Jenson forstår sammenhengen mellom treenighet og antropologi, og videre pekt på hvilke implikasjoner denne forståelsen har. Analysen har foregått i flere steg. I del 2 drøftet jeg treenighetslæren, sentralt her var å peke på hvordan Jenson forstod treenigheten ”i og for seg”, men også å drøfte hvordan denne forståelsen pekte fremover mot skapelsen og antropologien. I del 3 så jeg nærmere på skapelse og antropologi. Her viste jeg hvordan treenighetslæren spilte inn i forståelsen av både skapelse og antropologi. Del 4 har særlig fokusert på hvordan Jensons narrativ kan kalles et metanarrativ i forhold til postmoderne kritikk. Denne delen viste at det er problemer med å knytte treenighet og antropologi sammen på en slik måte som finner sted i Jensons dogmatikk. Særlig har det som må kalles en ”ovenfra” tendens i hele dogmatikken blitt kritisert. Til slutt har jeg forsøkt å se på hvordan metanarrativet kan åpnes. Her har jeg pekt på hvordan hvordan fenomenologi rundt gaven, den skjulte Gud, og nåde alle kan forstås som noe som sprenger metanarrativet.

³⁴⁶ Dokka, *Som i begynnelsen*, 199

³⁴⁷ Henriksen, *Imago Dei*, 160

Bibliografi:

- Barth, Karl. *The Epistle to the Romans*, 6. Ed. Trans Edwyn C. Hoskyns. London: Oxford University Press, 1933, New York: Oxford University Press, 1968. Referanser viser til 1968 utgivelsen.
- Boeve, Lieven. *Lyotard and Theology. Beyond the Christian master narrative of love*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- Brueggemann, Walter. *Theology of the Old Testament, with CD-ROM: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997.
- Braaten, Carl E. "Eschatology and Mission in the Theology of Robert Jenson," i *Trinity, Time and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, red. Colin E. Gunton, 298-311, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Coakley, Sarah. *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Derrida, Jacques. *On the Name*, red. Thomas Dutoit, trans. David Wood, John P. Leavy, Jr., og Ian McLeod. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Derrida, Jacques. *Dødens gave*, trans. J. B. L. Knox. København: Forlaget Anis, 2007.
- Dokka, Dokka. *Som i begynnelsen. Innføring i kristen tro og tanke*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2000.
- Graff-Kallevåg, Kristin. *The Triune God and Baptism. An Analysis and Discussion of the Relationship between the Trinity and Baptism in the Theology of Robert W. Jenson and Catherine M. LaCugna*. PhD thesis, MF Norwegian School of Theology, 2014. Oslo: Akademika Publishing, 2015.

Gunton, Colin. "Creation and Mediation in the Theology of Robert W. Jenson: An Encounter and a Convergence," i *Trinity, Time and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, red. Colin E. Gunton, 80-93, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Henriksen, Jan-Olav. *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2003.

Houlgate, Stephen. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. 2. Ed. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

Hovland, Beate Indrebø. *Narrativ Etikk og Profesjonelt Hjelpearbeid*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2011.

Ive, Jeremy. "Robert W. Jenson's Theology of History," i *Trinity, Time and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, red. Colin E. Gunton, 146-157, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Jenson, Robert W. "How the World Lost Its Story", *First Things* 36 (Oktober 1993): 19-24.

Jenson, Robert W, *Systematic Theology*. Vol. 1, *The Triune God*. New York: Oxford University Press, 1997.

Jenson, Robert W. *Systematic Theology*. Vol 2, *The Works of God*. New York: Oxford University Press, 1999.

Jenson, Robert. *On Thinking the Human. Resolutions of Difficult Notions*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

Johnson, Elizabeth A. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 10. Ed. New York: The Crossroad Publishing Company, 2002.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*, 2. Ed. New York: Harper & Row, 1960.

- Larsen, Randy J og David M. Buss. *Personality Psychology. Domains of Knowledge about Human Nature*. 2 Ed. New York: McGraw Hill, 2005.
- Luther, Martin. *Verker i utvalg VI*. ved. Sigurd Hjelde, Inge Lønning og Tarald Rasmussen, vol. 6. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag A/S, 1983.
- McGrath, Alister. *Dawkins' God. Genes, Memes, and the Meaning of Life*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Mjaaland, Marius Timmann. *The Hidden God. Luther, Philosophy, and Political Theology*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, trans. Margareth Kohl. San Francisco : Harper & Row, 1981, Minneapolis: Fortress Press, 1993. Referanser viser til Fortress Press utgivelsen.
- Pannenberg, Wolfhart. *Anthropology in Theological Perspective*, trans. Matthew J. O'Connell. Louisville: Westminster John Knox Press, 1985, Edinburgh: T&T Clark LTD, 1999. Referanser viser til 1999 utgivelsen.
- Pannenberg, Pannenberg. *Systematic Theology*. Vol. 1. Trans. Geoffrey W. Bromiley. London: T&T Clark International, 2004. Først publisert i 1992. Referanser viser til 2004 utgivelsen.
- Pannenberg, Pannenberg. *Systematic Theology*. Vol. 2. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Edinburgh: T&T Clark LTD, 1994.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. Vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Seligman, Martin E. P., Elaine F. Walker, og David L. Rosenhan. *Abnormal Psychology*, 4. Ed. New York: W. W. Norton & Company, 2001.

Skarsaune, Oskar. *Troens Ord. De tre oldkirkelige bekjennelsene*. Oslo: Luther Forlag, 1997.

Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Vol. 1, *Reason and Revelation Being and God*. 1951; repr., Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

Vaini, Olli-Pekka. "Robert W. Jenson." i *Moderne Teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*, red. Ståle Johannes Kristiansen og Svein Rise, 529-537. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2008.

Verhoef, Anné H. "The relation between creation and salvation in the Trinitarian theology of Robert Jenson," *HTS Teologiese Studies, Theological Studies* 69, no.1 (2013): 1-7, doi:10.4102/hts.v69i1.1191.

Aakvaag, Gunnar C. *Moderne sosiologisk teori*. Oslo: Abstrakt Forlag AS, 2008.