

Mod Gud hjælper kun Gud

Den skjulte Guds plads i Guds treenige væren

Cand.theol., ph.d.-studerende Kjeld Slot Nielsen

Es ist die Aufgabe der Theologie
das Problem von *deus absconditus* so zu fassen,
dass es nicht in der Form seiner Präsentation
sogleich wieder verdeckt wird.¹

Abstract: Luther's notion of *deus absconditus* in relation to *deus revelatus* has played a central role among Danish theologians such as Jakob Knudsen, K.E. Løgstrup, Ole Jensen and Jakob Wolf. But this emphasis on the hidden God raises difficulties in relation to God's unity in general, and to the problem of God's responsibility for evil in particular. After discussing two lines of Wolf's interpretation of Løgstrup and a Trinitarian interpretation of Martin Wendte, a theological proposal is offered that integrates *deus absconditus* into God's triune being, so that God's responsibility for evil is maintained without threatening divine integrity.

Key words: *Deus absconditus* – *deus revelatus* – divine unity – Jakob Wolf – K.E. Løgstrup – Martin Wendte – Trinity.

1. Indledning

Martin Luthers skelnen mellem den skjulte Gud (*deus absconditus*) og den åbenbarede Gud (*deus revelatus*) har fået et særligt dansk efterliv i traditionen efter Jakob Knudsen. Lærer Urup i Knudsens roman af samme navn beskriver således Gud på følgende måde:

Det var dog godt, at Gud blev ved at være den samme fra Evighed til Evighed. At han dér en skønne Dag kunde tage sig for at dokumentere sin Barmhjertighed og Retfærdighed ved at knuse et Hundredtusind Mennesker i et Jordskjælv, gode og onde imellem hinanden. Det var dog muligt, at de søde Præster havde undladt det første Par Uger derefter at

1. Martin Wendte, "Entzogenheit als Evangelium: Theo-logische, schöpfungstheologische, christologische und antropologische Bemerkungen zur Verbogenheit Gottes", *NZSTh*, 49 (2007), 464-483 (480).

tale om den bekjendte, bedstefaderlige Medlidenhed hos Gud, og seet, at hans Medynk *maatte* være en anden Art. Hvilken Jammer ogsaa, hvilken Beklumring og Forpestelse af Ens sidste Tilflugt, hvis ikke den sande Tro kunne fornemme Guds Kjærlighed i den kolde Novemberstorm, i Naturens vildeste raseri, føle ham stærkere, større end alt, den Almægtige, den Kjærlige, hvis eneste Naadegave til Menneskene var det evige Liv i Ham.²

Ganske som hos Martin Luther er Jakob Knudsens anliggende menneskets frelsesvished. Mennesket kan vide sig sikker på Guds nåde, fordi magten bag nåden er Guds almagt, der er den kraft, hvormed Gud virker alt i alle.³ Hvor derimod Guds almagt afvises i forlegenhed og opstand mod, at den også virker al voldsomhed, grusomhed og tilintetgørelse, kastes mennesket hjælpeløst i armene på sig selv.⁴ Men hvor en persons retfærdiggørelse og frelse er, at han af den almægtige Gud erklæres for at være en anden end den, han har gjort sig selv til, da er Gud, hvad Gud gør. Og det rejser spørgsmålet om, hvordan Gud kan være den ene, sande Gud, når Gud både er magten bag den suveræne kærlighed (den åbenbarede Gud) og er magten, der virker det onde (den skjulte Gud).

Spørgsmålet om enheden af den skjulte og den åbenbarede Gud har imidlertid vist sig teologisk vanskelig at fastholde. Colin E. Gunton har påpeget, at den vestlige, augustinsk inspirerede teologi med sin opdeling af læren om Gud i henholdsvis en artikel om den ene Gud (de Deo uno) og om den treenige Gud (de Deo trino) bærer en stor del af ansvaret herfor. Opdelingen har medført, at Guds enhed enten henlægges til den ene, skjulte Guds principielle uerkendbarhed eller til de tre guddommelige personers frelseshistorisk åbenbarede enhed. Men hvis den skjulte Gud er den ene, almægtige og evige Gud, er den misforståelse nærliggende, at Gud er en anden end den treenige.⁵ Det letter ganske vist den treenige Gud for den byrde, som er forbundet med den skjulte Gud, og Guds treenige væren kan således betragtes som "Entfaltung des reinen Evangeliums", som den tyske lutherforsker Oswald Bayer har udtrykt det.⁶ Men hvis ikke den

2. Jakob Knudsen, *Lærer Urup, Romaner og Fortællinger Bd. 3* (København: Gyldendal 1917), 67.
3. Martin Luther, *De servo Arbitrio* (1525), WA 18, 718. jf. Es 45,7.
4. WA 18, 632.
5. Colin E. Gunton, "Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West", *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clark 1997), 30-32.
6. Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck 2007), 305.

treenige Guds frelseshistorie *også* er den skjulte Guds historie, kan den treenige Gud ikke gøre krav på at være den ene, almægtige og evige Gud. Den teologiske udfordring består derfor fortsat i at for-ene, hvad Regin Prenter engang formulerede som "gudslærens nødvendige ontologiske ærinde med kristologiens treenige gudstanke".⁷

Spørgsmålet om Guds enhed har optaget en række af de danske teologer, der i traditionen efter Jakob Knudsen har gjort Luthers almagtsbegreb gældende og fastholdt Guds ansvar for det onde. Det gælder blandt andet K.E. Løgstrup i *Skabelse og tilintetgørelse*⁸ og Løgstrups elever som Ole Jensen⁹ og Jakob Wolf, hvis seneste bog *Jobs tårer*¹⁰ tager direkte livtag med spørgsmålet om Guds enhed. Men også disse teologer har vanskeligheder med at formulere enheden af den skjulte og den åbenbarede Gud på en sådan måde, at Guds skjulthed respekteres som Guds, og netop som *Guds*. Enheden af den skjulte og den åbenbarede Gud bliver opfattet som en spænding, men da man har forbehold mod at føre denne spænding ind i Gud, synes spændingen at tage af. Dermed står de sagkomplekser, der lejr sig om den skjulte Gud, i stadig fare for at forsvinde ud af det fokus, som de med rette ønskes fastholdt i.

Jeg skal i det følgende afsnit 2 redegøre nærmere for Jakob Wolfs forståelse af Guds enhed i *Jobs tårer* og sammenholde den med de trinitetsteologiske overvejelser over samme enhed i Løgstrups teologi, som Wolf har fremført i sin disputats *Den farvede verden*¹¹. Det synes, at Wolf her formulerer en anderledes dynamisk og dramatisk enhedsforståelse, som divergerer fra opfattelsen i *Jobs tårer*. Det er således muligt at tolke Løgstrups teologi inden for rammerne af nyere trinitetsteologi og dermed skabes der principielt plads til Guds skjulthed i den treenige Guds liv. Som et eksempel på en sådan principiel gennemtænkning af mellemværendet mellem trinitetsteologien og

7. Regin Prenter, "Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie", *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Aarhus: Aros 1977), 275-291 (288).
8. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV* (København: Gyldendal 1995), 229, 278.
9. Ole Jensen har flere steder gjort rede for sin forståelse af forholdet mellem den skjulte og den åbenbarede Gud. Et særligt prægnant udtryk for denne forståelse er følgende formulering: "Uden evangelium, uden *deus revelatus*, ingen kristendom – det står fast. Men min påstand [...] er, at også det modsatte gælder; uden Gud som skabermagt, uden *deus absconditus*, intet evangelium!". Ole Jensen, "Gud som magten til at være til i alt, som er til", *Gud efter Grosbøll. Religion og samfund*, eds. Henrik Brandt-Pedersen og Hans Hauge (København: Anis 2005), 63-90 (83).
10. Jakob Wolf, *Jobs tårer. Om Gud og det onde* (København: Anis 2009).
11. Jakob Wolf, *Den farvede verden. Om Goethes farvelære, Hans Lipps' fænomenologi og K.E. Løgstrups religionsfilosofi* (København: Munksgaard 1990).

den skjulte Guds tema introduceres i afsnit 3 tübingerteologen Martin Wendtes (f. 1974) forståelse af Guds skjulthed som en integreret del af Guds treenige væren. Redegørelsen tjener det formål at samle Wolfs frugtbare Løgstruptolkning i disputatsen op i en mere stringent treenighedsteologi som et forsøg på at løse den opgave, som Prenter har beskrevet. Dette bliver opgaven i det afsluttende afsnit 4.

2. Guds enhed

I *Jobs tårer* skelner Jakob Wolf i forlængelse af K.E. Løgstrup mellem det universelle og det specifikt kristne i kristendommen (Wolf 2009, 72). Det universelle, hvortil Gud som værensmagt, skabelsen og læren om mennesket regnes, er åben for den almene erfaring og er i den betydning genstand for filosofisk undersøgelse. Det specifikt kristne derimod, hvortil læren om Jesus Kristus, frelsen, Helligånden og eskatologien hører, er kun genstand for troen.¹²

Tanken om, at Gud er magten bag vores tilværelse og dermed er ansvarlig for vores livsvilkår, har rod i den kendsgerning, at den tillid eller vrede, som et menneske måtte nære til sit livs vilkår, er relationsfølelser (52). Vilkårene for livet i verden opleves som henvendelser fra en magt bag ved vilkårene, der fremkalder taknemmelighed, tillid, vrede eller mistillid. Ydermere forholder det sig således, at der ligger et oprør gemt i menneskets vrede over de tragiske og grusomme vilkår. Vores grundstemning synes at være, at livet bør ville os det godt og af samme grund er der intet oprør i taknemmeligheden, men en dybtgående accept af, at livet er i sin grundlæggende orden, når det er godt. Dette, at vi ikke kan lade være med at tilskrive vore livsvilkår betydning, tyder på, at der er en betydningsgivende magt bag dem (55). Men på baggrund af vore livsvilkår og henvendelsen i dem til os lader det sig ikke afgøre, om værensmagten så vil mennesket det godt eller ondt. Det må blot konstateres, at magten er tvetydig (57). Det er denne tvetydige værensmagt, der af Luther identificeres som den skjulte Gud, *deus absconditus* (59).¹³

I den specifikt kristne tro hævdes det, at Gud er entydig god i al sin skærende kontrast til den almindelige erfaring af Guds tvetydighed. Wolf fremhæver, at det er vigtigt at holde den religiøse tydnings tvetydige værensmagt adskilt fra den kristne forkyndelses entydigt gode Gud, "selvom der selvfølgelig er en forbindelse mellem dem" (ibid.).

12. Løgstrup (1995), 264ff.

13. Se hertil Jakob Wolf, *Den skjulte Gud. Om naturlig teologi*, (København: Anis 2001), 65-92.

For begge erkendelser er erkendelser af den ene og samme Gud, men erkendelserne er gjort fra hver deres perspektiv.¹⁴ Hermed mener Wolf at undgå at falde for kontradiktionsprincippet regel om, at to modsatrettede ting ikke kan være sande i henseende til den samme ting. Udsagnene “Gud er almægtig” og “det onde findes” er udslag af en naturlig erkendelse og derfor almene udsagn. “Gud er kærlighed” er udslag af troens erkendelse af Gud, som følgelig ikke er almen, men en personlig og eksistentiel erkendelse, der i sidste ende har Gud som ophav (107). Den naturlige erkendelse omfatter således i videre forstand den skjulte Gud og Guds – i forhold til sit væsen – fremmede værk og gerninger, hvori han bevirker alt ondt. Troens erkendelse omfatter Guds væsen, som det er åbenbaret i Jesus Kristus, og dermed hans – igen i forhold til sit væsen – egentlige værk. Enheden af den skjulte og åbenbarede Gud forbliver imidlertid skjult (80). Gud har åbenbaret sit væsen for den troende (75), så hvad der for den naturlige erkendelse er tvetydigt, er Guds skjulthed. Tvetydigheden er med andre ord den maske, Gud skjuler sig bag ved og i sit væsen forbliver han således entydig (76). Denne troens erkendelse kan ikke almenføres, hverken som led i en teoretisk løsning af det ondes problem eller som en overnaturlig indsigt i Guds indforståethed med det onde. Troen er visheden om, at Gud i sit væsen er kærlighed, trods hans onde gerninger. Det forbliver således et mysterium, at Gud som almægtig og god bevirker det onde.

Der består fortsat en modsigelse i, at Gud bevirker det onde og at Gud åbenbarer sig som kærlighed, men modsigelsen gælder alene menneskets erkendelse af Guds handlen. Guds bevirken det onde er ikke fremmed i forhold til Gud selv, da Guds væsen er evigt et og som sådan åbenbaret for troen. Gud gør med andre ord ikke noget, som Han ikke vil, men det er umuligt at forstå, hvad Guds væsen og mening er i forhold til skaberværket og den ondskab, Gud bevirker i den. I sit egentlige værk begrænser Gud sig derfor nok ved at gøre sig til person i Jesus af Nazareth, hvormed Gud definerer sig selv, så der kan opstå et tillidsfuldt møde mellem Gud og mennesker (79), men der gives ingen absolut og definitiv indsigt i Gud. En sådan åbenbarelse af enheden af Guds fremmede og egentlige værk, af Guds væsen og gerninger, hans kærlighed og almagt, henlægges til eskatologien (79ff).¹⁵

Enheden af Gud som skjult i skaberværket og Gud som åbenbaret for troen er en hemmelighed, Gud holder for sig selv, for “der er ikke

14. Jf. WA 18, 685.

15. Wolf nævner det ikke direkte, men denne tredeling af den menneskelige erkendelse af Gud i den, der hører den naturlige erkendelse til, den, der hører nåden og troen til og den, der hører den eskatologiske skuen til, udfoldes af Luther i *De*

umiddelbart kontinuitet mellem den naturlige erfaring og fornuft og troen” (72). Men “tilknytningspunkter” de to imellem er der dog. Den selvkritiske fornuft, der erkender sin egen begrænsning og dermed anerkender almagtens eksistens, må give almagten mulighed for også at kunne skabe nye tilværelsesmuligheder og dermed nye betingelser for liv – sammenfattet i trosbegreberne “kødets opstandelse og det evige liv”. Således bliver den naturligt erkendte almagt forståelsesbaggrund for troens specifikke påstande. Hertil knytter sig et andet tilknytningspunkt mellem den skjulte og åbenbarede Gud, som er den godhed, skaberværket også er fyldt af. At Gud for troen er kærlighed og godhed er således nok en ufattelighed, men en ufattelighed, der også erfares i den faktiske tilværelse. Er kontinuiteten mellem Gud som skjult i skaberværket og Gud som åbenbaret for troen således ikke umiddelbar, må den følgelig beskrives som middelbar ved disse to tilknytningspunkters mellemkomst.

En sådan “kontinuitets- og diskontinuitetsfigur” for forholdet mellem Gud som skjult i skaberværket og Gud som åbenbaret for troen kunne afstedkomme den tanke, at tvetydigheden i skaberværket reflekterer en modsigelse i Gud mellem det skabende og det tilintetgørende; en modsigelse som Gud i Kristus og for troen selv modsiger ved at afgøre sig endegyldigt for den godhed, som har nedlagt i skabelsen. Jakob Wolf ville dog afvise en sådan tanke med det argument, at det er skaberværket, der er tvetydigt og ikke Gud. Der pågår ikke en kamp i Gud, hvor Gud fra at lide under sin egen ondskab beslutter sig for at være entydig god.¹⁶ For

Gud er evig, og Guds væsen er evigt det samme. Det betyder som sagt ikke, at Gud ikke giver sig selv historie. Gud har en historie med sin skabning; men denne historie består ikke i, at Gud ændrer væsen, den består i, at Gud går fra at skjule sit væsen til at åbenbare det. Guds histo-

servo Arbitrio, hvor han skelner mellem tre former for lys, hvori Gud kan betragtes: det naturlige menneskes lys, nådens lys og herlighedens lys. WA 18, 785. Gud erkendes således forskelligt og der erkendes følgelig også noget fra hinanden forskelligt i kraft af den belysning Gud anskues i, men det ændrer ikke ved, at det er den ene og samme Gud, der belyses og erkendes.

16. Wolf henviser (2009, 30) eksplicit til Ingolf Dalferths bog *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007). “Gott liegt mit sich selbst im Streit, und demgegenüber ist jeder Streit des Menschen gegen Gott vom kaum zu überbietender Harmlosigkeit. [...] In diesem Streit steht alles auf dem Spiel, nicht nur alles Wirkliche, sondern alles Mögliche. Geht es doch um Gottes Göttlichkeit, also um das, was Gott zum Schöpfer und den Schöpfer zu Gott macht. Göttliche Selbstvernichtung oder Verheissungstreue, unzerstörbare Liebe zu dem Anderen seiner selbst oder göttliche Selbstzerstörung – das ist der Frage”. (214f.)

rie er ikke, at han udvikler sig fra at være tvetydig, både ond og god, til at Gud er entydig, kun god. Gud forandrer ikke væsen. (32).

Hvilken historie, Gud så har med verden, fremgår ikke tydeligt. Det er vanskeligt at se, hvad Wolf ville svare på spørgsmålet om, hvorfor Gud rent faktisk åbenbarede sit væsen i Jesus af Nazareth og ikke blot lod verden hvile i en usikkerhed om værensmagtens evige sindethed, indtil evighedsens lys gennemlyser alting. Men hvad værre er: hvis Guds skjulthed ikke for alvor berører Guds uforanderlige og evige væsen, men forbliver et mysterium, så bliver Guds skjulthed *teologisk* irrelevant. Jakob Wolfs anliggende er jo netop – og med rette – at skære gennem alle falske forsøg på at redde Gud fra ansvaret for ondskaben. Men det anliggende lader sig vanskeligt opretholde, hvis løsningen er at friholde Guds væsen for en hvilken som helst tvetydighed. En anden mulig løsning er at anerkende, at godhedens og ondskabens hemmelighedsfulde sameksistens i den almægtiges skaberværk hensætter Guds væsen i en tvetydighed, som han reagerer på ved at åbenbare sig i Jesus af Nazareth; en åbenbaring, der med korsbegivenheden og opstandelsen som to punkter i en ellipse, er en historisk, det vil sige en dramatisk enhed mellem Faderen, Sønnen og Ånden (Rom 1,3-5). Som sagt tager Wolf afstand fra en sådan forståelse. Den er for ham udtryk for en utilladelig spekulation i, hvordan der ser ud inden i Gud (31). I sin disputats tolker han imidlertid Løgstrups teologi således, at den skjulte Gud principielt bliver en del af treenhedslærens problemkompleks og dermed en integreret del i forståelsen af Guds enhed.

I *Den farvede verden* tager Jakob Wolfs redegørelse for Guds enhed i Løgstrups teologi sit afsæt i Løgstrups udfoldelse af forskellen og ligheden mellem skaberværket og gudsriget i *Skabelse og tilintetgørelse*.¹⁷ Hvad forskellen angår, så er Gud som den allestedsnærværende magt til at være til i alt, hvad der er til, før-etisk, da skabelse og tilintetgørelse, herlighed og grusomhed, er sammenhængende i skaberværket. I det gudsrige, som Jesus af Nazareth forkynder, råder godheden og evigheden, da grusomheden og tilintetgørelsen er fraværende. Er Gud som værensmagt således før-etisk, er han imidlertid ikke etisk indifferent. Godheden og evigheden, som hører gudsriget til, kendes også fra skaberværket. Godheden kendes som de suveræne livsytringer, der lader menneskeligt samfund lykkes i umiddelbar ubekymretthed uden menneskelig anstrengelse. Evigheden kendes fra det forhold, at vi kun kender tiden i vores opstand imod dens foranderlighed; en opstand, der hjælpes frem af det Løgstrup kalder universets

17. Løgstrup, 235.

varen og som kalder den religiøse tydning frem, at Gud er den evige livsmagt, der holder væren oppe i væren, så længe han vil.¹⁸ At liv således bevares for en tid, kendes med andre ord fra skaberværket. At liv bliver bevaret til evig tid, er gudsrigets yderligere påstand, som ligger ud over de tilværelsesmuligheder, som mennesket råder over. Derfor kan fuldbyrdelsen af tilværelsens godhed og umiddelbarhed kun ske ved i tro at forudgribe dets evighed.

I den religiøse tydning af denne værensmagt må forholdet mellem Gud og verden tage sig relationelt ud. Skabelsen er således den adskillelse mellem skaber og skabning, der forlener skabningen med en vis selvstændighed og giver rum for en vis tilfældighed, der "korresponderer med tiden" og med den tilintetgørelse, hvis mulighed således bliver til med skabelsen (Wolf 1990, 238). Men netop som deling må skabelsen også være forenende, idet skabelsen for det første opretholdes og for det andet nyskabes i Gudsriget, hvor "den adskillelse overvindes, Gud først er indforstået med i skaberværket" (239). Netop opretholdelsen af skaberværket er udtryk for den forbindelse, der hersker mellem skaberværket og gudsriget hen over tilintetgørelsens adskillelse. Det skabte overlades ikke til sig selv, og "heri ligger der allerede en latent kristologi" (244).

Konsekvent omtaler Wolf derfor den samlede skabelses- og frelses-historie som skabelsens historie, hvis dramatiske midte er Gudsrigets frembrud med Jesus af Nazareth. Det sker i forlængelse af Løgstrups reformulering af den ortodokse to-naturlære med sin tanke om "døbeltheden i henvendelse i Jesus af Nazareths ord og gerninger" (Løgstrup 1995, 256). I alt, hvad Jesus siger til mennesker og gør for dem, hævder han at tale og handle på Guds vegne og i det således sagte og gjorte ligger der en tavs henvendelse til Gud om at gøre Jesu ord og gerninger til sine. For i alt, hvad han siger og gør, overskrider Jesus skabelsens vilkår ud fra sit håb om, at Gud vitterligt vil lade liv sejre over død. Det er så, hvad Gud gør. Han gør Jesu ord og gerninger til sine ord og gerninger, hvormed Gud giver sig selv historie (258). "Guds bevidsthed har historie" som Wolf udtrykker det; en historie, hvis kulmination er, at Gud får det indfald at gribe, hvad Jesus lægger hen til ham ved at oprejse ham fra de døde, hvormed Gud frasiger sig sin indforståethed med tilintetgørelsen i sit skaberværk. Historiens mål bliver da klart undervejs i denne historie, som er den kærlighedens evige forening mellem Gud og skabningen, der forener uden at sammenblande eller adskille, hvormed Gud kan være alt i alle (1 Kor 15,28, Wolf 1990, 244).

18. Løgstrup, 37.

At Gud således giver sig selv historie ved at gøre Jesu ord og gerninger til sine, så at han med Løgstrups ord ligefrem er *en anden* i iværksættelsen af sit rige, end han er i sit skaberværk (Løgstrup 1995, 258) og at "gudsrigets komme med Jesus af Nazareth derfor nok skal forstås på baggrund af skaber- og tilintetgørelsesværket", men at dette forhold er et spændingsforhold, der ikke skal udjævnes (Løgstrup 1995, 229), giver Wolf anledning til tre sammenhængende, men forskelligt accentuerede udredninger af Guds enhed.

For det første må Gud ifølge Løgstrups opfattelse forandre sig, hvilket støder imod en almindelig udbredt forestilling om Guds evighed som værende identisk med uforanderlighed. Heroverfor pointerer Wolf, at udtrykket "Gud er evig" dækker over, at Guds magt er evig, modsat en magt i tiden, der før eller siden må gå under i tilintetgørelsen. Guds magt er en levende skabelsesmagt, der er til i oprettholdelse og tilblivelse og således evigt er i overensstemmelse med sig selv (Wolf 1990, 244).

På denne baggrund drøfter Wolf for det andet det teodicéspørgsmål, der er indlejret i denne historiske evighedsforståelse, hvordan Gud på den ene side fortsat lader grusomhed være knyttet til skabelsen, når han som Gudsrigets herre forkyndes som den, der har vist tilintetgørelsen vintervejen. Wolf tolker her Løgstrups brug af ordet "indforståethed" sådan, at døden og tilintetgørelsen er en følge af skabelsen som det skabtes selvstændiggørelse fra Gud, så at kilden til tilintetgørelsen ikke er skabermagten selv, hvormed Gud kun "indirekte bliver skyld i døden" (Wolf 1990, 245). Wolf støtter sig her til Løgstrups brug af Luthers beskrivelse af skaberværket som Guds fremmede værk og gudsriget som Guds egentlige værk (Løgstrup 1995, 231), men da Løgstrup ikke udfolder dette nærmere, står det derfor ifølge Wolf i begreb med at blive en for stærk modsætning. Denne fare søger Wolf elimineret med sin tanke om skabelsen som en artikulations- og bevidstgørelsesproces. Idet Gud artikulerer sig gennem skabelsen, bliver han klar over sig selv. Hvor skabelsen udspringer af en "stor, uskyldig, føretisk skabertrang", er gudsriget udtryk for Guds selvbevidsthed og selvindsigt (Wolf 1990, 246).

Tanken om Guds evige væsen som en mod sin skabning stadig mere selvbevidst, trofast foranderlighed, fører Wolf ind i sin tredje og sidste udredning af forholdet mellem skaberværket og Gudsriget, hvor Guds enhed udgør det centrale undersøgelsesfelt; en udredning, som også indbefatter Løgstrups forståelse af forholdet mellem metafysik og teologi. At beskæftigelsen med Guds enhed også indbefatter forholdet mellem metafysik og teologi skyldes den fornævnte sammenhæng mellem den skabte tilværelse, som den umiddelbart erfares og fænomenologisk-filosofisk tydes og budskabet om Guds rige.

Wolf tager sit udgangspunkt i *Peter Widmanns* kritik af Løgstrups måde at forbinde metafysik og teologi på.¹⁹ Løgstrups religiøse tyding af den fænomenologisk-metafysisk afdækkede værensmagt er isoleret til Gud som skaberen. Men med skabelsens karakter af uskudt død og skaberens tilsyneladende indforståethed hermed, opstår en modsigelse, der kalder på en løsning. Denne løsning henter Løgstrup i de to resterende trosartikler: Sønnen og Ånden må redde Faderens status som skaber. Dette opløser ifølge Widmann den religiøse læres intakthed: “[D]e tre trosartikler tilhører ikke forskellige metafysiske planer. De udgør en enhed. De udtrykker tilsammen bekendelsen til den suveræne Gud, der begynder med sig selv”. Løgstrup anklages kort sagt for at bruge den første del af bekendelsen til en metafysisk tolkning og de to andre dele til at løse en vanskelighed ved denne tolkning (Widmann 1981, 85). Peter Widmann kritiserer således Løgstrups – og dermed også Wolfs – tænkning for at forfægte et i grunden uafklaret forhold mellem metafysik og teologi, der giver sig udslag i en uholdbar opfattelse af Guds enhed. Wolf medgiver, at der er vanskeligheder forbundet med måden, hvorpå Løgstrups adskiller og forener Gud som skaber, frelser og fuldender.²⁰ Vanskeligheden er dog ikke større, end at han mener at kunne udkaste en holdbar enhedsmodel, der er dækkende for Løgstrups tænkning. Enheden udspringer af den intime forbindelse, der består mellem den sproglige, naturlige tyding, den religiøse tyding og den kristne tro. Den naturlige tyding af verden som udspændt mellem væren og tilintetgørelse “giver anledning til” den religiøse tyding, at en magt holder tilintetgørelsen tilbage, så længe den gør det, som så igen “giver anledning til” den kristne tros tyding af, at værensmagtens evighed tilintetgør tilintetgørelsen (Wolf 1990, 295). Med et udtryk af Løgstrup taler Wolf om en tydingens “latensdybde”, der “ender med” den

19. Peter Widmann, “Metafysikeren Løgstrup. Om ‘Ophav og omgivelse’ samt et tilbageblik på Metafysik I-IV”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 7 (1987), 65-90.

20. Da Eberhard Jüngel besøgte i Aarhus i 1972 rettede Erik Kyndal i forbindelse med et kolloquium direkte spørgsmålet om Guds enhed til Løgstrup, men det er ud fra referatet usikkert, om Løgstrup overhovedet svarede. “An Løgstrup stellt Kyndal die Frage, wie er die Einheit Gottes als Schöpfer und Erlöser zu sichern vermag.” Det fremgår ikke, om næste sætning er Kyndals eller Løgstrups: “Diese Einheit ist nur vor Christus her zu sichern, wengleich auch eine solche christologische Antwort, dass in Christus die Identität des deus absconditus mit dem gnädigen Gott der Liebe offenbar wird, nur unter einem eschatologischen Vorbehalt gegeben werden kann”. En række af kolloquiets deltagere har overfor mig tilkendegivet, at Kyndal højst sandsynligt svarede på sit eget spørgsmål. *Jüngel-Løgstrup Kolloquium, Protokoll der dritten Sitzung*, Eberhard Harbsmeier/Vagn Andersen, Aarhus 1972, 1.

kristne tro (ibid.).²¹ De forskellige tydinge er at forstå som troen på forskellige niveauer, eftersom troen kun kan manifestere sig i tydinge. Men som de indfald både tro og tyding er, hersker der kontinuitet og diskontinuitet imellem dem. Wolf søger med begrebet latensdybde på en gang at fastholde kontinuitet og diskontinuitet mellem tyding og tro og således undgå Widmanns kritik af Løgstrups tænkning for at forfægte en førmoderne enhedstænkning, uden at der slækkes på den forbindelse mellem metafysik og teologi, som var Løgstrups hovedårinde.

Denne "kontinuitets- og diskontinuitetsfigur" for forholdet mellem metafysik og teologi er følgelig også afgørende for Wolfs opfattelse af Guds enhed. Wolf medgiver, at Gud er den suveræne Gud, der begynder med sig selv, men at han imidlertid ikke er mere suveræn, end "at han står i forhold til sin skabning" (247). Uden dette forhold og dets afgørende betydning for Guds måde at være Gud på bliver Gud en abstrakt Gud. Af samme grund afvises udtrykket for den guddommelige suverænitet: "Gud begynder med sig selv", for væsentligst at være et udtryk for en utilladelig indretrinitarisk spekulation. Wolf fremhæver heroverfor et "oprindeligt element i treenhedslæren [...] og som også findes i Løgstrups teologi, og det er dynamikken. Enheden er en dynamisk enhed" (248). Hermed vil Wolf gøre gældende, at Widmanns fokusering på en forudgående indretrinitarisk væsensenhed mellem de tre guddommelige personer overser, at denne enhed er et udtryk for de tre guddommelige personers forenede selvadskillelse, der er bredt ud i historien. En sådan enhedsforståelse gør sammenhængen mellem de erfaringer, som metafysikken afdækker ad fænomenologisk vej (1. trosartikel) og evangeliet (2. trosartikel), der lyder uafhængig af disse erfaringer, mulig (3. trosartikel), hævder Wolf. (248).

Wolfs introduktion af trinitetsteologiske tankestrukturer i disputatsens løgstrupslæsning er produktiv uden at være Løgstrups tænkning uvedkommende, men den kalder på en nærmere afklaring i begrebsmæssig forstand. Det gælder frem for noget en så væsentlig skelnen mellem Guds immanente og økonomiske trinitet, som kunne have bibragt Wolfs afvisning af Widmanns enhedsforståelse en bedre fundering. Ved at gøre enhver tanke om Guds immanente trinitet til en utilladelig spekulation forbliver det uklart, hvad Wolf mener med, at de guddommelige personers enhed er en i historien udbredt forenede selvadskillelse. Det ville have været mere oplagt med begrebet "den forenede selvadskillelse" at forstå de tre guddommelige perso-

21. K.E. Løgstrup, *Vidde og prægnans. Sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik 1* (København: Gyldendal 1976), 147.

ners indbyrdes (immanente) forhold, som udfoldes i og udfordres af frelseshistoriens dramatik. For er Guds evige immanente enhed ikke også i spil og på spil i frelsesøkonomien, da opløses Guds enhed af den mistanke, at skabelsen, frelsen og fuldendelsen er Gud udvendig eller underordnet.²²

Man kunne have forestillet sig, at Wolf i sin seneste bog, hvor Guds enhed er udfordret af den skjulte Gud, ville have afsvækket sit spekulationsforbud. Man aner i *Jobs tårer* en bevægelse væk fra en dynamisk og trinitarisk enhedsforståelse til en forståelse af Guds enhed som evig og uforanderlig, der kun kan postuleres som en ren åbenbaringssandhed. Bevægelsen stemmer indholdsmæssigt overens med opfattelsen af det onde i de to bøger. Hvor tilintetgørelsens ondskab i disputatsen er en følge af skaberværkets skænkede selvstændighed og som sådan er skaberens ansvar, så forbliver tilintetgørelsen i *Jobs tårer* et i den forstand uplacerbart mysterium. Og dermed bliver Guds ansvar for det onde som sagt vanskeligt at fastholde. Med sin introduktion af treenighedslærens dynamiske enhedsforståelse ville Wolf have kunnet give spørgsmålet om Guds ansvar for det onde og dermed det problemfelt, der lejr sig om deus absconditus, en uudrydelige plads i den treenige Gud. Hermed ville den trivialisering ikke bare af Guds kærlighed, men af Gud overhovedet, som Wolf vil til livs, blive anderledes vanskelig at gennemføre. En sådan løsning skal skitseres i det følgende.

22. Rolf Stolina, hævder i sin artikel "Ökonomischer' und 'immanenter' Trinität. Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur", *ZThK 105* (2008), 170-216 unødvendigheden af tanken om en immanent trinitet. Hertil har Eberhard Jüngel svaret i artiklen: "Was ist er inwards? Bemerkungen zu einem bemerkenswerten Aufsatz", *ZThK 105* (2008), 443-455, særligt side 455, at "Wenn Gott uns nur, wie Stolina behauptet, "sein Antlitz, nicht sein Innerstes" zu erkennen gibt, dann vermag jedenfalls ich diesem Gott nicht zu glauben. Denn bei uns Menschen mag das "Antlitz" das Innere auch verbergen. Gott aber, dessen Sohn die Wahrheit zu sein beansprucht (Joh 14,6), gibt mit seinem "Antlitz" auch sein "Innerstes" zu erkennen. Sonst wäre er von Zeus nicht mehr zu unterscheiden". Også Wolfhart Pannenberg, der med sin såkaldte sociale trinitetsforståelse har plæderet for, at Guds enhed findes i de guddommelige personers indbyrdes forhold, fastholder den immanente trinitets nødvendighed, for at Gud er bestemt af de frelseshistoriske begivenheder (inkarnationen gør en forskel i Guds evige liv) uden at opløse sig selv i selve denne frelseshistories gang. Wolfhart Pannenberg, "Eternity, Time and the Trinitarian God", *Trinity, Time and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, red. Colin E. Gunton (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company 2000), 62-70 (66f.).

3. Guds skjulthed som evangeliets mulighedsbetingelse

Martin Wendte deler Wolfs grundsynspunkt, at den skjulte Gud er en afgørende grænse for menneskelig og teologisk erkendelse. Derfor er det en opgave for teologien at formulere den skjulte Guds problem på en sådan måde, at det ikke forsvinder i den form, som problemet præsenteres i. En sådan opløsning og dermed trivialisering af Gud sker ifølge Wendte i følgende tre former for teologisk tænkning.²³

Den første er den overrealiserede eskatologi, som i forlængelse af Karl Barth erklærer problemet med den skjulte Gud for ophævet. Den tolker korsbegivenheden som stedet, hvor Gud endegyldigt åbenbarer sig selv.²⁴ Men hermed underkendes det, at mennesket også efter korsbegivenheden er trængt af den skjulte Gud. Denne situation kan ikke besvares med en appel til at ignorere denne trængsel, men kalder på menneskets trængning sig ind på Gud efter et svar på spørgsmålet om, hvorvidt han er mennesket nådigt stemt eller ej.²⁵

Den anden position anerkender den skjulte Guds blivende status og opererer derfor med en dobbelt gudslære: en almen lære om Gud og en trinitarisk gudsforståelse, der alene er knyttet til evangeliet. Enheden af den almene gudsforståelse og den evangelisk forståede treenige Gud, bliver først synlig i den eskatologiske endetid, hvor tro afløses af skuen. Problemet med en sådan forståelse er som allerede anført, at den rangerer en opløsning af spørgsmålet om Guds enhed. I forsøget på at lade den skjulte Gud beholde den plads, som den overrealiserede eskatologi nægter den, synes også denne anden position i praksis at ophæve problemet. Som påvist er Wolfs position i *Jobs bog* udfordret af denne indvending.

Den tredje mulighed er fortaler for en afmægtiggørelse af Gud. Tankefiguren findes i den form for teodicétænkning, hvor Faderen

23. Wendte 2007, 480.

24. Hos Karl Barth er den skjulte Gud den præcist skjulte Gud i Kristus og det som Guds mulighedsbetingelse for at åbenbare sig sådan. Den upræcist skjulte Gud – i Luthers forstand *deus absconditus* – er ladt ude af betragtning: “Gerade der *Deus revelatus* ist der *Deus absconditus*, der Gott, zu dem hin es keinen Weg und keine Brücke gibt, über den wir kein Wort sagen könnten und zu sagen hätten, wenn er uns nicht eben als der *Deus revelatus* von sich aus begegnete”, Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I,1* (Zürich: Theologischer Verlag [1932] 1987), 338.

25. “Das Geheimnis des verborgenen Gottes respektiert der Mensch also, indem er es sich *nichts* angehen lässt. So und nicht anders. Lässt man es sich dennoch etwas angehen, dann bekommt man es stat mit Gott mit dem Teufel zu tun”, Eberhard Jüngel, “Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluss an Luther interpretiert”, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch* (München: Chr. Kaiser Verlag (1972) 1980, 202-252 (231f).

overfører sin almagt i Sønnens og Åndens afmægtighed som henholdsvis en solidariseren sig med verdens ofre for lidelser og som denne solidaritets ånd mellem mennesker.²⁶ Hermed kan Gud ganske vist ikke længere hævdes at have ansvar for det onde. Men som Wendte anfører, bliver de menneskelige lidelser ikke mindre af, at Gud også lider under dem, tværtimod overbebyrdes mennesket, når teologien omsættes i antropologi og soteriologien i etik og politisk handling.

Med disse tre markeringer er konturerne af Wendtes løsning aftegnet, der består i at forbinde den skjulte Gud med den treenige, åbenbarede Gud uden at svække den skjulte Guds almagt. Ved skjultheden forstår Wendte det, der i saglig forstand går forud for såvel en relationsindgåelse som det, hvori relationen består. Trinitetsteologisk set betyder det, at en sådan skjulthed er mulighedsbetingelsen for den immanente trinitet, der selv er mulighedsbetingelsen for den økonomiske trinitet. Denne skjulthed placerer Wendte hos Faderen i den immanente trinitet som guddommens væsensenhed. Wendte knytter til ved den kappadokiske tradition for at udhæve Gud Fader som kilde og oprindelse til de to andre guddommelige personer og til det treenige liv.²⁷ Guds enhed er i denne forståelse den væsensenhed, der udspiller sig i det indretrinitariske livs perichorese. I og med Gud konstituerer sig selv i sin selvdifferentiering i de tre guddommelige personer, så forudsætter det dette selvs forudgående enhed, og dette element er Faderen repræsentant for (Wendte 2007, 467).

26. Jürgen Moltmann formulerer en sådan hengivelsens solidaritetsteologi i form af Guds svar på Jesu dødsskrig "min Gud, min Gud hvorfor har du forladt mig (Mark 15,39): "Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen, damit du der verlassenen Menschen Bruder wirst und in deiner Gemeinschaft nichts mehr irgendetwas von unserer Liebe scheiden kann", Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, (München: Christian Kaiser Verlag 1989), 202. Se endvidere Henning Thomsen: "Moltmanns teologiske historieopfattelse som et trinitarisk formuleret svar på lidelsens problem", *Verbum Dei – verba ecclesia. FS til Erik Kyndal*, eds. Theodor Jørgensen og Peter Widmann, (Århus: Det teologiske Fakultet 1996), 74-100. Almagts selvsvækkelse er også et tema i den kenosisforståelse, der er gjort gældende af Gianni Vattimo. Gianni Vattimo, *Jeg tror at jeg tror*, (København: Anis 1996). Niels Grønkjær: "Guds genkomst. Gianni Vattimos postmetafysiske filosofi om kristendommen", *Om Gud*, eds. Agnete Brink og Ole Jensen (Århus: Aros 2001), 95-111.
27. Hertil Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie. Band 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988), 347-355. Robert W. Jenson, *God According to the Gospel. The Triune Identity*, (Philadelphia: Fortress Press 1982), 89-92. Samme, *The Triune God. Systematic Theology, Vol. I*, (New York: Oxford University Press, 1997), 100-108.

Wendte præciserer Faderen som guddommens væsensenhed nærmere i fire henseender. I *formal* forstand går Faderen fortfarende forud for de tre guddommelige personers indbyrdes formidling, således at væsensenheden i den forstand er unddraget sin perichoretiske formidling og ikke kan ophæves i denne: "der Vater als Wesenseinheit als solcher ist damit transkategorial" (468). I så henseende, det vil sige som den uformidlede forudsætning for det formidlede trinitariske liv, er Faderen *epistemologisk* betragtet principielt ubestemmelig, da en bestemmelse kun er mulig som følge af en formidlet konkretion. Der kan således kun henvises til denne bestemmelse af Faderen ved hjælp af "absolutte metaforer", egennavne eller ved såkaldte "transcenderende negationer" såsom absolut frihed eller absolut personlighed. Selve applikationen af Guds væsensenhed på Faderen er en sådan transcenderende negation. I *materiel* forstand betyder dette, at Faderen som guddommens væsensenhed ikke er en fjerde guddom i treenigheden. Faderen er ikke før eller over de tre personer, for Faderen som væsensenhed er ikke subsistent. Faderen som guddommens væsensenhed er derfor i *funktionel* forstand mulighedsbetingelsen for Guds trinitarisk formidlede, selvtranscenderende fuldbyrdelse. Mulighedsbetingelsen defineres nærmere som den frihed, som Gud har til at sætte Guds trinitarisk formidlede liv i værk. Wendte beskriver denne initieringsmulighed som en ren gave, der udelukker enhver form for værenskonstituerende reciprocitet. Faderen har med andre ord sin værengrund i sin egen udtømmelige frihed (269).

Som selve guddommens væsensenhed er Faderen kilde og begyndelse for de andre guddommelige personer og for det treenige livs perichoretiske fuldbyrdelse. I denne trinitariske fuldbyrdelse af sit treenige væsen skjuler Gud sin uindhentelige og skjulte væsensenhed og åbenbarer den som kærlighed. Faderens begyndelsesløse og absolutte personlighed er selve denne åbenbarings mulighedsbetingelse og således er den skjulte Gud et evangelium. At Faderen som det treenige livs urbegyndelse samtidig også er deus absconditus forbliver dog ubegribeligt på denne side af endetiden: denne del af Guds skjulthed er der kun at stå igennem og give udtryk for i en klage til Gud (481).

4. Afslutning

Den skjulte Gud betegner en grænse for den teologiske erkendelse og den menneskelige eksistens og må for såvel tænkningens som for eksistensens skyld ikke trivialiseres eller negligeres. Heri er Wendte og Wolf enige. Wendte formulerer imidlertid en kritik af en luthersk position som Wolfs, når han påpeger det uholdbare i at operere med