

Uforanderligt passioneret

Ph.d.-studerende

Michael Agerbo Mørch, Vrije Universiteit, Amsterdam

Abstract: The notion of God as immutable has received severe critique during the last centuries. Critics claim that this doctrine is an import from Greek metaphysics which is alien to the portrait of the biblical God as passionate and relational. In this article, I describe how it remains possible to talk about God as immutable, even after this critique, if we carefully define what is meant by the terminology. I suggest that God is ontologically immutable, but relationally mutable according to his genuine relationship with his creatures. What is always realized in the immanent trinity may take different shapes in the economy as the relationships develop. God has, therefore, different “modes of passion” suitable for every occasion. I conceptualize this understanding in the term “immutably passionate”.

Keywords: Immutability – God – Trinity – Relations – Modes of Passion

Indledning

Denne artikel¹ undersøger spørgsmålet: hvordan er det muligt at tale om Guds uforanderlighed? Det er kun muligt, hvis vi kan formulere en forståelse af Guds uforanderlighed, uden at det umuliggør en tale om Gud som et relationelt væsen. Gud kan fastholdes som uforanderlig, hvis det kvalificeres omhyggeligt, således at Gud fastholdes som ontologisk uforanderlig, men relationelt uforanderlighed som en følge af hans passionerede relationer med sine skabninger. Min tese er, at hvis vi fastholder forskellen mellem den immanente og økonomiske trinitet, så vil vi kunne tale om Guds væsen på en mere differentieret måde, hvor kan fastholde Gud som “uforanderligt passioneret”.²

1. Tak til Niels Henrik Gregersen, Peter Olsen og den anonyme peer reviewer for kommentarer til artiklen. Artiklen udgør en revideret version af kapitel fem i forfatterens specialeafhandling, som kan rekvireres ved henvendelse.

2. Udtrykket er adopteret fra Rob Listers gennemgang af diskussionen. Se *God is Impassible and Impassioned* (Wheaton: Crossway 2013).

Den hellenistiske lapsus

Begrebet *immutabilitas* hører til en terminologi, der er indvandret fra græsk filosofi. Det har fået mange til at afvise læren som spekulativ metafysik, der intet har med kristendom at skaffe.³ Tesen om oldkirkens helleniserede teologi blev om ikke konceptualiseret, så i hvert fald populariseret og udbredt gennem Adolf von Harnacks teologihistoriske arbejder, særligt *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886-1890).⁴ I dag er tesen antaget af så mange, at nogle taler om en “new orthodoxy”.⁵ Helleniseringen bliver her opfattet som en slags “syndefald”, hvor oldkirkens teologer lod et græsk gudsbillede adoptere og døbe ind i kirkens.⁶ Det store problem er – ifølge den nye konsensus – Platon og dennes udlægning af gud som radikalt anderledes og egentlig uforståelig. Denne gud er skaberen af alt, men radikalt adskilt fra verden. Han er den, der giver mening til alt andet, men er ikke selv en del af dette andet.⁷ Ifølge Harnacks tese overbeviste den græske filosofi oldkirkens fædre om, at Gud ikke kunne være, som Bibelen beskriver det – dynamisk, levende, bevægelig, foranderlig og lignende – men at han må underlægges en mere stringent, metafysisk beskrivelse. En logisk-filosofisk forståelse, som giver ham de attributter, som vi i dag diskuterer så intensivt: evighed, uforanderlighed, simplicitet, perfektion osv. Oldkirkens fædre indoptog den græske gudsforståelse i deres teologi, som så med få undtagelser har hersket i vesterlandsk kristendom omtrent indtil det tyvende århundrede.⁸

3. Indflydelsesrige eksempler fra international teologi er Jürgen Moltmann og Robert Jenson. Hjemlige, indflydelsesrige eksempler er Regin Prenter, *Skabelse og Gensløsning* (København: G.E.C. Gads Forlag 1975) og Niels Grønkjær, *Den nye Gud* (København: Anis 2012²).

4. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg: Mohr 1886-1890).

5. Kevin Vanhoozer, *Remythologizing Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 2010), 89.

6. Paul L. Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God* (Oxford: Oxford University Press 2004), 5. Samme sted oplister Gavrilyuk fem punkter, som samler tesen.

7. For Platons gudsforståelse se særligt *Timaios* (København: Gyldendal 2013). Hverken Platon eller Aristoteles opererer med et personligt gudsbegreb, men jeg anvender pronominer her for at tydeliggøre referencen til kristendommen ifølge kritikerne. Ofte bliver Aristoteles' gudsforståelse ikke tillagt den store betydning for helleniseringen af oldkirkens teologi, men han gør som bekendt sin entre på den teologiske stjernehimmel i middelalderen og står i zenit over Aquinas' teologi. Aristoteles' gudsforståelse er rationalistisk, hvor gud er den nødvendige tankekonstruktion, der skal til, for at verdensbilledet kan hænge sammen, jf. ideen om gud som en “ubevæget bevæger,” Aristoteles, *Metafysikken XI* (København: Gyldendal 2016).

8. Richard Bauckham, “Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology”, *Themelios* 9/3 (1984), 6-12.

Diskussionen er kompliceret og ligger uden for artiklens fokus. Indledningsvist vil jeg blot anfægte den nye ortodoksis monopol på udlægningen af helleniseringen af teologien ved at henvise til en række forskeres arbejde på området. Pointen er, at disse indsigter åbner op for, at man kan forstå forholdet mellem græsk filosofi og klassisk teologi på en måde, så det ikke længere er illegitimt at anvende visse begreber og kategorier i udlægningen af gudsforståelsen, selvom de skulle overlappes med terminologi fra græsk filosofi.

For det første er det ikke befordrende for diskussionen, hvis man alt for simpelt opsummerer den græske gudsforståelse under ét mærkat.⁹ Hvis man sammenligner fx stoikernes, epikuræernes og middelplatonikernes gudsbillede med hinanden, får man ikke et entydigt billede præsenteret. Det er netop, hvad Paul L. Gavrilyuk har gjort i en større komparativ læsning af kilderne, og han opsummerer således:

As we have seen, the Epicurean gods shared pleasurable emotions and remained unconcerned, the Stoic deity was impartial and at the same time extended providential care to the whole cosmos, whereas the Platonist God transcended everything, human emotions included, and was indirectly involved in the world through intermediaries.¹⁰

Pointen er vel tydelig nok: når man ønsker at påpege den oldkirkelige teologis afhængighed af græsk filosofi, er spørgsmålet, *hvilken* græsk filosofi man så hentyder til. Det er sjældent klart. Når man ikke kan finde en entydig – og stabiliseret – gudsforståelse i den græske tankeverden, ved hvilke kriterier kan man så identificere en mulig influens på kristen teologi?

For det andet: Det intuitive svar på spørgsmålet om, hvilke kriterier der gør det muligt at påvise en indflydelse på kristen teologi, vil sikkert være, at man sammenligner tekster, der udlægger en gudsforståelse, og så foretager man en vurdering af afhængighed. Det oplagte problem er, at selvom terminologien kan være overlappende, kan begreber kvalificeres forskelligt. Det er således ikke nok at kunne se et overlap i sprogbrug om fx *impassibilitas* mellem Platon, Kyril af Alexandria og Theodor af Mopsuestia, for Kyril kvalificerer det markant anderledes – og langt mere raffineret (hvilket her vil sige præcist) – end både Platon og Theodor gør det. Fx tager Theodor begrebet til sit logiske ekstrem, så der ikke er nogen mulighed for,

9. En forsimpning Jürgen Moltman ser ud til at gøre sig skyldig i, jf. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (Minneapolis: Fortress Press 1993), 22. Se også Grønkjær (2012), 23-24.

10. Gavrilyuk (2004), 35.

at Gud kan blive en del af menneskelig lidelse, heller ikke i Kristus.¹¹ For Kyril er det omvendt afgørende at kvalificere *impassibilitas* på en sådan måde, at både inkarnation og gudsbillede bliver fastholdt. Gud må altså tilskrives både *impassibilitas* og *passibilitas*, når vi taler om inkarnationen: “The affirmation of impassibility was a way of protecting the truth that the one who became incarnate was truly God. Admitting a qualified passibility secured the point that God truly submitted himself to the conditions of the incarnation.”¹² Det undsiger sig logisk stringens, men det er en mere farbar vej, hvis der skal sikres overensstemmelse mellem Guds væsen og inkarnationsbegrivenheden.

Selvom der er terminologisk overlap, så kan der påvises en afgørende forskel i anvendelsen af *immutabilitas*: “While the Fathers may have snatched the attribute of immutability from the Greek philosophical vocabulary and tradition, they radically altered it so as to assert, in a philosophical manner, God’s unconditional goodness and unqualified love as revealed in the scriptures.”¹³ Flere af oldkirkens teologer var altså opmærksomme på importen af sprogbrug, og de var derfor generelt ikke ukritiske i deres anvendelse af begreberne.¹⁴

Kalkedonensisk trinitarisme

Ethvert arbejde med den første trosartikel må allerede i sin præmis anerkende sine begrænsninger. Gud kan ikke afgrænses, for Gud er den, der altid er større (*semper major*). Men det teologiske arbejde stopper ikke, før det kommer i gang, for vi *kan* sige noget om Gud, selvom det aldrig vil være en udtømmende eller fyldestgørende beskrivelse, så længe vores teologiske arbejde er et *theologia viatorum*. Guds uudgrundelighed er historisk blevet konceptualiseret som *incomprehensibilitas Dei*, dvs. Guds ubegribelighed eller ufattelighed, og det er en indsigt, som må klinge med i ethvert arbejde med indkredsningen og beskrivelsen af Guds væsen og attributter.

Mit forslag til rækkefølgen af arbejdet er derfor: først må Guds ubegribelighed tages *ad notam*, for den er en præmis for det forestående.

11. Ibid., 142.

12. Ibid., 150.

13. Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 2000), 110–111.

14. Peter Olsen, *Open Theism on Providence and Theodicy: An Arminianized Evangelicalism* (København: Teologisk Fakultet, Københavns Universitet. Ph.d.-afhandling 2009), 263.

Derefter må vi gå til sproget, erkendelsens og logikkens grænse for at se, hvad vi mest sandsynligt kan slutte om Guds væsen og attributter. Til slut kan vi så afgøre, hvad der rækker udover sproget, erkendelsen og logikkens grænse, men som vi fastholder, fordi vi anser det for uopgiveligt. Her kalder jeg denne grænseoverskridelse for “kalkedonensisk trinitarisme,” som er en henvisning til det fjerde økumeniske koncil afholdt i Kalkedon i år 451, hvor teologerne dér satte rammen for den kristologiske diskussion ved at formulere et symbol, der mod-sagde både monofysitterne og nestorianerne ved hjælp af en paradoksal sprogbrug.¹⁵ Jesus er sand Gud og sandt menneske, to naturer i én person.¹⁶ Ideen er, at det kan bruges som ansats til en beskrivelse af Guds væsen, som nok rummer spændinger, men som ikke brister.

Theopaschitisme, ikke patripassianisme

Centralt i den oldkirkelige debat stod diskussionen om Jesu Kristi person. Hvordan skulle man forstå og udlægge forholdet mellem hans menneskelige og guddommelige side? Det gjalt i inkarnationen (selve undfangelsen), i hans liv og virke i det første århundredes Israel og ikke mindst i forståelsen af korsdøden. Hvem døde egentlig på korset?

Da jeg her forsøger at udlægge en gudsforståelse som en “kalkedonensisk trinitarisme”, er det oplagt at bruge diskussionen mellem Kyril og Nestor (Nestorius) som springbræt for diskussionen. Nestor, som var en elev af Theodor af Mopsuestia, mente, at man kan skelne mellem de to naturer i Jesus Kristus, ja sågar “praise the distinction of natures”.¹⁷ Der er to subjekter til stede, og det menneskelige subjekt kan så tilskrives de menneskelige egenskaber og erfaringer, som bliver beskrevet i evangelierne, mens det guddommelige subjekt kan tilskrives de guddommelige egenskaber. For Nestor havde den forståelse den fordel, at Gud dermed ikke behøvede at lade sig inkarnere, lide og dø.

Kyril var radikalt uenig og afviste at skelne to subjekter i Kristus.¹⁸ Maria fødte Gud, og hun var derfor *theotókos*. Hun fødte et menneske, og hun var derfor også *anthropotókos*, og dermed var Jesus

15. Se fx Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, With a History and Critical Notes*, vol. 1. The History of the Creeds (Grand Rapids: Baker 2007). Tilgæet online: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds1.iv.iv.html> (besøgt 15.08.2018).

16. *Teologiske tekster* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 1994²), 22-23.

17. Nestorius, *Ad Cyrillum*, II. 6, citeret fra Gavrilyuk, (2004), 142.

18. Gavrilyuk, (2004), 18-19.

theántropos.¹⁹ Hun var begge dele på én og samme tid, for Kristus var begge dele på én og samme tid. Uadskilleligt, uden at de to naturer sammenblandes. Det medførte, at det *er* Gud, der dør på korset, men også at det alene er i inkarnationen, at Gud lider og dør. Han døde som en følge af sin menneskelighed, ligesom han gjorde mirakler som en følge af sin guddommelighed: “The two natures are constantly in communion with each other, forming one and the same theanthropic Jesus Christ. But He, the same divine-human person, does some things by way of one nature and other things by way of the other nature.”²⁰

Der er ikke nogen lidelse og død i Gud uden for den lidelse og død, som han underlægger sig i inkarnationen. Gud er således lidende *énsarkos*, men ikke *ásarkos*.²¹ Derfor kan det hævdes, at det er Gud, der dør, men den guddommelige natur dør ikke. Traditionelt udtrykt: *unus ex trinitatus incarnatus et passus est*, dvs. at det kun er én person i treenigheden, der inkarneres og lider, og det er Sønnen; Faderen og Ånden gør ikke. Men alligevel er treenighedens gerning ikke delt, her gælder *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*, for frelsen er Sønnens gerning ved Faderen og Ånden.

Traditionen har opsummeret Sønnens frelsesvirke i slagordet “God in the womb, God in the tomb”,²² som er kalkedon-inspireret sprogbrug for en tonaturlære, der både fastholder Guds *impassibilitas in se* og Guds *passibilitas sub specie incarnato*. Det er både en tilfredsstillende teologisk udlægning af forholdet mellem de to naturer i Kristus og af forholdet mellem Guds virke *ad extra* og Guds væsen *in se*. Desuden har det en klar sjælesørgerisk styrke, da Gud således både udlægges som nær ved sin skabning, som lidende for vores frelses skyld og dermed med forståelse for vores skrøbelighed og som en uforanderlig trofast og evig Gud, der ikke bryder sine løfter og pagter.

Treenighedens immanens og økonomi

Det ovenstående kalder på en afklaring af forholdet mellem Guds immanens og økonomi, som har været berørt flere gange indtil nu. Prægnant kan mit eget forslag formuleres sådan: “immanensen er konstituerende, økonomien er demonstrerende.” Guds evighed, *aseitas*, *simplicitas* og – som vi skal se senere – *immutabilitas* gør, at øko-

19. Olsen, (2009), 269.

20. Ibid., 272. Fn. 960.

21. Ibid., 271.

22. Gavrilyuk, (2004), 146.

nomien ikke kan siges at virke konstituerende tilbage på Guds immanente væsen. Gud hævdes – selv efter Kristusbegivenheden – at bo i et utilgængeligt lys (1 Tim 6,16). Det skyldes, at Gud altid og overalt er helt og fuldt sig selv.²³ Det betyder, at det, vi møder som Guds virke i økonomien, er et udtryk for – eller et billede på – hvad Gud altid allerede har været i immanensen. Fx er Guds trofasthed over for sin pagt med mennesket et udslag af, at han i sit treenige væsen er trofast. Guds kærlighed er fuldt realiseret i immanensen, før – forstået logisk, ikke temporalt – den er aktualiseret i økonomien. Hvis økonomien virkede konstituerende tilbage på immanensen, så ville vi ikke kunne sige, at Gud er kærlighed (1 Joh 4,16b), for så var Gud kun det mest kærlige væsen, der findes, men stadig i læringsproces. Det er bedre at sige, at hvad vi oplever i Guds relation til verden, er lejlighedsvis udslag af det, som konstant er realiseret på Guds inderside, i immanensen.²⁴ Når der opstår glæde i himlen over en synder, der omvender sig (Luk 15,7), så er det ikke en momentan begejstring, men et udslag af den konstante glæde, der er i Gud over at kunne tilsige syndernes forladelse til et syndigt menneske. Når Gud svarer på bøn, så er responsen ikke et udtryk for forandring i Gud, for han er altid fuldt sig selv: “God’s visible and audible reactions to prayer, sin etc. are simply the outward expressions of this constant realisation of His inner being.”²⁵

Denne beskrivelse har sit ophav i minimum to læresætninger om Gud, som må fastholdes på samme tid. (1) *Omnipraesentia*, som betyder, at Gud er allestedsnærværende med hele sit væsen i alt, hvad han gør: “That God is ‘omnipresent’ means that God is always and everywhere all that he is in all that he does, that he is ‘wholly and undividedly Himself’”, (2) hvilket medfører *simplicitas*, der betyder, at Gud ikke er sammensat (komponeret) af enkeltdeler, men at alle hans attributter er *hele* Gud. “All that is in God is God”,²⁶ som det sammenfattende kan siges. *Omnipraesentia* og *simplicitas* bevirker den distinktion mellem økonomi og immanens, som jeg har skitseret ovenfor.

Jeg vil senere udfolde, hvordan jeg mener en præcisering af Aquinas’ tale om reelle og logiske relationer kan være nyttig til at forstå forholdet mellem Skaber og skabning. Men allerede her vil jeg anvende én brik derfra, som vedrører Guds indretrinitariske relationsstruktur. Ifølge Aquinas må to forhold være på samme ontologiske niveau, for

23. Vanhoozer, (2010), 462.

24. Olsen, (2009), 264–65.

25. Ibid., 262.

26. James E. Dolezal, *All That Is In God* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books 2017. Kindle Edition), Kindle Location: 2954.

at de kan være i en genuin relation til hinanden (*relatio realis*). Derfor gælder Guds egen "reelle relation" kun *in se*, hvor relationerne mellem Faderen, Sønnen og Ånden netop ikke skal ses som accidentielle, som relationer er det for mennesker, men som selve Guds væsen. De er relationer, der konstituerer Guds væren, og som han har i sig selv, og som derfor er reelle relationer.²⁷ At Guds reelle relationer ikke er accidentielle betyder desuden, at de ikke kan komme eller gå, tage til eller svækkes. Faderen, Sønnen og Ånden er forbundet intimt i en evig, perikoretisk relation, som altid er fuldt udfoldet. I den perikoretiske relation subsisterer guddommen i og ved sig selv, men personerne subsisterer kun i relation til hinanden. De er konstitueret i deres relationer og eksisterer kun i kraft af disse relationer,²⁸ så hvad der adskiller dem *ad intra*, er deres relation til hinanden.²⁹ De er distinkte, fordi de alene eksisterer som handlinger ("acts"), som er sat i forhold til hinanden. I det forhold er de distinkte, for ellers kunne Faderen fx ikke siges at føde Sønnen. Deres relationer er evige, men de er også dynamiske, hvilket kommer til udtryk med termen "perikoretisk": dvs. at selvom deres relationer er sat i forhold til hinanden, så gennemstrømmer de også hinanden i en reciprok interpenetration, som gør forholdet mellem dem levende og passioneret.

Weinandy angiver, at man må forstå Faderen, Sønnen og Ånden som "subjective acts", der bedst kan forstås som verber.³⁰ De er, med Weinandys yndlingsudtryk "subsistent relations fully in act".³¹ Gud er som Faderen "faderskab i handling", for så vidt at hans relation til Sønnen er den, at han evigt føder ham. Sønnen er som søn "søn i handling", fordi han evigt fødes af Faderen. Og endelig er Ånden "ånd i handling", fordi han evigt udgår fra Faderen og Sønnen. De er denne fuldt realiserede, treenige relation fra begyndelsen til enden.³²

27. John Webster, "Non ex aequo. God's Relation to Creatures", *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*, red. Anthony Clarke og Andrew Moore (Oxford: Oxford University Press 2014), 95-107 (104).

28. Weinandy, (2000), 116.

29. Det er derfor, man traditionelt siger, at *opera trinitatis ad intra divisa sunt*, dvs. "Treenighedens gerninger er indad adskilte". Modsat hævdes det så, at *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*, dvs. "treenighedens gerninger er udad uadskilte".

30. Weinandy, (2000), 118-19.

31. Ibid., 128. Samme sted har han denne tætpakkede passus, som opsummerer hans pointe: "This lack of any self-constituting relational potential, since they are subsistent relations fully in act, gives to the persons of the Trinity absolute positive relational potential, that is, they have the singular ability to establish relationships with others other than themselves whereby the persons of the Trinity can relate others to themselves as they are in themselves as a trinity of persons." På den måde forsøges det vedvarende og dynamiske i Guds relationer at fastholdes samtidig.

32. Weinandy anvender i forlængelse heraf den thomistiske betegnelse "actus purus", dvs. "ren akt", som står for, at Gud er fuldt realiseret og ikke rummer nogen

Denne treenige Gud bliver desuden traditionelt også tillagt nogle attributter, som kan beskrive hans væsen nærmere. Det er to af disse attributter, vi her har under opsyn, og jeg vil nu vende mig mod dem for at give et bud på, hvordan man skal forstå dem i lyset af ovenstående udfoldelse af Guds væsen.

Immutabilitas og impassibilitas

De af Guds attributter, som er negative, er vanskelige at forstå, så de må kvalificeres præcist for ikke at forkludre billedet unødigt. Både *immutabilitas* og *impassibilitas* kan med fordel ses som “apofatiske kvalifikationer” af Guds væsen, dvs. udsagn der ikke positivt fremsetter noget om Gud, men omvendt blot benægter de udsagn, som ikke bør siges om Gud. Disse apofatiske kvalifikationer skal ikke udtrykke apatisk distance. Omvendt mener fx Gavriilyuk, at der deraf følger – nu katafatisk – at Gud er i kontrol over sine egne handlinger, således at hans moralske uangribelighed er intakt.³³ Den negative teologi skal altså sikre grundlaget for en beskrivelse af de attributter, som konstituerer Guds væsen, og det skal ske på en måde, så det ikke konflikter med *opera Dei ad extra*.

Impassibilitas er en logisk følge af *immutabilitas*, for som Weinandy skriver: “It should also be noted that divine impassibility is a logical consequence of divine immutability. God is ontologically unchangeable, then, by definition, he is equally ontologically impassible, for to undergo inner emotional changes of state would render him ontologically mutable.”³⁴

James Dolezal hævder, at *simplicitas* må gøres til det strukturerende princip i beskrivelsen af Gud,³⁵ men selvom det logisk kunne være at foretrække, så medfører det alligevel en manglende smidighed, når forbindelsen mellem immanens og økonomi skal beskrives. Derfor tilslutter jeg mig snarere Weinandy, der vil gøre *immutabilitas* og *impassibilitas* til de strukturerende principper, der om noget sikrer Guds

potentialitet i sit væsen. Han mener, at det med nødvendighed følger fra talen om den evige, selvberoende Gud, jf. *Ibid.*, 120–22.

33. Gavriilyuk, (2004), 51. Fiddes mener, at man kan komme til en tale om Guds mysterium, som ikke går vejen forbi den negative teologi. I stedet vil han tale om den udtømmelige dybde af det, vi har fået åbenbaret. Jeg kan ikke se, at det tvivgende udelukker en anvendelse af apofatisk teologi. Se Paul S. Fiddes, *Participating in God* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 181.

34. Thomas G. Weinandy, (2000), 38, fn.22.

35. Dolezal, (2017), Kindle Location: 887. Dolezal taler om den “grammatik”, vi anvender i talen om Gud. Den grammatik må have *simplicitas* som “nexus”.

guddommelighed over for skaberværket.³⁶ De gør nemlig distinktionen mellem skaber og skabning klar, for som Weinandy skriver: “God is immutable *only* in the sense that he does not undergo the changes that are inherent within the created order, and he is impassible *only* in the sense that he is not subject to or controlled by the appetites of a body and the sinful passions of the heart and mind as are human beings.”³⁷ Begge principper understreger Guds distinkthed, at han er i en klasse for sig og derfor forskellig fra skaberværket. Vi skal vende mere udførligt tilbage til skaber-skabning-distinktionen i et senere afsnit.

De to principper kunne så betyde, at man helt opgiver tanken om emotioner i Gud. Men det ønsker hverken Weinandy eller Gavrilyuk. Sidstnævnte underbygger *impassibilitas* lidt anderledes end Weinandy, nemlig med henvisning til Guds “ukorrumpbarhed” (*incorruptibility*).³⁸ Forskellen er næppe stor, selvom vægtlægningen er lidt anderledes. Gavrilyuks pointe er nemlig, at *impassibilitas* ikke udelukker Guds følelser, men kun at han altid bevarer sin moralske integritet og derfor aldrig overvældes af sine følelser. Guds følelser kan og bliver påvirket af indtryk udefra, men altid kun på en måde, så det svarer til hans indre væsen. Derfor kan Gud både kaldes upåvirkelig og lidenskabelig på en og samme gang, når det kvalificeres præcist.

Immutabilitas har desuden betydning for kristologien, for selvom inkarnationen giver væsentlig information til kvalificeringen af begrebet, så er netop *immutabilitas* med til at understrege, at det faktisk er Gud, der bliver menneske. Uanset hvordan man ender med at formulere forholdet mellem Jesus af Nazareth og Guds evige Logos, så er det ikke tilfredsstillende, hvis vi ender med et *tertium quid*. Allerede Irenæus påpegede som bekendt, at den løsning ikke kan accepteres.³⁹ Hvis Jesus af Nazareth er Gud, og det påstår hovedsporet af den samlede kristne tradition, så medfører det *immutabilitas*. Med Weinandys ord, så bevirker inkarnationen ikke en “compositional union”, men en ny “mode of existence”.⁴⁰ Denne nye eksistensmodus er “enheden af sand Gud og sandt menneske”, som viser, at den lidelse, som Jesus undergår, *ikke* fører tilbage til Faderen – heller ikke via *communicatio idiomatum*, som fx Jürgen Moltmann har foreslået det⁴¹ – for så er

36. Weinandy, (2000), 89–90.

37. Ibid., 78. Mine kursiveringer.

38. Gavrilyuk, (2004), 58.

39. Se *Mod kætterne* 2.1.3. Ligeså Tertullian, jf. Ad.Prax. 27.

40. Weinandy, (2000), 200.

41. Jürgen Moltmann, “The Passibility or Impassibility of God”, *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*, red. Anthony Clarke

inkarnationen egentlig et skinbedrag, et udtryk for “God in a man”. Samtidig ville det også medføre, at Guds lidelse ikke var menneskelig, og så går passibilisternes pointe egentlig tabt.⁴²

Immutabilitas er samtidig vigtig at fastholde, for det drejer sig også om Guds kærlighed til sin skabning. Termen er med til at sikre os, at Gud altid forbliver den samme over for os, og vi har derfor ikke med en lunefuld guddom at gøre, men med en omsorgsfuld far, der står ved sin givende kærlighed. Et skriftsted fra Jakobs Brev citeres ofte i litteraturen om emnet: “Alle gode og fuldkomne gaver kommer ned fra oven, fra lysenes fader, hos hvem der ikke findes forandring eller skiftende skygge.” (Jak 1,17). Her er uforanderligheden netop knyttet sammen med Guds skaberomsorg, hvilket viser os, at det afgørende i læren om *immutabilitas* ikke er at sikre logisk stringens ud i en skolastisk rigiditet, men at vise, hvorfor Guds pagtsslutning med mennesket faktisk kan modtages med tillid.⁴³

Skaber-skabning-distinktionen og deres relation

Når vi forsøger at kvalificere distinktionen mellem skaber og skabning, er det afgørende, at beskrivelsen ikke tvinger os til at udelukke inkarnationens mulighed eller sømmelighed. Hvis Guds transcendens betones på en måde, så inkarnationen enten ikke *kan* lade sig gøre for Gud, eller at Guds transcendens udlægges på en måde, så det ville vække anstød mod hans hellige væsen på en selvudslettende måde, så må vores beskrivelse ændres.

Det er selvindlysende, når man tænker på kirkens forkyndelse og frelseshistoriens centrum og klimaks, hvor kerygmaet, at “Gud rige er kommet nær” (Mark 1,15), ved at “Ordet blev kød og tog bolig iblandt os” (Joh 1,14), og at han “blev lydlig indtil døden, ja, døden på et kors” (Fil 2,7), er *conditio sine qua non* for kristendommen. Hvis skaber-skabning-distinktionen føres til sit ekstrem, hvor Gud ingen mulighed har for at lade sig inkarnere, så umuliggøres evangeliet, og så opløses kristendommen indefra.⁴⁴ Pointen er ikke, at Guds ontologi skal *bestemmes* “fra neden”, men at bestemmelsen af Guds ontologi ikke må ske på en måde, så kristendommens egenart og kerne undermineres. Hvordan lader det sig gøre? Jeg vil her foreslå to kom-

& Andrew Moore (Oxford: Oxford University Press 2014), 108-119 (117).

42. Weinandy, (2000), 204–5.

43. Regin Prenter, *Guds virkelighed: Proslogion oversat og udlagt som en indføring i theologien*. (Fredericia: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi 1982), 148.

44. Gavrilyuk, (2004), 142.

ponenter, nemlig en præcisering af termen *creatio ex nihilo*, som er afgørende for at forstå det asymmetriske forhold, der er mellem os og Gud, og en opdatering af Aquinas' meget omdiskuterede udlægninger af Guds forskellige relationer. Det første berøres kun kortfattet, mens det andet udfoldes mere dybtgående.

Creatio ex nihilo

Distinktionen mellem skaber og skabning har sit ophav i læren om *creatio ex nihilo*. I moderne tid har den terminologi været genstand for en overordentlig kompliceret debat, som jeg ikke skal redegøre for her.⁴⁵ Pointen her skal blot være, at fordi Gud har skabt alt og dermed givet alt dets eksistens, så er der en kvalitativ forskel mellem skaberen og skabningen, som det er afgørende at fastholde. Gud er den eneste, der har livet i sig selv (Joh 5,26), han består ved sig selv og behøver derfor intet andet for at være til. Den pointe får betydning for de fleste emner i teologien, men altså særligt i arbejdet med Guds væsen og attributter. I det følgende skal vi gennem en opdatering af Aquinas' relationsterminologi forsøge at indkredse, hvordan den Gud, der er kvalitativt anderledes end skabningen, alligevel kan komme den nær, sådan som evangeliet forkynder det.

Relatio realis og relatio rationis

Når Gud bestemmes som værende i sin egen klasse ontologisk set, og når hans væsen tillige er uforanderligt, simpelt og evigt, hvordan er en relation til skabningen da mulig? Kan teismen redegøre for mødet mellem Gud og skabning, eller har Paul Tillich ret i sin kritik, når han hævder, at denne gudsforståelse umuliggør mødet?⁴⁶ Ud fra de bibelske beretninger er det evident, at Gud *er* i en levende relation til skabningen. Fra begyndelsen til enden. Gud skaber verden (1 Mos 1), Gud elsker verden (Joh 3,16), og Gud fuldender verden (1 Kor 15,28). Hvordan skal det forbindes?

Mit forsøg vil altså være at tage udgangspunkt i Thomas Aquinas' skelnen mellem forskellige relationstyper. Det kan virke hasarde-ret, for de er lette at misforstå, og er blevet det, fordi terminologien medfører, at Gud ikke har "reelle relationer" til skabningen. Men – igen – hvis man kvalificerer terminologien en anelse mere, kan disse relationstyper vise sig anvendelige til at beskrive den uforanderligt

45. Et overblik, diskussion og et forsvar for en klassisk position gives her: William Lane Craig & James D. Sinclair, "The *Kalam* Cosmological Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, red. William Lane Craig & J.P. Moreland (Oxford: Wiley-Blackwell 2012), 101-201.

46. Paul Tillich, *The Courage to Be* (Glasgow: Collins 1980), 176-79.

passionerede Guds relationer til sine mange skabninger på en tilfredsstillende måde.

Aquinas skelner mellem to typer af relationer, "reelle relationer" (*relatio realis*) og "logiske eller tankemæssige relationer" (*relatio rationis*). De reelle relationer er ægte, fordi de henviser til noget virkeligt i de to, der er forbundet. En far og en søn har en reel relation, fordi de gensidigt konstituerer hinanden som henholdsvis far og søn. De logiske/tankemæssige relationer eksisterer, som termen angiver, kun i tanken. Det er tanken, der konstituerer dem, så der sker ikke en reel forandring i nogen af de to af tanken forbundne.

Hele denne udlægning har fået stor kritik fra mange sider. Centralt står kritikken, at udlægningen betyder, at der ikke blot er én, men to relationer, som faktisk umuliggør et møde mellem dem.⁴⁷ Betegnende for kritikken er Niels Henrik Gregersens prægnante passus: "Det er det samme som at sige, at relationen ikke er gensidig, men har forskelligt indhold, alt efter, om relationen ses ud fra substans A eller substans B. Ikke nok med, at relationerne udadtil så at sige preller af på substansen selv, men det forholder sig også sådan, at to substanser egentlig slet ikke kan mødes med hinanden. Forstås substansen relationsløst, har substanser rent ud sagt et 'goddag mand økseskaft'-forhold til hinanden."⁴⁸ Det er en alvorlig indvending, og vi skal forsøge at imødekomme den ved at undersøge forbindelsen mellem de to relationstyper nærmere.

For at have en "reel relation" må man være på samme ontologiske niveau. Og da skabningen er afhængig af skaberen, men ikke omvendt – Gud konstituerer skabningens væren, men skabningen konstituerer ikke Guds væren qua Guds *aseitas* – kan der ikke være et reelt forhold, men kun en "logisk relation"; som Aquinas skriver: "ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur."⁴⁹ Fra skabningens side er relationen reel, eftersom den modtager sin ontologiske konstitution fra skaberen, men da det ikke gælder omvendt, er Guds relation til

47. Niels Henrik Gregersen, *Gud og universet* (København: G.E.C Gad 1989), 140-142.

48. *Ibid.*, 141.

49. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia.45.3 ad 1. Min oversættelse: "Til det første bør det altså siges, at skabelse, betegnet aktivt, betegner den guddommelige handling, som er hans essens, med et forhold til skabningen. Men i Gud er relationen til skabningen ikke en ægte relation, men er blot ifølge logikken. Men skabningens relation til Gud er en ægte relation, som det blev sagt ovenfor, da det blev behandlet angående de guddommelige navne."

mennesket alene logisk.⁵⁰ Der *er* altså en relation, men den er asymmetrisk. Den er virkelig, men ikke reciprok.⁵¹ Mennesket ville forgå uden skaberen, men skaberen vil ikke blive gjort mindre uden skabningen: “The existence of creation adds nothing to God, and in its absence God would be undiminished.”⁵² Derfor kaldes relationen mellem skaber og skabning for en “blandet relation” (“*mixed relation*”). Det er en relation, som er ægte for den ene part og logisk for den anden part: “Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum.”⁵³ Brian Davies forklarer:

Creatures, he [Aquinas] thinks, are created by God, and the fact that they are created is part and parcel of them being what they are [...] To think of creatures as uncreated would be simply false [...] In this sense, Aquinas reasons, being related to God is a reality in creatures. For Aquinas, the fact that there are creatures makes no difference to God [...] In Aquinas’s view, God is unchangeably himself and he remains this way even though it is true that there are creatures created and sustained by him.⁵⁴

Denne måske lidt overraskende udlægning af relationen mellem skaber og skabning bunder altså i den ontologiske distinktion mellem de to. Og det er en distinktion, som ikke kan overskrides.

Så langt så godt, men har vi endnu sagt noget afgørende for at imødekomme Gregersens præcise kritik? Nej. Men vi kommer et svar nærmere, hvis vi tager tankegangen om “blandede relationer” for pålydende og særligt kvalificerer konsekvensen af det. Da vil det nemlig ikke være nødvendigt at opgive den ontologiske skaber-skabning-distinktion, som de “blandede relationer” hviler på, for at muliggøre et møde mellem Gud og mennesker. For netop fordi Gud er ontologisk distinkt fra skabningen, kan nærværet til skabningen etableres. Det er godt nok et mysterium, hvordan Gud som “den helt Anden” kan være nær, men Thomas Weinandy peger netop på den ontologiske distinktion som årsagen: “To state this mystery more philosophically: While God, in his complete otherness, is ontologically distinct from the created order, and thus from all other beings, yet he is able to bring into existence, be present to, and act within the created order

50. Webster, (2014), 103–5.

51. Det er også Thomas’ udlægning i *De Potentia* VII.10 s.c, jf. Websters udlægning i (2014), 105.

52. Efter Websters udlægning i *ibid.*, 106.

53. *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 7, corpus. Min oversættelse: “Men sommetider er en relation noget virkeligt i en af relationerne, og i den anden er det blot en idé.”

54. Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon 1992), 77.

as one who is ontologically distinct from the created order, and he is able to do so *only* because he is ontologically distinct.”⁵⁵ Gud er som skaber ontologisk distinkt, men han har samtidig åbenbart sig som Israels Gud og den inkarnerede Logos, hvorved han kommer sin skabning helt nær i de pagtsrelationer, han selvforpligtende opretter. Gud er med andre ord til stede i immanensen som transcendent: “For God to be transcendent in the biblical understanding means that he is wholly other than the created order but not apart from the created order. That which makes him divine, and thus wholly other and so transcendent, is that which equally allows him to be active within the created order and so be immanent. There is no opposition between God’s transcendent being and his immanent activity.”⁵⁶ Det ene umuliggør ikke det andet, men det kan kun fastholdes i mysteriet.

Ontologisk og etisk ubevægelighed, relationel foranderlighed

Men ovenstående beskrivelse – hvor Gud kaldes både upåvirkelig og lidenskabelig – behøver en mere systematisk ramme, som skal gives i det følgende. Bruce Ware benytter en nuanceret terminologi til at beskrive det komplekse forhold, der er mellem Guds indre relationsstruktur og Guds relation til skabningen, og som vi her knytter til ved. Han skelner mellem Guds *immutabilitas* henholdsvis ontologisk og etisk betragtet, og Guds *mutabilitas* relationelt betragtet. I det følgende gennemgås punkterne hver for sig, fordi det også er med til at fastholde den interne systematik, som ligger i begreberne.

Ontologisk uforanderlighed

I sit væsen, i sin immanente trinitet, er Guds uforanderlig. Han er et perfekt væsen, og hans værdi kan ikke forøges, og hans kvaliteter kan ikke forbedres af noget udefra. Derfor er Gud altid den samme, for kunne man lægge noget til hans væsen, var han ikke perfekt, og kunne noget tages fra ham, ville han ophøre med at være perfekt. Begge dele medfører, at Gud må være ontologisk uforanderlig: “Thus in affirming God’s ontological immutability the true and living God is attributed with the changelessness of his own independent existen-

55. Weinandy, 2000, 53. Min kursivering.

56. Ibid., 56. Ontologisk set har transcendenten forrang for immanensen, når Guds relation til skabningen skal beskrives. Det ses i den samlede bibelske historie ved, at Gud er, før han skaber verden og etablerer sin relation til skabningen. Fænomenologisk set har immanensen dog forrang for transcendenten, fordi vi alene kender Gud som den åbenbarede Gud (*deus relevatus*).

ce, essence and attributes, which qualities of being have ever been his alone and to which no further quality or value can possibly be added.”⁵⁷ Mange teologer har skudt på denne opfattelse af perfektion, fordi de mener, at foranderlighed i relationer er mere perfekt end uforanderlighed.⁵⁸ Selvom tankegangen har noget for sig, opnår vi en mere tilfredsstillende beskrivelse af perfektion, hvis vi på en klar måde anvender analogt sprog. For Guds relationer – både *in se* og *ad extra* – adskiller sig fra vore relationer med hinanden og til Gud, *uden* at de bliver mindre genuine eller autentiske af den grund. Den ontologiske uforanderlighed sikrer nemlig, at ethvert menneske på ethvert tidspunkt i historien møder den samme Gud som alle andre.

Etisk uforanderlighed

Afledt af Guds ontologiske *immutabilitas* er så hans etiske ditto. Ifølge Ware er der tre forhold, der gensidigt nødvendiggør den etiske uforanderlighed: (a) Guds ontologiske uforanderlighed, (b) at der eksisterer en temporal og kontingent verden, (c) Guds frie beslutning til at forpligte sig på en relation til skabningen, som ikke modsiger hans indre væsen.⁵⁹ Umiddelbart kunne (b) antyde, at Gud frivilligt kunne underlægge sig skabningens kontingens for at indgå i genuine relationer til fx mennesker, men det umuliggør (c), da det her understreges, at nok forpligter Gud sig på en relation til skaberværket, fx i form af pagter og løfter, men ikke på en måde, så det underminerer hans ontologiske uforanderlighed (a): “God’s ethical immutability, then, is the expression in time of God’s eternal intrinsic nature both of the ways in which he freely chooses to pledge himself and of his utter reliability and faithfulness in accomplishing all he has promised.”⁶⁰ Det betyder også, at det ikke er tilstrækkelig adækvat at sige, at Guds *immutabilitas alene* angår fx hans løfter. De er uforanderlige, men kun fordi de begrundes og stadfæstes i Guds ontologiske uforanderlighed.⁶¹ Der står altid et væsen bag et løfte, og skal dette løfte gælde med uformindsket styrke og integritet, så kræver det, at det væsen, som udsiger løftet, ikke forandrer sig.⁶²

57. Bruce A. Ware, “An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 29/4 (December 1986), 431-446 (436).

58. Fx Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford: Clarendon Press 1992), 51.

59. Ware, (1986), 436.

60. *Ibid.*, 436.

61. *Ibid.*, 437.

62. Her henviser mange til Mal 3,6, som netop forbinder Guds uforanderlighed med relationen til Israel (“Jakobs sønner”).

Relationel foranderlighed

Selv den mest overfladiske læsning af de bibelske tekster kan hurtigt konstatere, at Gud ikke fremstilles som en relationsløs karakter. Efter skabelsen af mennesket er Gud aktivt engageret i at skabe, fastholde og udvikle en relation til det enkelte menneske, til Israel, ja, til hele verden. Ved første øjekast underminerer det vel al tale om uforanderlighed i Gud, men det bemærkelsesværdige er, at Guds relationelle foranderlighed aldrig kobles sammen med en ontologisk eller etisk foranderlighed i Guds væsen. Derfor er det muligvis den bedste vej at gå at sige, at "God's nature is unchangeable, but His relations are not,"⁶³ eller som Ware skriver: "That God changes in his relationship with others is abundantly clear from Scripture, and therefore this relational mutability of God is upheld while at the same time it is denied that such relational changes in any way threaten or endanger the immutability of his intrinsic nature or freely spoken word."⁶⁴

Når Gud er i relation til sin kontingente og foranderlige skabning, må hans uforanderlige væsen og moral ifølge Ware komme til udtryk på en måde, der svarer til menneskets moralske situation. Derved underlægges Gud ikke forandringens vilkår, men han må meddele sig på en måde, så mennesket kan modtage og respondere på det.⁶⁵ Ware giver det eksempel, at når mennesket antaster Guds moralske standarder, så må Gud give en respons ud fra sin moralske uforanderlighed, der svarer til overskridelsen. Han kalder det "holy mutability".⁶⁶ Eksemplet er klart nok, men jeg tror, vi vinder ved at brede det mere ud. Jeg vil derfor afslutte diskussionen med at udfolde tanken om, at Gud har forskellige passionsmodi. De er ikke altid de samme, men de er heller ikke udtryk for forandring i Gud. Han er nemlig uforanderligt passioneret.

Konklusion. Guds passionsmodus: uforanderligt passioneret

Artiklens *telos* har været at svare på spørgsmålet om, hvordan vi kan tale om Guds uforanderlighed i dag ved at fremsætte ideen om Gud som "uforanderligt passioneret". Gud er ontologisk distinkt fra skab-

63. Olsen, (2009), 261. Samme konklusion giver Ware i sit korte summa: "Though God changes in his relations to his creatures, God remains precisely who he ever was, is and shall be." Ware, (1986), 440

64. Ibid., 439.

65. Det er en pointe, som både Isaac Dorner og Karl Barth også fremskriver i nogle af deres vigtige tekster om dette emne. For reference se: Ibid., 440, fn. 22.

66. Ibid., 440.

ningen, og hans væsens karakter gør, at han aldrig forandres. Kunne noget lægges til, var han endnu ikke Gud, kunne noget trækkes fra, ville han ophøre med at være Gud. Men denne ontologisk distinkte Gud er også sit skaberværk helt nær. Han er nær som den livgivende skaber, der opretholder alt liv ved sin magt. Og han er den relationelle Gud, som indgår pagter og samfund med mennesket. I disse relationer er Gud passioneret til stede.

De to aspekter – den ontologiske uforanderlighed og den relationelle passion – skal forenes, så de begge fastholdes i hver deres fulde ret. Der er ikke noget "tilsyneladende" over Guds relationer. Nej, han er helt nær i immanensen som transcendent. Gud er uforanderligt passioneret på sin egen inderside, i den immanente trinitet, og denne uforanderlige passion lader han momentant slå ud i sin relation til mennesket, alt efter hvordan denne relation så udvikler sig. Det er altid hele Gud, vi møder, for alt, hvad der er i Gud, er hele Gud (jf. *simplicitas*). Men alligevel er det ikke den samme *passionsmodus*, som Gud møder os med hele tiden, for han lader sin uforanderlige passion påvirke og informere af den dynamiske relation, han har til skabningen. Gud råder så at sige over et bredt arsenal af *passionsmodi*, som i Bibelen er gengivet med termer som kærlighed, hellighed, langmodighed, lidenskabelighed, glæde og mange andre. Disse *passionsmodi* er altid fuldt realiseret på Guds inderside, men adresserer altså mennesket forskelligt, alt efter hvordan relationen mellem den enkelte skabning og skaberen øjeblikkeligt er.

Den dynamiske relation virker ikke tilbage på den immanente Gud, så der sker ontologisk forandring, for Gud overrumpler ikke af sin relation til skabningen, men har kontrol over, hvilke *passionsmodi* der sættes i spil. Som en musiker, der kan vælge en tone på et strengeinstrument, så det passer ind i orkestrets harmoni, sådan lader Gud sin uforanderlige passion slå ud, så den hele tiden er i samklang med den relation, som skabningen har med sin skaber. Det er således en reel forandring, der sker i Gud, selvom det skal kvalificeres sådan, at forandringen er et udtryk for den *emotionelle konstans*,⁶⁷ som hans væsen er. Den uforanderlige Gud er uforanderlig på sin egen inderside, men i sine relationer er han passioneret til stede som en emotionel konstans, der således sikrer, at vi både møder en levende Gud og en Gud, der er til at stole på, og som vi kan have tillid til.

67. Jeg skylder Niels Henrik Gregersen tak for dette udtryk.