

GUDSÅPENBARING OG VIRKELIGHETSFORSTÅELSE

Kristen åpenbaringsteologi i dag



Professor, dr.theol. Knut Alfsvåg

Resumé: Oppgaven for kristen teologi er å fortolke og presisere egenarten i den bibelske åpenbaring under ivaretagelse av dens ambisjon om å representere universell sannhet. Det gjøres gjennom en utfoldelse av inkarnasjonsdogmet forstått som manifestering av guddommelighet innen rammen av det skapte på en måte som overgår menneskets mulighet for rasjonell forståelse. Denne artikkelen er en undersøkelse av den historiske bakgrunn for og aktuelle anvendelse av dette standpunkt.

1. Problemstillingens bakgrunn og aktualitet

Kristen teologi kan i prinsippet tilrettelegges på én av to måter. En kan forstå den kristne guds- og åpenbaringsforståelse som en hypotese som skal testes, eller som et utkast til virkelighetsforståelse som skal utfoldes og presiseres. Det første alternativet forutsetter imidlertid at kriteriene for testbarhet etableres uavhengig av gudstroen; en arbeider da altså i realiteten ut fra alternative forutsetninger som mer grunnleggende enn de som etableres som implikasjoner av åpenbaringen. Av grunner som jeg skal komme tilbake til, anser jeg det som selvmotsigende. Det er derfor mer nærliggende å se kristen teologi som arbeid for å fortolke og presisere egenarten i den kristne guds- og åpenbaringsforståelse, slik at det særpregede ved den kristne tro og det kristne budskap blir tydelig både i et historisk og et aktuelt perspektiv. I dette ligger en ambisjon om også å ivareta den partikulære åpenbaringens pretensjon av å formidle universelt sann virkelighetsforståelse. Det kan bare gjøre gjennom en kritisk dialog med alternative kriterier for hva

som er sant. På den måten kan kristen teologi også forsvare sin plass innenfor en akademisk kontekst.

Teologi forstått som utfoldelse av den kristne åpenbarings sannhetspretensjon og virkelighetsforståelse har en historie som er like lang som kirkens. Kjennskap til problemstillingens historie er derfor viktig. Denne historien begynner i Bibelen, og derfor begynner også min framstilling der. Deretter skal jeg se nærmere på tre historiske epoker, nemlig oldkirken, reformasjonstiden og moderniteten; de to første fordi de bærende elementer i en kristen åpenbaringsforståelse da gjenomtenkes og aktualiseres, den siste fordi den utgjør den historiske kontekst for vårt arbeid med denne problemstillingen i dag.

2. Kristen tro som kontingent og universell

Forholdet mellom troens historisk betingede og universelt gyldige aspekter tematiseres allerede i Det gamle testamente. Innenfor rammen av Israels historie er det riktignok det kontingente og partikulære som dominerer; der er problemstillingen primært hvordan en skal ivareta og leve opp til den gudsåpenbaring en har møtt gjennom dette éne folkets historie og dets lov. Men så snart de historiske omstendigheter tvinger de bibelske forfattere ut av den rammen, møter vi spørsmålet om hvordan Israels Gud forholder seg til de andre folkenes guder (Jes 36,18; 37,12; 44,8; Salme 18,32; 96,5).

Det nye testamente viser omtrent det samme bilde; det kristne evangelium forkynnes der vanligvis innen en ramme som tar den jødiske skapertro og den jødiske virkelighetsforståelse for gitt. Spørsmålet er da om Jesus er den Messias en må forvente ut fra de løftene som er gitt til Israels folk. Men også der tvinges en til å reflektere over denne virkelighetsforståelsens universelle relevans og holdbarhet så snart en beveger seg ut av den jødiske konteksten. Det tydeligste eksempelet på det har vi i den talen Paulus holdt i den hellenistiske verdens intellektuelle sentrum, nemlig på Areopagos-høyden i Aten (Apg 17,22-31), hvor han framstiller den kristne gudstro slik den er presisert gjennom Jesu liv, død og opstandelse som svaret på den gudslengsel som han finner er manifestert gjennom atenernes tilbedelse av en ukjent Gud.

De første kristne tenkere la også denne dobbelte forpliktelse til grunn for sin tenkning, men ettersom de på en helt annen måte tar skrittet ut i den hedenske, polyteistiske omverden, får forsvaret for den kristne tros universalitetspretensjon større vekt hos dem. I dette arbeidet bygget de videre på den forbindelse Paulus på Areopagos hadde etablert mellom den kristne gudstro og den hellenistiske tenknings tilnærming til Gud som ukjent. Ifølge kirkefedrene kunne også hedensk tenkning på sitt beste nå fram til en forståelse av verdens guddommelige opphav, men ettersom disse tenkere ikke kjente den bibelske frelseshistorie, kunne de bare ivareta denne innsikt på en sakssvarende måte gjennom tanken om Guds uerkjennbarhet. Nyplatonismen, som av filosofiske grunner la uerkjennbarhetsproblemet til grunn for sin tenkning, ble derfor den viktigste intellektuelle samtalepartner for den tidlige kristne kirke (Alfsvåg 2010, 33-50; Tyson 2014, 90-124).

Dette fikk avgjørende betydning for presiseringen av den kristne inkarnasjons- og treenighetslære. Da kappadokierne på 300-tallet avviste arianismens krav om en gudslære bestemt på rasjonalitetens premisser, var det med henvisning til at det både av bibelske og filosofiske grunner er uholdbart å stille et krav om forståelighet forankret i *menneskets* rasjonalitet som kriterium for *Guds*-erkjennelsen (Alfsvåg 2010, 41-43). Inkarnasjonstanken må derfor utlegges som en bekreftelse av Guds annerledeshet; nettopp ved å tre fram som samtidig skapt og uskapt opphever ikke Gud uerkjennbarhetsmysteriet gjennom sin åpenbaring av seg selv. Han presiserer det, slik at mysteriet fra nå av bare ivaretas på adekvat vis gjennom inkarnasjons- og treenighetslæren.

Denne forståelse av den kristne tenknings vesen og oppgave er det som bærer den oldkirkelige bekjennelsesdannelsen slik vi finner den i Nikenum og i Chalcedons tonaturkristologi. Nikenum, som primært er opptatt av forholdet mellom Faderen og Sønnen, avstår fra å definere denne relasjonen, og uttrykker den i stedet gjennom metaforer (lys av lys; født, ikke skapt) fortolket ved hjelp av *homoousios*-begrepet.¹ Chalcedon, som primært er opptatt av forholdet mellom Kristi to naturer, fastholder uerkjennbarhetstanken ved å insistere på at det eneste en kan si om forholdet mellom naturene er hvordan dette forholdet ikke skal forstås; det er »uten sammenblanding og uten adskillelse« (Schaff 1977, bind 2, 62-63).

De klassiske kristne bekjennelsestekster er altså basert på tanken om at Gud, opphavet til alt som fins, befinner seg utenfor det en meningsfylt kan si noe definitivt om på grunnlag av menneskets rasjonalitet. Også verden, som har sitt opphav i Gud, må derfor prinsipielt forstås som mysterium. Skal menneskelig tenkning om Gud og verden i det hele tatt gi mening, må den derfor etableres på grunnlag av en guddommelig selvåpenbaring utlagt på en måte som ikke opphever, men presiserer den guddommelige uerkjennbarhet. Det uoverstigelige skille mellom Skaper og skaperverk kan på disse premisser bare fastholdes om det også gjøres gjeldende som epistemologisk orienteringspunkt, noe som innebærer at også den guddommelige åpenbaring utlegges på en slik måte at den ikke reduserer Gud til et element i eller aspekt ved det skapte. En må altså samtidig fastholde både universalitetens uerkjennbarhet og den inkarnatoriske partikularitetens definitivitet, og det kan en bare gjøre på en konsistent måte om en forstår dette som prinsipper som gjensidig betinger og begrunner hverandre. En rasjonelt entydig virkelighetsforståelse oppfattes på disse premisser som utilbørlig antroposentrisk; det er bare gjennom tanken om den uerkjennbares historiske åpenbaring at Guds annerledeshet kan ivaretas. På denne måten blir kontingens- eller partikularitetsaspektet og universalitetsaspektet stående som to sider av samme sak; i lys av den nytestamentlige frelseshistorie er det bare inkarnasjons- og treenighetsdogmet som ivaretar det uerkjennbarhetsprinsipp som forener tanken om en reell guddommelig åpenbaring med den uoverstigelige avstand mellom Skaper og skaperverk.

Å fastholde denne sammenheng mellom det universelle og det partikulære eller det udefinerbare og det definerte har imidlertid vist seg å ikke være noen enkel

oppgave. Den europeiske tenknings historie kjennetegnes derfor av ulike forsøk på å gjøre henholdsvis det universelt uerkjennbare og det partikulært definerbare alene gjeldende som erkjennelsesteoretiske orienteringspunkter. Det første alternativet fører til skeptisk relativisme; det andre til en oppfatning av verdens-immanent rasjonalitet som tilstrekkelig for en adekvat virkelighetsforståelse (Tyson 2014, 45). En slik tilnærming ble først forsøkt utformet i senmiddelalderen (Tyson 2014, 60-75); reformasjonen er en reaksjon på dette og må derfor forstås som et forsøk på å gjenvinne bekvinnelsenes forening av det universelle og det partikulære i forhold til denne utfordringen.² Moderniteten representerer imidlertid definerbarhets-perspektivets endelige seier; teologi har derfor under moderniteten vaklet mellom spørsmålet om den skulle prøve å finne seg til rette under endrede forutsetninger eller avvise dem som uholdbare.

3. Den uerkjennbares nærvær

Alternativet til nyplatonismen som den kristne tenknings filosofiske samtalepartner kommer med introduksjonen av Aristoteles for den vesteuropeiske tenkning. Nå er Aristoteles ikke ukjent med uerkjennbarhetsfenomenet; han vet godt at tenkningens mest fundamentale prinsipper er ubegrunnbare og kan slik godt integreres i en overveiende nyplatonsk modell (Yannaras 2005, 61). Det har gresk tenkning alltid gjort, og det prøvde også Thomas Aquinas. Samtidig er Aristoteles utvilsomt primært opptatt av det erfarbare, definerbare og klassifiserbare; det er derfor utvilsomt elementer i hans tenkning som peker i en annen retning.³ Og med Duns Scotus og William Ockham ble det disse aspekter ved Aristoteles som slo gjennom som grunnleggende for virkelighetsforståelsen; hos disse tenkerne dominerer det definerbare på bekostning av det mysteriøse og uforståelige også i teologisk sammenheng. Uerkjennbarhetslærens jakt på alternative språklige strategier avvises derfor av disse tenkere som filosofisk og teologi irrelevant (Alfsvåg 2010, 109-114).

Et oppgjør med denne tilnærmingen foreligger allerede i det 15. århundre i form av Nikolas Cusanus' tenkning (Alfsvåg 2010, 126-146). Dens historisk og saklig sett viktigste motstander er imidlertid Martin Luther, som fant sin vei som selvstendig tenker gjennom et oppgjør med den tidlige form for modernitet han møtte både som filosofi- og teologistudent. I de filosofiske tesene i *Heidelberg-disputasen*⁴ (1518) foretar Luther et grunnleggende oppgjør med tanken om Aristoteles som teologiens filosofiske dialogpartner (Dieter 2001). Til det formål er han uegnet, hevder Luther, fordi Aristoteles, i det minste slik han ble fortolket i skolastikken, foretar en vilkårlig og filosofisk uholdbar innsnevring av virkeligheten til definerbare og tenkbare. Det filosofisk adekvate og derfor teologisk interessante alternativ finner Luther i Platons uendelighets- og uerkjennbarhetslære; vi kan bare forholde oss adekvat til Gud om vi alt i utgangspunktet aksepterer at han i kraft av sin uendelighet sprenger alle våre erkjennelses-kategorier og derfor framstår for oss både som ukjent og som fundamentet for alt som er.⁵

I *Heidelberg-disputasen* knytter altså Luther, som kirkefedrene, teologien til nyplatonismens uerkjennbarhetstenkning og ser alle alternativer som forsøk på begrense gudserkjennelsen av de rammer som er gitt med menneskets iboende rasjonalitet. Dette åpner for Luther muligheten for en radikalt åpenbaringsforankret teologi som evner å integrere det aspekt ved den bibelske gudslære at Gud, når han vil åpenbare seg for oss, alltid samtidig skjuler seg under sin motsetning; han frelser gjennom lidelse og fører til liv gjennom død. I Heidelberg-disputasen er dette fremdeles primært negativt forstått som kritikk av alle former for teologi som finner Gud i forlengelsen av det menneskelig sett utmerkede; i senere tekster, som i *Om et kristenmenneskes frihet* (1521),⁶ får dette en positiv korrespondanse i tanken om den troendes forening med Kristus som realiseringen av at et liv som manifesterer guddommelig kjærlighet.

Den nyplatoniske negativitet korresponderer altså, hos Luther som hos kirkefedrene, med en kristologi som understreker realiteten av det guddommelige nærvær i, med og under det menneskelige. Men Luther forlenger perspektivene fra den oldkirkelige modellen på to punkter; han utvider dens soteriologiske relevans ved å forstå også den kristne tro og det kristne liv i analogi med Chalkedons lære om naturenes reelle, men ubegripelige fellesskap (Steiger 2000), samtidig som han tydeligere enn kirkefedrene knytter formidlingen av det guddommelige nærvær til åpenbaringsordet forstått som aktualisering av det guddommelige skaperord:⁷ Nå er Gud her og skaper liv av døde gjennom evangeliet om Jesus som manifesteres som mottagernes tro og etterfølgelse i kjærlighet.

Hele Luthers forfatterskap er et forsøk på å fastholde denne forening av en radikalt åpen uerkjennbarhet og en kristologisk forankret definitivitet mot alternative modeller. Dette impliserer en virkelighetsforståelse som skaper og opprettholdes gjennom menneskets blikk for verden som transparent for guddommelighet. Luther er derfor grunnleggende avvisende til en forståelse av språklige utsagns mening som uttømt i og med dets referanse til immanent virkelighet. Etter Luthers oppfatning tenker den aristoteliske skolastikk i stor grad slik, mens den kristne tro, forankret som den er i inkarnasjonsfortellingens formidling av det som transcenderer det skapte i, med og under rent menneskelig virkelighet, kan aldri slå seg til ro med en slik tilnærming. Dette er et hovedpoeng i Luthers *Antilatimus* (1521)⁸ og utfoldes ytterligere i *Ordet ble menneske* (1539),⁹ hvor Luther hevder at det som er sant i (aristotelisk-skolastisk) filosofi ikke er sant i kristen teologi, og omvendt. Det er nettopp denne tendens til å anse ordenes betydning som uttømt med den rent immanente referanse Luther her er ute etter å kritisere.

Avgjørende for den videre teologishistoriske utvikling ble det at ingen av de andre reformatorene eller av de senere toneangivende lutherske teologer gjorde noe forsøk på å tilegne seg Luthers integrering av den nyplatoniske uerkjennbarhet-smystikk i sin tenkning. Allerede hos Calvin svekkes uerkjennbarhetstanken og erstattes med en ambisjon om å forstå menneskets gudsrelasjon, som da enten må oppfattes som en manifestering av Guds evige utvelgelse (klassisk calvinisme) eller som det frie menneskets tilslutning til eller avvisning av Guds frelsestilbud

(arminianisme; avvist av Luther i form av hans kritikk av Erasmus).¹⁰ Uerkjennbarhetstanken forsvinner også i den lutherske ortodoksi. Det leder også her til et krav om intellektuell entydighet som også her fører til en form for synergisme. I ortodoksien er den riktignok begrenset til helliggjørelses-læren; i pietismen oppfattes imidlertid også frellestilegnelsen som emosjonelt erfarbar og dermed som entydig realiserbar innen rammen av det skapte (Aalen 1966, 136; Haga 2013). Det gjør ikke at troen på at vi frelses av Guds nåde blir borte; pietismen er ikke pelagiansk. Men forståelsen av at Guds nåde manifesteres som inkarnatorisk sakramentalitet er ikke lenger levende; i stedet knyttes nådens nærvær, som i all karismatisk spiritualitet, til opplevelsen av nåde-erfaringenes entydighet manifestert som frelsesvisshet, kallsopplevelse og et liv fritt for »verdslighet«.

Protestantisk teologi møter altså opplysningstidens modernitet med det handikap at den har gitt fra seg sitt viktigste våpen allerede før striden har begynt. Nyere protestantisk teologihistorie er derfor i stor grad en historie om teologi på modernitetens premisser. På den måten er det imidlertid vanskelig å opprettholde tanken om en konsistent åpenbaringsteologi.

4. Entydighet som erkjennelsesteoretisk fundament

Som påvist allerede av Platon og fastholdt blant annet av Luther, er tanken om en erfaringsimmanent rasjonalitet som grunnlag for holdbare påstander ikke mulig å opprettholde på en konsistent måte; all erkjennelse foregår innen rammen av en helhet som er en forutsetning for ethvert forsøk på å begrunne noe som helst. Helheten kan derfor selv aldri begrunnes, bare presiseres.

Moderniteten er filosofisk sett å forstå som et forsøk på å fri seg fra denne tankeløvmessighet ved å formulere entydige utsagn om virkeligheten på grunnlag av tenkning og/eller erfaring alene.¹¹ Broen fra begrep (essens) til virkelighet (eksistens) kan imidlertid selv ikke forankres hverken i rasjonalitet eller erfaring; den må forankres i noe som står over begge, altså i Gud eller en gudserstatning. Skal gudsbegrepet garantere for tenkningens evne til å gripe virkeligheten må det imidlertid også kunne gjennomtenke Guds egen virkelighet. Dette er da også det sentrale poeng i Descartes' ontologiske gudsbevis (Hyman 2010, 26). Gud oppfattes her som både tenkbar og logisk nødvendig, og gudsbegrepet funderer slik som tilstrekkelig som begrunnelse for tenkningens adekvans; den som kan tenke Gud, kan også tenke alt annet. På dette punkt får Descartes følge av Hegel, hvis filosofi bygger på en teologisk begrunnet forståelse av at mennesket kan gripe det essensielle i historiens utvikling (Hyman 2010, 38-40). Gudstro på modernitetens premisser er altså ikke lenger som i klassisk kristen tenkning forstått som utleggelse av virkelighetens uerkjennbarhet, men skal sikre erkjennelsens entydighet.

Spørsmålet er om dette prosjektet er gjennomførbart med den entydighet det selv forutsetter.¹² Én ting er at dets teologiske forankring er blitt kritisert som inkonsistent, enten fordi det forutsetter det som skal bevises, nemlig broen fra tanke til virkelighet (dette er Kants kritiske poeng), eller fordi det i realiteten tar Gud til inntekt for menneskets egen religiøsitet og derfor fungerer under-

trykkende (hevdes av Feuerbach og Nietzsche, og på litt andre premisser, også av Marx og Freud). Det avgjørende spørsmål ut fra modernitetens egne forutsetninger er imidlertid om denne kritikken av modernitetens teologi innebærer at Descartes' (og Hegels) ambisjoner om entydighet må oppgis og erstattes av en tanke om forventet sannsynlighet, slik det ble hevdet av Hume. Den allment aksepterte løsning blir i stor grad den som målbæres av Kant, som redder entydighetskrevet ved å forankre det i rasjonalitetens universalitet (Hyman 2010, 34-35). Det innebærer at han oppgir å bygge bro til reell virkelighet; en bro med ett feste er ingen bro. Likevel mener han at han kan operere med entydighet som krav til alle relevante utsagn både når det gjelder virkelighetsforståelse og moralfilosofi.

I sin kritikk av Descartes' og Hegels rasjonalisme vender altså både Hume, Kant og Nietzsche tilbake til uerkjennbarhetstanken, men uten å akseptere den førmoderne fortolkning, som hevder at den bare kan utlegges adekvat innen rammen av en gudstro. Konsekvensen er at entydighetsdogmet forblir modernitetens viktigste kjennetegn til tross for det åpenbart uholdbare i forsøkene på å begrunne det filosofisk. En viktig grunn er at det moderne vitenskapelige gjennombrudd tilsynelatende bekrefter entydighetsdogmets fruktbarhet. Dets pragmatiske nytteverdi er slik sett ubestridelig, og det har dermed overlevd på tross av de selvmodsigelser det forutsetter, og som flere av modernitetens klassiske tenkere var fullt klar over.

Postmoderniteten innebærer at denne filosofiske kritikk av entydighetsdogmet endelig har slått gjennom slik at det er blitt klart at modernitetens erkjennelsesteori bygger på sandgrunn. Både vitenskapsteori (Kuhn) og hermeneutikk (Gadamer) har gjenreist forståelsen av helhetens betydning; tanken om den i seg selv entydige observasjon er derfor forlatt. Dermed faller også Kants tanke om rasjonalitetens universalitet; menneskets fornuft er like betinget og kontekstavhengig som alt annet.¹³ All tenkning foregår altså på grunnlag av sannhetskriterier som er kontekstuellet betingede. Troen på det vitenskapelige framskrittets entydighet har også vist seg umulig å fastholde; i det 21. århundre kjenner vi på adskillig større slektskap med trollmannens læregutt som har utløst krefter han ikke vet hvordan han skal kontrollere.

Vi lever altså i en tid hvor virkelighetens gjenstridige uforståelighet har innhentet oss; det var ikke så enkelt og entydig som modernitetens apostler forkynte. Også spørsmålet etter gudserkjennelsens betydning og filosofiske forankring er dermed igjen på dagsorden på en måte som innebærer at hverken Descartes' rasjonalisme eller Feuerbachs og Marx' antroposentrisme i dag uten videre framstår som naturlige tilnærminger (Svenungsson 2004). Heller ikke på dette punktet var virkeligheten så enkel som modernitetens profeter ville ha oss til å tro. Hva som skal settes i stedet for modernitetens entydighetsdogme og framskrittstro er imidlertid ikke noe enkelt spørsmål; her spriker svarene fra panteistisk alternativ-religiøsitet til en bastant fastholdelse av modernitetens gudskritikk som av og til kler seg i postmodernitetens gevanter.¹⁴ Og spørsmålet kompliseres ytterligere av at protestantisk teologi under moderniteten i så stor grad arbeidet ut fra dens

forutsetninger, slik at når disse forutsetninger faller, så faller mye av den protestantiske teologi sammen med den.¹⁵ Kristen tenkning der kontinuiteten tilbake til det førmoderne er ivaretatt på en måte som integrerer vår tids erkjennelser er dermed ikke noe som uten videre foreligger, den må etableres. Hvordan kan vi gjøre det?

5. Kristen åpenbaringsteologi i dag

Utgangspunktet for kristen tenkning er og må være inkarnasjonen. Fortellingen om at Gud har åpenbart seg ved å bli et menneske er kjerne og sentrum i den kristne tro. Alt som kristen teologi har å si, må derfor forankres i og forstås som utleggelse av og refleksjon over denne fortellingen (Alfsvåg 2006b).

Inkarnasjonstankens forutsetning er at den absolutte forskjell mellom Gud og menneske, eller mellom Skaper og skaperverk fastholdes som uoverstigelig. Tanken om guddommeliggjøring, som både er bibelsk (2 Pet 1,4) og ortodoks, innebærer derfor ikke at mennesket heves opp til Guds nivå; det er gnostisismens gudsforestilling. Men den etablerer den realitet at skillet likevel er gjennombrutt – fra Guds side og i Gud selv,¹⁶ slik at mennesket inkluderes i det guddommelige fellesskap (Joh 17,21). I inkarnasjonstanken ligger derfor forestillingen om at menneskets ved benådning gis delaktighet i guddommelighet; Gud gjør seg selv nærværende og inkluderer oss i sin virkelighet (jfr. 1 Joh 4,10).

Fortellingen om inkarnasjonen innebærer derfor at menneskets gudsrelasjon ikke kan settes spekulativt; den absolutte forskjell mellom Gud og menneske innebærer at mennesket ikke kan tenke seg fram til Gud.¹⁷ Enhver reell gudsrelasjon må derfor knyttes til en fortelling om faktisk virkelighet, altså en fortelling om Guds nærvær innen rammen av det skapte. I denne forstand er kristen tenkning anti-spekulativ; den er forankret i empiri og faktisk virkelighet, nemlig i fortellingen om det som skjedde, og sikter mot etableringen av ny virkelighet, nemlig etterfølgelse i kraft av delaktighet i guddommelighet som reell mulighet for ethvert menneske.

Men er ikke dette å forutsette det som skulle bevises? Er det i vår kritiske, sekulære og (post-)moderne tid mulig å ta Guds virkelighet for gitt? Bør ikke kristen tenkning begynne mer forutsetningsløst, drøfte mulighetene for å tenke, eventuelt også bevise Guds eksistens, og så gå videre derfra?

Forsøket på å (mot-)bevise Guds eksistens, som selv er skapt av moderniteten og ut fra dens forutsetninger,¹⁸ har imidlertid som orienteringspunkt for tenkningen grunnleggende svakheter. Guds eksistens forstått som konklusjon på en argumentasjonsrekke må nødvendigvis forstås som avledet av andre, mer grunnleggende trekk ved virkeligheten, og kan dermed vanskelig tenkes som opphav og utgangspunkt for alt som fins. Det som kan bevises (eller motbevises) ved tankens hjelp vil altså aldri være den Gud kristen tro er rettet mot.¹⁹ Dessuten binder gudsbevis-tradisjonen seg slik til en forestilling om gudstroens rasjonalitet, og må i all samtale med filosofi med et annet utgangspunkt forplikte seg til å levere bevis for at denne alternative tenkning tar feil.²⁰ Den førmoderne teologiens nypla-

tonsk inspirerte forståelse av virkelighetens grunnleggende uerkjennbarhet som et ikke-reduserbart fenomen som fortolkes som uttrykk for Guds uforståelighet, er da gått tapt. Denne førmoderne tilnærming er imidlertid av flere grunner å foretrekke; den ivaretar bedre Skaperens annerledeshet ved å avvise tanken om gudserkjennelse på skapthetens premisser, og åpner for en dialog med filosofien der teologien ikke tar mål av seg til å påvise dens irrasjonalitet med mindre den selv prøver å bevise mer enn det som ut fra dens forutsetninger kan bevises.

Men om Guds virkelighet ikke kan bevises, ville det ikke da være mer konsekvent å bli stående ved uerkjennbarheten? Blir ikke all åpenbaringsforankret dogmatikk da å forstå som selvmotsigende ved at den hevder en lære om det uforståelige? Jo, dersom en åpenbaringsforankret dogmatikk hevder å ha lagt uerkjennbarhetsproblemet bak seg og opererer med en gudslære som oppfattes som rasjonelt entydig, blir den selvmotsigende, og både luthersk og reformert ortodoksi må kunne sies å bevege seg nokså langt i denne retning.²¹ De klassiske kristne bekjennelser tenker imidlertid ikke slik; de oppfatter ikke åpenbaringen som uerkjennbarhetsproblemetets løsning, men som dets presisering. Hvordan Gud kan tre fram for oss innen skapthetens rammer uten at hans evighet og uforanderlighet dermed oppheves, overgår menneskets fatteevne; likevel er det slik den nytestamentlige inkarnasjonshistorie og de oldkirkelige bekjennelser framstiller dette (Behr 2006).

Gjennom inkarnasjonen kvalifiseres det skapte som stedet for Guds nærvær. Verden er dermed å forstå som sakrament, altså som et sted hvor Gud viser seg for oss som giveren av alle livets gode gaver.²² Inkarnasjonstanken innebærer altså både en kritikk av alle former for sekularisme, det vil si en forståelse av verden som benekter at den er transparent for transcendent,²³ og er samtidig en bekræftelse av skapthetens iboende verdi på dens egne premisser. Det gir rom for en fri utforskning av det skapte i kraft av menneskets rasjonalitet, som slik har evne både til å forstå hvordan naturen er organisert og hvordan mennesker bør organisere sine samfunn. Den inkarnasjonsbaserte forståelsen av verdens sakramentalitet skal altså ikke brukes som premiss for å overstyre utviklingen av det vitenskapelige eller det politiske på deres egne premisser. Rammen om forståelsen både av det politiske og det vitenskapelige må imidlertid forbli teologisk, ellers vil disse arenaer for menneskelig selvutfoldelse selv måtte påta seg å skape et helhetsperspektiv på sin egen virksomhet. Det er imidlertid ingen ting som tyder på at de makter det; uten en inkarnasjonsforankret ramme vil altså både politikk og vitenskap framstå som selvmotsigende og fragmentert.

Bibelforskningen har under moderniteten vunnet mye på utvidet kildekunnskap og et høyere metodisk presisjonsnivå. Samtidig har det vært et problem at den har vært nødt til å forholde seg til, og i mange tilfelle også har overtatt vitenskapsteoretiske forutsetninger fra, en historieforskning uten teologisk forankring, og som derfor har manglet forståelse for virkeligheten som forankret i transcendent.²⁴ Det har gitt opphav til en bibelforskning som i stor grad har operert ut fra det anti-inkarnatoriske prinsipp at den historiske virkelighet nettopp ikke skal

forstås som stedet for Guds nærvær. At inkarnasjonsdogmet dermed problematiseres og erstattes av en jakt på den Jesus som trer fram på grunnlag av historieforskningens sekulære virkelighetsforståelse, er da en mer eller mindre selvfølgelig konsekvens; det en da gjør, er å skape seg en Jesus i modernitetens bilde. Likevel har det ikke vært lett å vinne gehør for at det konsekvente på den kristne tenknings premisser ville være å problematisere den sekulære historieforståelse som ligger til grunn for mye av modernitetens bibelforskning.

Menneskets gudsrelasjon både etableres og gjenopprettes som nåde og gave. Samtidig gir dette mennesket del i guddommelighet på en måte som setter den uendelige og ubetingede kjærlighet som norm også for menneskets livsutfoldelse. Den ubetingede benådning innebærer derfor samtidig den uendelige oppgave: Å elske Gud over alle ting og sin neste som seg selv. Kjennetegnet på en inkarnasjonsforankret gudstro er derfor mer enn noe annet dens evne til å fastholde at den gudsrelasjon som settes gjennom ubetinget benådning samtidig innebærer den uendelige oppgave å elske alle, noe som betyr at en må forutsette at kjærligheten fins også der det menneskelig sett er umulig å se den. Gudsrelasjonen setter altså mennesket inn i sammenheng av uendelig kjærlighet både som gave og oppgave, og der sakssvarende teologi kjennetegnes ved sin evne til både å fastholde både oppgavens uendelighet og gavens ubetingethet uten at menneskets evne til å utføre sin oppgave på noen måte er den del av betingelsen for at Gud skal utføre sin. Teologi forankret i inkarnasjonen vil altså munne ut i en forståelse av kjærlighetens paradoksalt: Ubetinget benådning som absolutt forpliktelse.²⁵

6. Konklusjoner

Kristen tro er både kontingent og universell; den er forankret i konkrete begivenheter som fant sted i en bestemt historisk kontekst, samtidig som den forstår disse begivenhetene som guddommelig åpenbaring som viser oss sannheten om verden og oss selv. Sakssvarende kristen teologi vil derfor forstå seg selv som meditasjon over og gjennomtenkning av inkarnasjonens mysterium. I dette arbeidet vil den måtte forholde seg kritisk til mange tenkere og tankeretninger både i fortid og nåtid, og slik kalle til motsigelse. Det er som det skal være; tenkning forankret i Guds åpenbaring av seg selv kan ikke uten videre vente å finne forståelse på grunnlag av tenkning med et helt annet utgangspunkt.

Dette innebærer imidlertid ikke at kristen tenkning gir avkall på kravet om universalitet og allmenn begrunnbarhet. Guds åpenbaring av seg selv innebærer at han har skapt seg et rom på skapthetens premisser; dette rommet kan dermed også både lokaliseres og beskrives på de samme premisser. Ut fra en inkarnasjonsforankret virkelighetsforståelse er det tvert imot de som gir avkall på dette fundamentet, enten ved å avvise det eller fordi en aldri har forstått det og prøvd å tilegne seg det, som framtrer som representanter for irrasjonalitet. En rasjonell, sakssvarende virkelighetsforståelse vil derfor alltid forholde seg til uendelighet på grunnlag av åpenbaring; bare slik er det mulig å forholde seg adekvat til en motsigelsesfylt virkelighet uten vilkårlige innskrenkninger og avkortninger.

Dette er den forståelse av forholdet mellom Gud, verden og mennesket som har båret kristne tenkning fra Det nye testamente til i dag; av til klart og erkjent og forstått, noen ganger mer uklart. Å videreføre denne forståelsen i møte med modernitetens og postmodernitetens utfordringer er oppgaven for kristen teologi i dag.

Noter

- 1 Dingel 2014, 50. Til forståelsen av homousios som fortolkning av de foregående metaforene, se Skarsaune 1997, 195: »Med dette utradisjonelle ord ville fedrene sikre en tradisjonell forståelse av dåpsbekjennelsen.«
- 2 Til forståelsen av reformasjonen som reaksjon på en tidlig variant av moderniteten, se Dupré 1993, 186-220, og Alfsvåg 2014b.
- 3 Til denne Aristoteles' tvetydighet med henblikk på skillet mellom det definerbare og det uerkjennbare, se Tyson 2013, 23-39.
- 4 Luther 1883-1990 (WA), bind 59, 39-70. For en tysk oversettelse av disse tesene med Luthers begrunnelser, se Junghans 1979.
- 5 Tese 9 og 10 av de filosofiske tesene; WA 59,425-426. Til forståelsen av denne teksten, se også Alfsvåg 2010, 193-198.
- 6 WA 7,49-73; Luther 1979-83, bind 2, 203-234.
- 7 Alfsvåg 2006a, 37-38; så også Mannermaa 2010, 227: »God not only donates information, but he personally approaches us and donates himself to us.«
- 8 WA 8,43-128; Luther 1981-1996, bind 8; Alfsvåg 2010, 226-238.
- 9 WA 39 II,3-33; Luther 1958-1967 (LW), 239-277; Haga 2012, 64-69.
- 10 Til fraværet av uerkjennbarhetstenkning i calvinismen, se Alfsvåg 2002, 251-252.
- 11 Dette er et hovedpoeng i Tyson 2014.
- 12 David Hume er den første som på modernitetens egne premisser hevder at svaret på det spørsmålet er nei; se Hyman 2010, 31-34.
- 13 Til forståelsen av de moralfilosofiske implikasjoner av denne Kant-kritikken, se MacIntyre 1985 og MacIntyre 1988.
- 14 For en kritisk lesning av Derrida som forstår ham som et eksempel på det siste, se Alfsvåg 2011.
- 15 En kritisk lesning av protestantisk teologi etter opplysningstiden som i alt vesentlig samsvarer med dette perspektivet, fins i Bayer 2007, 139-170.
- 16 I Sønnen er det guddommelige og det skapete forenet »uten sammenblanding, uten adskillelse.«
- 17 Dette er det modernitetskritiske hovedpoeng i Søren Kierkegaards tenkning; se Alfsvåg 2014c.
- 18 Det fins tilløp til gudsbevis hos Platon og Aristoteles, men innen den kristne tenknings historie oppstår gudsbevis-tradisjonen innen rammen av *via moderna*, se Alfsvåg 2010,110.
- 19 Dette forstod allerede Descartes' samtidige Pascal; se hans kjente *Mémorial* (Pascal 2011, <http://www.penseesdepascal.fr/Hors/Hors1-moderne.php>).
- 20 Pannenberg gjør et (siste?) forsøk på å etablere teologi på modernitetens premisser på denne måten; hos ham er riktignok prosjektets verifisering tenkt eskatologisk. Relevant kritikk av Pannenberg på dette punkt bl. a. i von Lüpke 2010, 45-52.
- 21 Dette er den blivende betydning av kritikken i Lindbeck 1984 av det som der kalles »traditional propositional orthodoxy« (s. 10).
- 22 Dette er presist uttrykt i forklaringen til første trosartikkel i *Lille katekisme* (Dingel 2014, 870).
- 23 Denne sekularisme-kritikken er et hovedpoeng i den retning som gjerne omtales som Radical Orthodoxy; til formuleringen, se Milbank et al. 1999, 3.
- 24 Hegels tenkning er et forsøk på å løse dette problemet; har gjør imidlertid det ut fra forutsetninger som ikke ivaretar det skarpe skillet mellom Skaper og skaperverk som ligger til grunn for det kristne inkarnasjonsdogmet; se Grenz 2004, 28-29.
- 25 Denne sammenheng mellom gavens og oppgavens uendelighet er understreket på forbilledlig vis av Kierkegaard; se Alfsvåg 2014a.

Litteratur

- Alfsvåg, Knut (2002): »Hvem kjente Herrens tanke, eller hvem var hans rådgiver? Til spørsmålet om den teologiske betydning av læren om den ukjente Gud« i: *Tidsskrift for teologi og kirke* 73: 243-260.
- Alfsvåg, Knut (2006a): »Hva ville han egentlig? Noen refleksjoner om den luther-ske reformasjonens hovedsak og dens teologiske betydning« i: *Norsk Teologisk Tidsskrift* 107: 33-46.
- Alfsvåg, Knut (2006b): »Troens fundament: Om inkarnasjonen som grunnlag og grense for kristen teologi« i *Tidsskrift for teologi og kirke* 77: 82-101.
- Alfsvåg, Knut (2010): *What No Mind Has Conceived: An Investigation of the Significance of Christological Apophaticism*. Leuven, Paris, Walpole: Peeters.
- Alfsvåg, Knut (2011): »Postmodern Epistemology and the Mission of the Church« i: *Mission Studies* 28: 54-70.
- Alfsvåg, Knut (2014a): »The Commandment of Love in Kierkegaard and Caputo« i: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56: 473-488.
- Alfsvåg, Knut (2014b): »Contra Philosophos – the Lutheran Reformation as Critique of the Rationality of Modernity« i: Gunner, Göran & Grenholm, Carl-Henrik (red.), *Justification in a Post-Christian Society*, Eugene: Pickwick Publications: 192-206.
- Alfsvåg, Knut (2014c): »In Search of the Self's Grounding Power: Kierkegaard's 'The Sickness unto Death' as Dogmatics for Unbelievers« i: *International Journal of Systematic Theology* 16: 373-389.
- Bayer, Oswald (2007): *Theology the Lutheran Way*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans.
- Behr, John (2006): *The Mystery of Christ: Life in Death*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Dieter, Theodor (2001): *Der junge Luther und Aristoteles: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Dingel, Irene (red.) (2014): *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dupré, Louis (1993): *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Grenz, Stanley J. (2004): *Rediscovering the Trinitarian God: The Trinity in Contemporary Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Haga, Joar (2012): *Was there a Lutheran Metaphysics? The Interpretation of Communicatio Idiomatum in Early Modern Lutheranism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haga, Joar (2013): »Då forståingav av synd vart endra: Sokneprest Tøxen og ve-gringa mot å innføra katekismeforklaringa til Pontoppidan« i: Alfsvåg, Knut & Haga, Joar (red.), *'Hva betyr det?' Luthers katekisme i trosopplæringen*, Oslo: Prismet bok: 79-93.

- Hyman, Gavin (2010): *A Short History of Atheism*. London: I.B. Tauris.
- Junghans, Helmar (1979): »Die probationes zu den philosophischen Thesen den Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518« i: *Lutherjahrbuch* 46: 10-59.
- Lindbeck, George A. (1984): *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press.
- Luther, Martin (1883-1990): *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: H. Böhlaus.
- Luther, Martin (1958-1967): *Luther's Works*. St. Louis: Concordia.
- Luther, Martin (1979-83): *Verker i utvalg*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Luther, Martin (1981-1996): *Skrifter i udvalg*. København: Credo.
- MacIntyre, Alasdair (1985): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- Mannermaa, Tuomo (2010): »Luther as a Reader of the Holy Scripture«, i: Vainio, Olli-Pekka (red.), *Engaging Luther*. Eugene: Cascade: 223-231.
- Milbank, John (1990): *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Milbank, John, Ward, Graham & Pickstock, Catherine (1999): »Introduction. Suspending the Material: The Turn of Radical Orthodoxy« i: Milbank, John, Pickstock, Catherine & Ward, Graham (red.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London og New York: Routledge, 1-20.
- Pascal, Blaise (2011): »Pensées«, <http://www.penseesdepascal.fr/>, lest 13. mars 2015.
- Schaff, Philip (red.) (1977): *The Creeds of Christendom*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Skarsaune, Oskar (1997): *Troens ord: De tre oldkirkelige bekjennelsene*. Oslo: Luther.
- Steiger, Johann Anselm (2000): »The Communicatio Idiomatum as the Axle and Motor of Luther's Theology« i: *Lutheran Quarterly* 14: 125-158.
- Svenungsson, Jayne (2004): *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*. Göteborg: Glänta produktion.
- Tyson, Paul (2013): *Faith's Knowledge: Explorations into the Theory and Application of Theological Epistemology*. Eugene: Pickwick.
- Tyson, Paul (2014): *Returning to Reality: Christian Platonism for Our Times*. Eugene: Cascade.
- von Lüpke, Johannes (2010): »Erleuchtung durch das Wort Gottes – Aufklärung durch die Vernunft: Zur Krise des protestantischen Schriftprinzips« i: Knuth, Hans Christian (red.), *Luther als Schriftausleger: Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag: 41-70.
- Yannaras, Christos (2005): *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. London og New York: T&T Clark.
- Aalen, Leiv (1966): »Ordet som nådemiddel« i: *Ord og sakrament: Bidrag til dogmatikken*. Oslo: Universitetsforlaget: 133-145.

Abstract

Revelation of God and conception of reality: Christian revelatory theology today: The task of Christian theology is to present and develop the particularity of the biblical revelation in its ambition of representing universal truth. This is done through the explication of the doctrine of the incarnation as the manifestation of divinity within the context of the created in a way that surpasses the human ability of rational comprehension. This essay is an investigation of the historical foundation and actual implications of this position.

Keywords

Revelation – incarnation – reality – particularity – universality

Forfatter

Knut Alfsvåg
Misjonshøgskolen
Misjonsmarka 12,
N-4024 Stavanger
knut.alfsvaag@mhs.no

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.