

Guds uerkjennbarhet som teologi- og religionskritikk

Knut Alfvåg

Professor i systematisk teologi, VID / MHS

knut.alfsvag@vid.no

Divine unknowability as critique of theology and religion
Through the history of European theology and philosophy, divine difference has not only been used as an argument for God's inaccessibility (=atheism), but primarily as a criterion for an adequate theology. In this article, this claim is substantiated through an investigation of the unknowability of God as explored by the Church Fathers, Luther and Kierkegaard.

Keywords: Understanding of God, unknowability, Neo-Platonism, Martin Luther, Søren Kierkegaard

1. Innledning

Alle mennesker har en gudsrelasjon i den forstand at ordet «Gud» betegner noe eller noen en har et mer eller mindre bevisst forhold til. Samtidig er det mange som har ment og mener at det en på denne måten har et forhold til, er noe en ikke kan vite noe om. Uansett hva en forbinder med ordet «Gud», er dette noe som ikke er tilgjengelig for erfaring og refleksjon på samme måte som konkrete og abstrakte fysiske og mellommenneskelige forhold. Vi kan ikke identifisere et fenomen som guddommelig på samme måte som vi kan identifisere en konkret gjenstand som et bord eller et abstrakt fenomen som hastighet eller likhet.

Noen trekker av dette den konklusjon at all gudstale er spekulativ, og at den derfor alltid er rasjonelt reduserbar til noe

annet.¹ Det er imidlertid en kontroversiell konklusjon, og selv om den i dag er blitt vanligere enn den var, i hvert fall i vår del av verden, er den fremdeles omstridt.² Det synes derfor ikke å være opplagt at Guds annerledeshet nødvendigvis gjør gudsrelasjonen språkløs. Mange har tvert imot ment at selv om forståelsen av Guds fundamentale annerledeshet skjerpes til en tanke om Guds uerkjennbarhet, så er det likevel ikke umulig å tale om Gud på en meningsfylt måte. Guds annerledeshet må i så fall operasjonaliseres til kriterier for meningsfylt talt om Gud. Er det mulig? Hvordan skal i så fall disse kriteriene utformes?

Det er det jeg skal forsøke å utrede gjennom denne artikkelen. Jeg skal først si noe om hva det er som har gjort at tanken om Guds uerkjennbarhet i det hele tatt har dukket opp og har blitt en sentral

problemstilling både i filosofisk og teologisk sammenheng, og om hvilken ramme uerkjennbarhetstanken setter for forståelsen av en åpenbaringsforankret tale om Gud. De historiske referansene vil her primært være oldtiden og kirkefedrene (del 2 og 3). I andre halvdel av artikkelen skal jeg så se nærmere på to tenkere som fører problemstilling videre og skjerper den i møte med sin tids utfordringer, nemlig Luther (del 4 og 5) og Kierkegaard (del 6). Luther utvidet perspektivet og insisterte på en nær og ubrytelig sammenheng mellom Guds uerkjennbarhet og tanken om frelse ved nåde alene. For ham er det først og fremst synergismen som holder seg med et vilkårlig og inkonsistent gudsbilde. Kierkegaard utfolder uerkjennbarhetstanken i form av en skarp og omfattende kritikk av modernitetens rasjonalisme inkludert dens første forsøk på å formulere en ateistisk virkelighetsforståelse. Både Luther og Kierkegaard er derfor viktige referansepunkter for våre forsøk på å komme til rette med implikasjonene av Guds uerkjennbarhet.

2. Guds uerkjennbarhet

Det er en allmennmenneskelig innsikt at virkeligheten er uoverskuelig og ikke fullt ut analyserbar hverken i sin essens eller sine detaljer. I europeisk sammenheng er dette første gang klart formulert av Sokrates, men innsikten er nok eldre enn det og heller ikke begrenset til grekernes tenkning. Samtidig er det en utbredt forståelse av at verden er skapt.³ Det er en alminnelig, om enn ikke nødvendigvis allmenn, erkjennelse at en så velordnet og komplisert størrelse som universet må ha et opphav i noe som står utenfor og derfor er grunnleggende annerledes enn den skapte verden. Verdens uerkjennbarhet slår derfor tilbake på dens opphav. Når vi ikke en gang kan finne ut av den verden

vi er en del av, hvor mye mer må det ikke gjelde dens eventuelle opphav utenfor tidens og rommets begrensning?

Det var nyplatonismen som utviklet dette til en gjennomtenkt virkelighetsforståelse som fokuserte på menneskets ydmykhet overfor Den Ene, som er uerkjennbar i seg selv, men likevel opphavet til alt som fins.⁴ Men selv om Den Ene er uerkjennbar, mente nyplatonismen at den den erkjennelsesteoretiske ydmykhet best uttrykkes gjennom en liturgisk feiring av Den Enes tilstedeværelse i alt annet. For nyplatonismen krones den filosofiske erkjennelse av menneskets ydmykhet i forhold til Den Ene og alt annet.⁵

Denne måte å tenke om Gud på overtas i stor grad av kirkefedrene som en filosofisk gjennomtenkt metode for å fastholde både det bibelske skille mellom Skaperen og det skapte, og den bibelske tanke om Guds allestedsnærvær.⁶ Gud er opphav til alt som fins, men er selv ikke en del av det. Som evig og uforanderlig befinner Gud seg innenfor en sammenheng der vår tanke ikke når. Opprettholder vi ikke det skillet, vil vi nødvendigvis komme til å forme vår forståelse av Skaperen ut fra vår forståelse av det skapte. Etter kirkefedrenes oppfatning er det en form for avgudsdyrkelse og dermed et brudd med det første bud. Bildeforbudet (2 Mos 20,4) skjerpes på denne måten til å omfatte også en begrepsmessig avbildning. Likevel er Gud nærværende i all annen virkelighet (Jer 23,24; Apg 17,28)

3. Den ukjente Guds selvåpenbaring

Den innsikt at Gud er uerkjennbar, og altså ikke finnes i forlengelsen av vår tenkning om mennesket eller skaperverket, kan forvaltes på to måter, enten som ateisme eller monoteisme. Det er en felles overbevisning for all nyplatonisme, kristen eller ikke, at ateismen på dette punkt

er inkonsistent, for den mener å vite at den Gud man ikke kjenner, ikke har åpenbart seg. Med dette utgangspunkt blir ateismen altså reduserbar til en påstand om at en vet det en ikke vet. Monoteismen, derimot, skjerper uerkjennbarheten til også å inkludere muligheten for en åpenbaring. Hvis vi ikke vet hvem Gud er eller hva han gjør, kan vi definitivt ikke utelukke muligheten for at han har gitt eller vil gi seg til kjenne.

Muligheten for en åpenbaring er imidlertid ikke det samme som dens realisering. For det første er ikke det å ha en subjektiv opplevelse av å ha hatt en åpenbaring i seg selv tilstrekkelig som bekrefteelse på at dette er en åpenbaring. Men også om vi forutsetter at åpenbaringen er reell, er det visse betingelser som må ivaretas om den skal gjelde som erkjennelsesmessig relevant. En gudsåpenbaring må være språklig artikulert eller artikulerbar, ellers vil ikke Guds annerledeshet kunne ivaretas, men samtidig må det gjøres på en slik måte at uerkjennbarhetens grense ikke oppheves. En åpenbaring vil derfor peke utover sitt språklig identifiserbare innhold i retning av det utsigelige (jf. 1 Kor 2,1 og 7; Ef 1,9; til det utsigelige jf. også Rom 8,26). En slik åpenbaring kan derfor ikke være ren kunnskapsmeddelelse; den er også en manifestering av guddommelighet som inkluderer at mottageren kvalifiseres til å formidle den. Dette kalles for inspirasjon (jf. Joh 20,22–23), men kan, ut fra det som her er beskrevet, også oppfattes som delaktighet i guddommelighet (jf. 2 Pet 1,4). Åpenbaring innebærer altså at en lukkes inn i den ukjentes egen virkelighet (jf. Joh 17,21).

NT tar imidlertid ett viktig skritt videre og sier at når vi faktisk kan tale om den ukjentes åpenbaring av seg selv uten å bli selvmotsigende på noe punkt, så skyldes det at den ukjente har åpenbart seg ved å

bli en av oss. Det er identitet mellom den evige og uforanderlige som bor i et lys hvor ingen kan komme (1 Tim 6,16) og han som er usynlige Guds bilde (Kol 1,15; jf. Joh 1,14). Den ukjente som er alts opphav går mellom oss som et vanlig menneske «født av en kvinne og født under loven» (Gal 4,4) og overdrar til dem han utvelger sin fullmakt til å formidle det budskap at det er slik det forholder seg (Luk 10,16; 24,48).

Radikaliteten i det NT her påstår, er det knapt mulig å overvurdere. Tanken om den uerkjennbares empiriske selvmanifestering sprenger enhver ide om et rasjonelt gripbart gudsbegrep. Spørsmålet om hvordan en språklig og tankemessig skulle håndtere en slik åpenbaringsforståelse, ble derfor umiddelbart den kristne kirkes store intellektuelle utfordring. Problemet var blant annet å unngå at inkarnasjonsdogmet ble redusert til ide om guddommelig inspirasjon, og i kampen mot arianismen tok en eksplisitt i bruk nyplatonsk tenkning om Guds uerkjennbarhet for å få dette til. Overfor sin motstander Eunomius, som hevdet at Gud er udelelig og derfor ikke kan ha en Sønn, hevdet Gregor av Nyssa at det er inkonsekvent å hevde at en vet hva den ukjente er og gjør. Gregor utvider derfor uerkjennbarheten til å omfatte ikke bare åpenbaringen, men også inkarnasjonens mulighet; Gud er så forskjellig fra det skapte at han kan bli en del av det uten å endres.⁷

Dette er den gudsførståelse som ligger til grunn for inkarnasjonsdogmet slik det ble ivaretatt på kirkemøtene i Nikea og Konstantinopel på 300-tallet. Det ligger også en tilsvarende refleksjon bak forståelsen av forholdet mellom Kristi to naturer slik det ble definert på kirkemøtet i Khalkedon i 451. Åpenbaringsforståelsen er her fremdeles kvalifisert av at den oppfattes som den ukjentes manifestering av

seg selv. Inkarnasjonen opphever derfor ikke uerkjennbarheten, men presiserer den. Derfor avholder konsilfedrene i Khalke-don seg fra å utvikle en lære om hvordan Kristi to naturer forholder seg til hverandre. De nøyer seg med å si hvordan dette forholdet ikke er: Det er uten sammenblanding og uten adskillelse.⁸ I Jesu person er den evige og uforanderlige Gud, opphavet til alt som fins, fysisk og konkret til stede som en del av den skapte verden. Hvordan dette går til, vet vi ikke, og vi kan heller ikke vite det, for enhver påstand om innsikt på dette punkt forflatter gudserkjennelsen til det som er tenkbart og forståelig på den menneskelige fornuftens premisser. Den uerkjennbares manifestering gir likevel et uoppgivelig orienteringspunkt når det gjelder forståelsen av forholdet mellom Gud, verden og mennesket.

Det er interessante likhetstrekk mellom arianismen og islam på dette punkt. Også islam avviser inkarnasjonen som uforenlig med Guds udelelighet, og må dermed nødvendigvis oppfatte åpenbaringen i inspirasjons- og profetkategorier. Kristne islam-kritikere var tidlig oppmerksomme på dette problemet. Allerede Johannes av Damaskus hevdet i det 8. århundre at også islam, til tross for sin understrekning av Guds annerledeshet, i realiteten forutsetter et nærvær både av Guds ord og Guds ånd.⁹ I det 15. århundre skjerpet Nikolas Cusanus kritikken og hevdet at islams åpenbaringsbegrep blir selvmotsigende. Dersom Gud ikke kan ta elementer av det skapte i bruk på en slik måte at en kan tale om identitet mellom det skapte og det guddommelige, er gudstroen og dens formidling redusert til spekulativ menneskelig fromhet.¹⁰ Islam ønsker å skjerpe skillet mellom Gud og verden, men oppnår i realiteten det motsatte. Er inkarnasjon prinsipielt umulig, reduseres

gudstanken til spekulativ menneskelig fromhet.

4. Åpenbaring som ubetinget benådning

Oldkirkens arbeid med disse spørsmålene kan derfor sammenfattes på følgende måte: En Gud som er både ukjent og virkelig, må ha åpenbart seg, ellers blir gudserkjennelsen innholdstom, og åpenbaringen må ha form av inkarnasjon, ellers blir gudserkjennelsen spekulativ. Luther slutter seg uttrykkelig til nyplatonismens og kirkefedrenes konklusjoner på disse punkter og legger det til grunn for sin tenkning, men utvider samtidig perspektivet til også å omfatte frelsesforståelsen.¹¹ Guds utilgjengelighet og annerledeshet gjør at vi alle står likt overfor Gud. Derfor kan Gud bare frelse oss gjennom en benådning som er reelt betingelsesløs, og som av den grunn er en felles mulighet for alle mennesker uavhengig av religiøs kontekst og moralsk kompetanse. Dette er et helt sentralt poeng i Luthers såkalte reformatoriske oppdagelse.

Ludwig Feuerbach mente at også dette fokus på frelse ved benådning var et eksempel på at mennesket laget seg en Gud i sitt eget bilde. For Feuerbach er gudstro en himmelsk projeksjon av det beste mennesket er i stand til å tenke seg, og han ser Luthers understrekning av at Gud frelser uavhengig av våre bidrag som en bekreftelse på dette perspektivet; dette er realiseringen av menneskets drøm om guddommelig selvbekreftelse.¹² Feuerbach er ingen lettvin og overfladisk Luther-leser, men på dette grunnleggende punkt tar han feil. Luthers rettferdiggjørelseslære er ikke en form for antroposentrisme. I realiteten dreier det seg om en å fastholde tanken om Guds evighet og uforanderlighet også som soteriologiens forankring.

Dette var ingen ny erkjennelse. Paulus formulerer det samme i Rom 3,29–30,

hvor han eksplisitt knytter sammen mono-teisme og trosrettferdighet: «Er vel Gud bare jødernes Gud? Er han ikke også Gud for andre folkeslag? Jo, også for dem. For Gud er én, han som rettferdiggjør omskårne av tro og uomskårne ved samme tro.»¹³ Alternativet er å insistere på at det er aspekter ved det en selv har tenkt og gjort som inngår som elementer i Guds frelsesplan. Luther mente at hans teologiske lærere tenkte slik, og blant annet derfor er hans oppgjør med en synergistisk frelsesforståelse skarpere enn noe av det en finner hos kirkefedrene inkludert Augustin. Det er likevel lett å se kontinuiteten mellom Luther og kirkefedrene både i forståelsen av Guds uerkjennbarhet og de krav en med dette utgangspunkt må stille til forståelsen av åpenbaringen og dens formidling.

Også for Luther er all teologi som ikke er spekulativ, forankret i inkarnasjonsdogmet.¹⁴ Luther formulerer dette som en påstand om samsvar mellom kirkens trosbekjennelse og Bibelen som litterær enhet lest med fortellingen om Jesu liv, død og oppstandelse som samlende sentrum. Her kombinerer Luther det empiriske og det prinsipielle på en dristig måte: Den som gjør et faglig solid arbeid med tekstenes syntaks og semantikk samtidig som en observerer deres innbyrdes forhold til hverandre, vil derved bli ført til en trosbekjennelse som innholdsmessig stemmer overens med det oldkirkelige inkarnasjons- og treenighetsdogme.¹⁵ Dersom denne sammentenkingen ikke lykkes, skyldes det etter Luthers oppfatning at en ikke klarer å kvitte seg med elementer av det spekulative i sin egen virkelighetsforståelse, slik at disse hindrer en i å se hva tekstene faktisk sier. En leser da som jødene bibelteksten med slør for øynene (2 Kor 3,13–14).¹⁶

Arianisme i kristologien og synergisme

i frelsesforståelsen har altså etter Luthers oppfatning det felles at begge avslører gjennom unøyaktig eksegese. Unøyaktighetene skyldes at en har gitt rom for en rasjonalisme som nekter å ta tekstenes påstander alvorlig, men blir sittende fast i sine egne fordommer. Da vil en tenke at det ikke kan forholde seg slik at et menneske er Gud og at vi frelses helt uavhengig av egne bidrag; det sprenger jo enhver fornuftig ramme for forståelsen av gudsforholdet. Luthers konklusjon på dette punkt er imidlertid nøyaktig den samme som den vi finner hos Gregor av Nyssa og Nikolas Cusanus: Den som nekter å ta teksten alvorlig fordi det umulig kan forholde seg slik det står, viser derved at ikke forstår åpenbaringen som en ukjentes selvåpenbaring, men er falt tilbake i det spekulativt antroposentriske.

5. Gudserkjennelsens paradokser

Kirkefedrenes og Luthers felles utgangspunkt er altså en forståelse av Guds uerkjennbarhet som er forankret i hans evighet og uforanderlighet; han står utenfor verden i den forstand at han ikke er underlagt tidens og rommets begrensninger og er derfor ikke erkjennbar på de premisser vår rasjonalitet er underlagt. Det er imidlertid ikke noe annet enn Gud som står utenfor verden på denne måten; det er altså ingen instans mellom Gud og verden. Gud har heller ikke trukket seg tilbake, men er aktivt involvert i alt som skjer. I den grad de er befinnet seg innenfor tidens og rommets begrensninger, er Guds gjerninger derfor identisk med summen av begivenheter i verden. Slik må en med dette utgangspunkt forstå første trosartikkel hvor kirken bekjenner sin tro på Gud Fader den allmektige som har skapt himmel og jord, alt synlig og usynlig. Antagelig er det også noe lignende Paulus forutsetter når han kan framsette

den dristige påstand at «alt tjener til det gode for den som elsker Gud» (Rom 8,28). Dersom ikke Gud er reelt styrende i forhold til det som skjer i verden, blir dette løftet umiddelbart for stort.¹⁷

Dette gjør det vanskelig å møte Gud med tillit. Den verden Gud har skapt, møter oss som moralsk tvetydig. Vi rammes alle av motgang og prøvelser på en tilsynelatende vilkårlig måte. Det er ikke noe irrasjonelt ved det å tro på en Skaper; det er, som jeg ovenfor har påvist, ateismen som er irrasjonell. Men den naturlige gudserkjennelse gir ikke et gudsbilde en kan forholde seg til i tro og tillit. Summen av begivenheter i verden forstått som Guds gjerninger gir oss ikke et bilde av en kjærlig Gud. En spekulativ gudstro som har et innhold i form av en tro på Guds godhet, tåler ikke et møte med virkeligheten. Det erfaringen viser oss, er i beste fall en Gud som er like moralsk ambivalent som den verden han har skapt. Luther er blant dem som er svært tydelige på dette punkt.¹⁸

Det er derfor problematisk å påstå at noen kan gi seg selv en gudstro som er noe annet og noe mer enn en antagelse om at det finnes et høyeste vesen. Vi makter ikke å reflektere oss fram til en trygg og tillitsfull gudstro. Det beste vi ad en slik vei kan nå fram til, er et håp om at det går de gode godt og de onde får sin straff. Men også det er et håp som ustanselig knuses av den virkelighet vi er en del av.

Bibelen understreker imidlertid med ettertrykk og ensidighet at sann og ekte gudstro nettopp ikke er et resultat av menneskelige spekulasjoner og menneskers valg, men er et resultat av og en manifestering av Guds verk i mennesket: «Ingen kan si 'Jesus er Herre' uten i Den hellige ånd» (1 Kor 12,3). «Ingen kan komme til meg uten at Far som har sendt meg, drar

ham» (Joh 6,44). «Så kommer det altså ikke an på den som vil eller anstrender seg, men på Gud som viser godhet» (Rom 9,16). «For mennesker er dette umulig, men for Gud er alt mulig» (Matt 19,26). Dette er gjentatt mange ganger og på mange måter i bibeltekstene.

Men dette skjerper jo bare gudserkjennelsens paradoksaltitet. Hvorfor skjer dette hos noen, men ikke hos andre? Også hos dem som har fått evangeliet forkynt for seg, blir jo troens bekjennelse bare til hos noen, mens andre tilsynelatende forblir helt uberørt. Problemet forsterkes ytterligere av at samtidig som NT med ettertrykk understreker at vi frelses av nåde, slik at troen og troens bekjennelse må forstås som Guds verk i mennesket, så har vi også tekster som tydelig taler om dommens to utganger. Hvorfor holder de nytestamentlige forfattere fram tanken om dom til frelse eller fortapelse om frelsen er Guds verk alene?

Det er mange som har forsøkt å svare disse spørsmålene, men svarene har alle det til felles at de finnes i rommet for det rasjonelt entydige. Det gjelder både den calvinske predestinasjonslære, som impliserer at advarslene mot frafall ikke er alvorlig ment,¹⁹ den arminianske viljefrihetslære, som impliserer at utvelgelsestekstene ikke er alvorlig ment,²⁰ eller verdensrettferdiggjørelseslæren, som hevder at domstekstene ikke er alvorlig ment.²¹ Mer naturlig synes det derfor å være å legge den bibelske tanke om Guds annerledeshet til grunn, og se motsetning mellom Guds vrede og kjærlighet som det skarpeste uttrykk for prinsippet om Guds uerkjennbarhet. Det samsvarer også med den bibelske tanke om at «vi vandrer i tro, uten å se» (*οὐ διὰ εἶδους*, «ikke i samsvarende med det tilsynelatende», 2 Kor 5,7).

På nytestamentlige premisser er det

Jesu lidelse, død og oppstandelse som viser oss realiteten i den bibelske påstand om at «Gud er kjærlighet» (1 Joh 4,16). Det gjelder også når vi ikke forstår hvordan det kan la seg forene med verdens moralske tvetydighet eller dommens to utganger. Det er vanskelig å se realismen i det ubetingede løfte om at «alt tjener til det gode for dem som elsker Gud»; vi ser ikke hvordan det vi opplever, er forenlig med det Bibelen her sier. Det er imidlertid ingen selvmotsigelse i det. Vi har ingen grunn til å anta at den evige Gud har gitt oss full innsikt i sitt forhold til den verden han har skapt. Mener vi at vi har det, blir gudserkjennelsen spekulativ og inkonsistent. Mye tyder på at vi da forholder oss til en Gud mennesker har laget seg i sitt eget bilde. I så fall må denne konstruksjonen må gjerne utsettes for ateismens kritikk.

6. Subjektiviteten er sannheten

Modernitetens filosofiske prosjekt var å befri gudserkjennelsen fra det paradoksale slik at den framstår som rasjonelt entydig og dermed forutsetningsvis mer troverdig. Gud blir da enten moralens forankring (Kant) eller identisk med historiens utvikling (Hegel),²² eller han befinner seg ett eller annet sted bortenfor rasjonaliteten hvor kun våre følelser har adgang (Schleiermacher). Uansett blir Bibelens og nyplatonismens forståelse av det absolutte skille mellom Gud og mennesker borte.²³ Ateismens representanter er da heller ikke sene med å påpeke at dette er en form for gudstro hvor mennesket setter rammene og legger premissene.²⁴

Slik Luther var den senmiddelalderlige synergismens store kritiker²⁵ er det Søren Kierkegaard som er den store motstander av modernitetens antroposentriske form for gudstro. Også han utformer sin kritikk som et bevisst og konsistent forsøk på å

gjenreise prinsippet om Guds uerkjennbarhet som kriterium for åpenbaringsforståelsen. Det gjør han først og fremst i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846), hvor hans pseudonym Johannes Climacus utforsker den påstand at det er subjektiviteten som er sannheten.²⁶ Det kan oppfattes som en påstand om relativisme: Bare du er ærlig og engasjert, er alt vel. Men så enkel og endimensjonal er ikke Climacus. Hans utgangspunktet er at mennesket enten det vil eller ei befinner seg overfor en dobbelt utfordring. Det er ikke bare skapt slik at det i sitt liv må forholde seg til uendelighet (implikasjonene av den påstanden utforsker et annet av Kierkegaards pseudonymer i *Begrebet Angest*), det må også forholde seg til det Johannes Climacus kaller *Guden i Tiden*, altså inkarnasjonen (dette drøftes i *Philosophiske Smuler*). Livets grunnleggende utfordring er altså kravet om å forholde seg til uendelighetens paradoksale manifestering, og et der en utfordring som aldri lar seg redusere til objektive fakta eller kalkulert sannsynlighet.

Den form for apologetikk som forsvarer den kristne tro ved å begrunne dens sannsynlighet, har derfor Climacus/Kierkegaard liten sans for. En slik kritikk rammer etter hans oppfatning både argumentasjon for åpenbaringens historiske troverdighet og Grundtvigs kirkelige anskuelse, altså tanken om trosbekjennelsen som stabilt orienteringspunkt uavhengig rasjonalismens kritikk.²⁷ Den kristne tros grunnleggende påstand er en påstand om uendelighetens inkarnasjon, og det er en påstand som ikke kan sannsynliggjøres uten å bli borte.²⁸ Når den foreligger, kan den imidlertid heller ikke avvises som kontrafaktisk, fordi faktisitet heller ikke er en relevant kategori for kritikk av uendelighet. Feuerbach ligger, men makter etter

Climacus' oppfatning ikke å begrunne sin avvisning av dens realitet. I sin kritikk av inkarnasjonsdogmet fungerer derfor ateismens grunnleggende foregangsmann Feuerbach etter Climacus' oppfatning som en motstander som ved sin motstand bekrefter troens påstand.²⁹

Troens kjerne er altså et paradoks, ikke en sannsynlighet, og til et paradoks kan en bare forholde seg i lidenskap, ikke rasjonelt kalkulerende. Gudstro som framstår som et kalkulert valg mellom alternativer, er derfor etter Climacus' oppfatning ikke annet enn innbilning og avgudsdyrkelse. Enten er gudstro livets eneste mulighet, eller så forholder en seg til noe annet. Dette er Luthers lære om den trellbundne vilje formulert i en annen modus, men det er nært beslektede perspektiver det dreier seg om – i *Begrebet Angest* tar da også Kierkegaards pseudonym uttrykkelig avstand fra enhver forestilling om *liberum arbitrium*.³⁰ Gudstro er aldri resultatet av et valg,³¹ enten er en overveldet og tatt til fange av uendeligheten, det vil si Gud, eller så befinner en seg et helt annet sted. Vanskeligheten med å bli en kristen er derfor å forstå at en ikke kan gjøre noe for å bli det.³² I prinsippet burde en imidlertid kunne innse den absurde komikk som er skjult i enhver tanke om at en selv skulle ha noe å bidra med overfor Gud,³³ for eksempel i form av en begrunnelse for gudsrelasjonens rasjonalitet.

Forholdet til det evige kjennetegnes derfor primært av tilegnelsesmåten, ikke av innholdet. En forholder seg bare til Gud når en forholder seg til ham med en lidenskap hvor en har investert sin identitet. Meningsfull gudstro er enten en totalbestemmelse av livet, eller så er det ikke meningsfull gudstro, men noe annet. Påstanden om at det er subjektiviteten som er sannheten, er altså ikke et uttrykk for skeptisk relativisme, men en implika-

sjon av at menneskets grunnleggende utfordring er å forholde seg til inkarnert uendelighet.

Det Climacus/Kierkegaard her foretar, er en total avvisning av enhver form for «God in the gaps»-teologi, altså enhver form for apologetikk som begrunner Guds eksistens og gudstroens relevans med at det er elementer i virkelighetsforståelsen som ikke går opp om ikke Gud fins. Kierkegaards påstand er at om Gud er uendelig og derfor absolutt forskjellig fra alt annet, så er han ikke lettere lokalisierbar i det sannsynlige eller det oppsiktsvekkende enn i det trivielle. Gud er oss ikke nærmere i underet enn i katastrofen; han er alltid like nær eller alltid like langt borte. Enhver forståelse av Gud som ser ham som en bekreftelse av våre ønsker eller behov, eller av våre forventninger om sannsynlighet, er og blir overtro og avgudsdyrkelse. På det punktet har Feuerbach helt rett. Overfor det nytestamentlige inkarnasjonsdogme blir dette imidlertid en irrelevant tilnærming uavhengig av om det utformes som bekreftelse eller avvisning.

Konsekvensen av å forstå gudstro som uendelighetens manifestering, er at lidenskapens uendelighet ytre sett ikke adskiller seg fra trivialiteten. Er det subjektiviteten som er sannheten, fins det altså ingen ytre, observerbare kriterier for troens nærvær.³⁴ Også her inntar Luther og Kierkegaard nært beslektede standpunkt. Luther tar i *Om konsilene og kirken* opp spørsmålet om de troendes hellighet kan fastslås med entydighet, og avviser at det er mulig. De trekker imidlertid ulike konklusjoner av dette. Kierkegaard vakler her mellom en optimistisk tro på troens nærvær i det skjulte blant sine medmennesker og tilbøyeligheten til å fokusere på det eneste individ han hadde direkte tilgang til, nemlig seg selv, og i hans siste leveår var det dette siste perspektivet som kom

til å dominere. Luther fastholder her etter min oppfatning deres felles inkarnasjonsfokus med en større entydighet når han peker på ordets manifestering i den form det selv foreskriver som et bedre utgangspunkt for å identifisere de troendes fellesskap.³⁵

7. Konklusjoner

Om tanken om Guds annerledeshet skjerpes til en forståelse av Guds uerkjennbarhet, hvordan skal vi da komme til rette med spørsmålet etter kriteriene for adekvat tale om Gud? Både kirkefedrene, Luther og Kierkegaard peker her på inkarnasjonsdogmet som det uomgjengelige utgangspunkt. Befinner Gud seg utenfor rammene for menneskets rasjonalitet, kan hans inkarnatoriske manifestering ikke utelukkes. Når fortellingen om denne manifestering så foreligger, kan en ikke unndra seg den utfordring den reiser uten å falle tilbake til menneskets rasjonalitet som ramme for gudsforståelsen. I møtet med fortellingen om «Guden i Tiden» vil det altså avsløres om ens gudsrelasjon er forstått på antroposentriske premisser, og dermed er selvmotsigende, eller den er reelt åpen for den uerkjennbares empiriske manifestering. Ifølge det oldkirkelige inkarnasjonsdogme, Luther og Kierkegaard er det bare i det siste tilfelle gudsrelasjonen kan betraktes som forankret i Guds egen virkelighet, og dermed som adekvat.

Dette innebærer at spørsmålet etter Guds eksistens bare har begrenset interesse. Dette spørsmålet setter sammen to inkommensurable størrelser, nemlig en ide om eksistens basert på våre erfaringer og vår rasjonalitet, og tanken om en evig og uforanderlig Gud utenfor og bortenfor den verden vi kjenner. På et så selvmotsigende spørsmål er det neppe mulig å gi et

interessant svar.

Det grunnleggende utgangspunkt for en konsistent gudstro er derfor ikke spørsmålet etter Guds eksistens, men spørsmålet etter hans selv-manifestering innenfor rammen av det skapte. Den fortelling om inkarnatorisk gudsmanifestasjon vi har fått overlevert, må derfor både på filosofiske og teologiske premisser være det grunnleggende orienteringspunkt for en adekvat gudsforståelse.

En tar imidlertid ikke denne fortellingen på alvor om en argumenterer for eller mot dens troverdighet ved å vurdere argumenter for sannsynlighet. Sannsynlighet er ikke en relevant kategori for vårt møte med den Ene. Sannsynlighetsapologetikk er apologetikk på antroposentrisitetens og den frie viljes premisser, og ut fra det som her er anført, har det lite for seg.

Er da den kristne tro sann? Ikke hvis påstander om sannhet konstitueres ved et begrunnet valg mellom alternativer, slik vi vanligvis gjør det. Men når vi forholder oss til Gud, kan vi ikke gjøre ting slik vi vanligvis gjør det. Fordi Gud er den Ene, forholder en seg bare adekvat til Gud om en forholder seg til den Ene som ikke har alternativer. Luthers måte å formulere dette på, er å si at troen uttaler seg bekjennende og assertorisk, ikke skeptisk.³⁶ Kierkegaard formulerer det ved å at en kan kun forholde seg til paradokset med lidenskap. Jesus formulerer det ved å si at det er han som er sannheten og derfor den eneste veien til han som er den eneste Gud og Herre (Joh 14,6). Alle alternativer gir oss i en eller annen form et rasjonelt begrunnet gudsbilde, og forholder seg derfor til noe annet enn den bibelske åpenbaring av inkarnert uendelighet.

Litteratur

- Alfsvåg, Knut. *What no mind has conceived: On the significance of Christological apophaticism*, Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2010.
- , "Contra Philosophos - the Lutheran Reformation as critique of the rationality of modernity", i Göran Gunner og Carl-Henrik Grenholm (red.), *Justification in a Post-Christian Society*, Eugene: Pickwick Publications 2014, 192–206.
- , "Divine difference and religious unity: On the relation between 'De docta ignorantia', 'De pace fidei' and 'Cribratio alcorani'", i Ian Christopher Levy og Rita George-Tvrtkovic (red.), *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, Leiden and Boston: Brill 2014, 49–67.
- , "På Luthers vis: Om den sakssvarende bibellesnings forutsetninger og implikasjoner", *Theofilos* 7 (2015), 33–44.
- , "Natural Theology and Natural Law in Martin Luther", i Derek Nelson og Paul Hinlicky (red.), *The Oxford Research Encyclopedia of Martin Luther*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- , "Martin Luther og den inkarnatoriske virkelighetsforståelsen", *Teologisk Tidsskrift* 6 (2017), 195–208.
- Brunvoll, Arve. "Gott ist Mensch": *die Luther-Rezeption Ludwieg Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.
- Carabine, Deirdre. *The unknown God: Negative theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*, Louvain: Peeters Press, 1995.
- Dalferth, Ingolf U. "Becoming a Christian according to the Postscript", *Kierkegaard Studies: Yearbook* (2005), 242–281.
- Dorrien, Gary. *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
- Grandal, Kjetil. "En kjærlighet med rom for alle? Apokatastasistanken i lys av gudsbildet med henblikk på moderne protestantisk teologi", Universitetet i Oslo, 2000.
- Hyman, Gavin. *A short history of atheism*, London: I.B. Tauris, 2010.
- Jenson, Robert W. "An Ontology of Freedom in the De servo arbitrio of Luther", *Modern Theology* 10 (1994), 247–252.
- Keating, James F. og Thomas Joseph White, "Introduction: Divine Impassibility in Contemporary Theology", i James F. Keating og Thomas Joseph White (red.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans 2009, 1–26.
- Kierkegaard, Søren. *Skrifter*, København: Gad, 1997.
- Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: H. Böhlaus, 1883–1990.
- . *Verker i utvalg*, Oslo: Gyldendal, 1979–1983.
- . *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*, oversatt av Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde og Joar Haga, Oslo: Luther forlag, 2017.
- Lønning, Inge, "Gott VIII. Neuzeit/Systematisch-theologisch", i Gerhard Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie* bind XIII, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984, 668–708.
- , "Grunnstrukturen i kristen gudslære", i Svein Aage Christoffersen m. fl. (red.), *Menneskeverd: Festskrift til Inge Lønning*, Oslo: Forlaget Press 2008, 361–382.
- Malesic, Jonathan. "Illusion and offense in Philosophical fragments: Kierkegaard's inversion

- of Feuerbach's critique of Christianity”, *International Journal for Philosophy of Religion* 62 (2007), 43–55.
- McGrath, Alister E. *The twilight of atheism: The rise and fall of disbelief in the modern world* (New York: Doubleday, 2004).
- Mogensen, Kaj. *Frelse og fortabelse*, Fredriksberg: Aros, 2012.
- Olofsson, Folke T. “Johannes Damaskenos' *De fide orthodoxa*”, *Lære og liv: Et tidsskrift for kirkelig fornyelse* (2014), 50–63.
- Schaff, Philip (red.), *The creeds of Christendom*, Grand Rapids: Baker Book House, 1977.
- Wyller, Egil A. *Enhet og annethet: En historisk og systematisk studie innen henologi, I–III*, Oslo: Dreyer, 1981.

Noter

1. Gavin Hyman, *A short history of atheism*, London: I.B. Tauris, 2010.
2. Alister E McGrath, *The twilight of atheism: The rise and fall of disbelief in the modern world* (New York: Doubleday, 2004).
3. Den er utbredt i den forstand at den finnes utenfor den bibelske overlevering, men den er ikke allmenn; i hinduistisk og buddhistisk sammenheng kan skapertanken være svak eller fraværende. Gudstro blir da mer immanent orientert enn det som utvikles i det følgende.
4. Deirdre Carabine, *The unknown God: Negative theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*, Louvain: Peeters Press, 1995, 103–189; Knut Alfvåg, *What no mind has conceived: On the significance of Christological apophaticism*, Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2010, 23–31.
5. For et nyere norsk forsøk på å gjennomtenke dette filosofiske utgangspunkt, se Egil A. Wyller, *Enhet og annethet: En historisk og systematisk studie innen henologi, I–III*, Oslo: Dreyer, 1981.
6. Alfvåg, *What no mind has conceived*, 33–50.
7. Alfvåg, *What no mind has conceived*, 39–42.
8. Philip Schaff (red.), *The creeds of Christendom*, Grand Rapids: Baker Book House, 1977, bind 2, 62.
9. Folke T. Olofsson, “Johannes Damaskenos' *De fide orthodoxa*”, *Lære og liv: Et tidsskrift for kirkelig fornyelse* (2014), 50–63, 61.
10. Knut Alfvåg, “Divine difference and religious unity: On the relation between ‘De docta ignorantia’, ‘De pace fidei’ and ‘Cribratio alcorani’”, i Ian Christopher Levy og Rita George-Tvrtkovic (red.), *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, Leiden and Boston: Brill 2014, 49–67, 60–63.
11. Alfvåg, *What no mind has conceived*, 177–259.
12. Arve Brunvoll, “*Gott ist Mensch*”: *die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.
13. Bibelselskapets oversettelse.
14. Se Knut Alfvåg, “Martin Luther og den inkarnatoriske virkelighetsforståelsen”, *Teologisk Tidsskrift* 6 (2017), 195–208.
15. Knut Alfvåg, “På Luthers vis: Om den sakssvarende bibellesnings forutsetninger og implikasjoner”, *Theofilos* 7 (2015), 33–44, 37.
16. Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: H. Böhlaus, 1883–1990 (WA), 18,607 (*De servo arbitrio*, 1525); Martin Luther, *Verker i utvalg*, Oslo: Gyldendal, 1979–1983, 4,126–127.
17. Jf. Robert W. Jenson, “An Ontology of Freedom in the *De servo arbitrio* of Luther”, *Modern Theology* 10 (1994), 247–252, 248: “for someone to always keep his promises, he must be sovereign over all contingencies”.
18. Knut Alfvåg, “Natural Theology and Natural Law in Martin Luther”, i Derek Nelson og Paul Hinlicky (red.), *The Oxford Research Encyclopedia of Martin Luther*, Oxford: Oxford University Press 2016.
19. Jf. Westminster Confession, art. 17: “They whom God has accepted . . . shall certainly persevere . . . to the end.” Schaff (red.), *The creeds of Christendom*, bind 3, 636.
20. Jf. Methodist Articles of Religion, art. 8: “We have no power to good works . . . without the grace of God by Christ preventing us, that we may have a good will . . .” “Prevent” betyr her ikke “forhindre”, men refererer til den forutgående nåde (*gratia preveniens*), som gir samarbeidsrelasjonen de nødvendige forutsetninger.
21. Det er ingen bekjennelsestekster som hevder et slikt standpunkt, men det forekommer ofte i den teologiske debatt. To aktuelle eksempler er Kjetil Grandal, “En kjærlighet med rom for alle? Apokatastasistanken i lys av gudsbildet med henblikk på moderne protestantisk teologi”, Universitetet i Oslo, 2000, og Kaj Mogensen, *Frelse og fortabelse*, Fredriksberg: Aros, 2012.

22. Gudsforståelsen hos Barth og Moltmann, som hevder at Jesu død på korset definerer Guds innerste vesen, kan forstås som varianter av Hegels posisjon. Se James F. Keating og Thomas Joseph White, "Introduction: Divine Impassibility in Contemporary Theology", i James F. Keating og Thomas Joseph White (red.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans 2009, 1–26, 8–9.
23. Dette skillet blir også borte hos Barth når han insisterer på å forstå Gud og menneske som motsetninger, slik at det ikke finnes noen naturlig teologi som benådningen kan gjenopprette. Teologi blir da noe som foregår uten et menneskelig subjekt. Se Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, 564.
24. Dette er et hovedpoeng i Gavin Hyman, *A short history of atheism*, London: I.B. Tauris, 2010.
25. Se Knut Alfsvåg, "Contra Philosophos – the Lutheran Reformation as critique of the rationality of modernity", i Göran Gunner og Carl-Henrik Grenholm (red.), *Justification in a Post-Christian Society*, Eugene: Pickwick Publications 2014, 192–206.
26. Søren Kierkegaard, *Skrifter*, København: Gad, 1997 (SKS), 7,186.
27. SKS 7,27–61.
28. Bultmann trekker av dette den konklusjon at inkarnasjonens historiske manifestering er teologisk irrelevant. Det er imidlertid ikke det Climacus sier. For ham er inkarnasjonens realitet absolutt nødvendig. Hans poeng er at radikaliteten i den utfordring denne realiteten stiller oss overfor, blir borte om man prøver å begrunne den ved hjelp av argumenter for dens sannsynlighet.
29. Jonathan Malesic, "Illusion and offense in Philosophical fragments: Kierkegaard's inversion of Feuerbach's critique of Christianity", *International Journal for Philosophy of Religion* 62 (2007), 43–55.
30. SKS 4,355.
31. Ingolf U. Dalferth, "Becoming a Christian according to the Postscript", *Kierkegaard Studies: Yearbook* (2005), 242–281, 246.
32. Det dreier seg om «at forstaae, at et Menneske formaer Intet (det skjøne og dybe Udtryk for Guds-Forholdet)»; SKS 7,349.
33. SKS 7,419.
34. Jf. Climacus' refleksjoner over hvordan man besøker dyrehagen mens en forholder seg til den Ene; SKS 7,428–441.
35. WA 50,628–629; Martin Luther, *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*, oversatt av Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde og Joar Haga, Oslo: Luther forlag, 2017, 242–243.
36. WA 18,603; Luther, *Verker i utvalg*, 4,121–122 (*De servo arbitrio*). For et sterkt forsvar for det assertoriske som et grunnleggende aspekt ved det troen sier om Gud, se Inge Lønning, "Grunnstrukturen i kristen gudslære", i Svein Aage Christoffersen m. fl. (red.), *Menneskeverd: Festskrift til Inge Lønning*, Oslo: Forlaget Press 2008, 361–382, 380–382 (Inge Lønning, "Gott VIII. Neuzeit/Systematisch-theologisch", i Gerhard Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie* bind XIII, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984, 668–708, 701–702.