



Institutt for arkeologi, historie, religionsvitenskap og teologi

Immanent og økonomisk trinitet i Jürgen Moltmanns og Catherine Mowry LaCugna's teologi

En analyse av to tolkninger av Karl Rahners «tese»

Barbara Lahnor

Masteroppgave i teologi, REL-3901, november 2021



Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
2	Innføring i problemstillingen	3
2.1	Teologiens og dogmatikkens oppgave og metode.....	3
2.2	Treenighetenslærens røtter	6
2.3	Immanent og økonomisk trinitet.....	7
2.4	Karl Rahners «tese».....	11
3	Jürgen Moltmanns bidrag til treenighetslæren	13
3.1	Kritikk av «kristen monoteisme»	16
3.2	Kritikk av Rahners teologi.....	19
3.3	Korsdødens betydning i Moltmanns treenighetslære	23
3.4	Perikorese	25
3.5	Immanent og økonomisk trinitet – to perspektiver på gudsvirkeligheten	28
4	Catherine Mowry LaCugna - «God for us»	29
4.1	<i>Oikonomia</i> og <i>theologia</i>	29
4.2	LaCugnas tolkning av Rahners tese.....	33
4.3	Guds relasjon til verden.....	36
4.4	Perikorese og «ontology of personhood»	39
5	Konklusjon: Er den immanente triniteten irrelevant for relasjonen mellom Gud og mennesket?.....	43
	Referanseliste	48

Forsidebilde: Andrej Rubljovs ikon *Den hellige treenighet* fra 1420

hentet fra: Nordhaug, Halvor. *Kjærlighetens hus. Betraktninger over Andrej Rubljovs ikon Den hellige treenighet*. 2. opplag 2011 (Verbum Forlag 2010).

Forord

«Tre personer sitter rund et bord. Med bakgrunn i fortellingen om Herren som viser seg for Abraham i eikelunden, er de malt som englevesener. De tre skal fremstille Faderen, Sønnen og Ånden. Det er selvsagt ikke slik Gud ser ut. Guds vesen er unndratt våre blikk, som Herren selv sier til Moses: *Du kan ikke få se mitt ansikt ... for det menneske som ser meg, kan ikke leve.*»¹

Jeg sitter i meditasjonsrommet på St. Josef retreatsenter i Oslo. Rommet er alltid åpen og inviterer til ettertanke og betraktninger i stillhet. Dempet lys, et alter i tre, et kors på veggen, behagelige stoler, noen planter og muligheter for å tenne lys setter sitt preg på rommets atmosfære. Etter en stund går pusten min roligere, og jeg begynner å glemme, hvorfor jeg egentlig sitter her. Det er nok å bare være.

Et bilde av Andrej Rubljovs ikon står rett foran alteret, på gulvet, bare lent mot alteret. Det virker nesten som om noen har plassert bildet der bare midlertidig for å hente det eller henge det opp etter hvert. Her står Gud på høyde med våre føtter. Selv om det er ingen andre mennesker i rommet, har jeg fellesskap. Jeg sitter ved et bord, sammen med tre personer.

Ikonet er malt i et omvendt perspektiv. Linjene løper ikke sammen i bakgrunnen, men møtes i rommet der vi er. Betrakteren blir en del av fellesskapet med treenigheten. *I denne treenighet er det ikke noe tidligere eller senere, ikke noe større eller mindre, men alle tre personer er seg imellom like evige og jevnbyrdige*, sies i Den athanasianske trosbekjennelsen. Vi er invitert å reflektere våre liv i samfunn med og i lys av dette evige, jevnbyrdige, dynamiske fellesskapet.

Erfaringene fra St. Josef retreatsenter i 2019 har gitt impulsen til denne oppgaven. Takk til veilederen Espen Dahl for et utvalg av inspirerende pensumlitteratur i systematisk teologi og for konstruktive kommentarer. Stig Pedersen, kirkeverge i Sortland sokn, har lest gjennom store deler av teksten og rettet på grammatiske feil. Takk for hjelpen og takk for interessante tilbakemeldinger på oppgavens tema. Uten støttende og oppmuntrende fellesskap - guddommelig og menneskelig - kunne ikke denne avhandlingen ha blitt til.

¹ Nordhaug, Halvor. *Kjærlighetens hus. Betraktninger over Andrej Rubljovs ikon Den hellige treenighet*. 2. opplag 2011 (Verbum Forlag 2010), 8. Bibelsitat fra 2. Mos 33,20

1 Innledning

I andre halvdel av det 20. århundre og særlig siden 1970-tallet har treenighetslæren fått en fornyet interesse. Den norske teologen Svein Rise er blant dem som observerer en «renessanse» av treenighetslæren.² Forestillinger om Gud som et absolutt og fullkomment vesen, eller som den «kjære og allmektige Fader i himmelen» ble mer og mer erstattet med erkjennelsen, at gudslæren må være forankret i frelseshistorien og kristologien. I dag fremhever innledende ord om treenighetslæren gjerne dens relevans for vår livsvirkelighet. Treenighetslæren forstås ikke lenger som en abstrakt teori om «Guds indre vesen og struktur», men som en erfarings- og praksisorientert utredning om relasjonen mellom Gud og skapelsen.³

En av veiviserne for denne utviklingen har vært den katolske teologen og jesuitten Karl Rahner (1904-1984). Rahner er forfatter til ca. 4000 publikasjoner og har uten tvil preget teologien i det 20. århundre som få andre.⁴ Hans teologi bygger på den ignatianske spiritualiteten, en trospraksis som baserer seg på åndelige øvelser utviklet av Ignatius av Loyola. Kort sagt handler spiritualiteten om «kontemplasjon i handling» og meditasjon over Guds eksistensielt erfarbare sannhet «i alle ting». Etter andre verdenskrig reflekterte Rahner tradisjonell teologi i samtidens språk og i kontekst av de aktuelle trosmessige problemstillinger.⁵ Han fikk både mye kritikk og mye anerkjennelse. Svein Rise skriver om Rahner: «Med sin originalitet og store lærdom ble Rahner en av de viktigste premisseleverandørene til flere av dekretenes, konstitusjonene og erklæringene fra Det andre Vatikankonsil (1962-65).»⁶

Denne oppgaven skal undersøke to ulike tolkninger av treenigheten i lys av Karl Rahners tese: «Den immanente triniteten er den økonomiske triniteten og omvendt.» Denne tesen er også kjent som «Rahners regel» eller i engelskspråklig litteratur som «Rahner's axiom», og har fått mye oppmerksomhet i treenighetsteologien. Rahner har med dette slått fast at «Gud i seg

2 Rise, Svein. *Treenig teologi*. (Cappelen Damm AS, 2017), 10

3 Se Rise, *Treenig teologi*, 9-11

4 Rise, *Treenig teologi*, 94

5 Grütering, Michael. «Der Begriff der Selbstmitteilung in Karl Rahners Theologie.» *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 24, nr. 1 (2016): 101–10, 102

6 Rise, *Treenig teologi*, 94

selv» er den samme som «Gud for oss». Med andre ord: Gud, slik vi møter ham i frelseshistorien *er* den treenige Guds virkelighet.

Sentralt i denne oppgaven står undersøkelsen, hvordan Jürgen Moltmann og Catherine Mowry LaCugna forholder seg til Rahners tese: Hvordan henger immanent og økonomisk trinitet sammen i utviklingen av deres ulike trinitariske gudsbilder? På hvilken måte er treenighetslæren forankret i frelseshistorien? Har både, immanent og økonomisk trinitet relevans for Gud-menneske-relasjonen?

Grunnlag for min analyse i oppgavens hoveddel er Jürgen Moltmanns verk «Trinität und Reich Gottes» (1980) og Catherine Mowry LaCugnas bok «God for Us – The Trinity and Christian Life» (1991). Jeg presenterer først Moltmanns og deretter LaCugnas utgangspunkt for en nytolkning av treenighetslæren for å forklare deres syn på sammenhengen mellom teologi og livsvirkelighet. Her spiller historiske aspekter, Moltmanns og LaCugnas forhold til urkirken og antydningvis perspektiver om «vestlig» og «østlig» teologi en viktig rolle. Det skal nevnes at begge teologer ser klare sammenhenger mellom gudsbilde og sosial-politiske problemstillinger, men dette blir ikke fordypet i min oppgave. Moltmanns og LaCugnas kritiske tilnærming til Rahners tese blir fremstilt og jeg gjør rede for betydningen av Moltmanns korsteologi for hans tolkning av tesen. Forholdet mellom immanent og økonomisk trinitet står i sentrum av en gjennomgang av viktige elementer i LaCugnas treenige gudsbilde. Med blick på konsekvenser for Gud-menneske-relasjonen analyserer jeg likheter og forskjeller i personbegrepet og perikorese-konseptet hos Moltmann og LaCugna. Den avsluttende diskusjonen belyser spørsmålet, om treenighetslæren trenger både, et immanent og et økonomisk perspektiv.

Oppgaven behandler et tema innenfor systematisk teologi og dogmatikk. I den første delen gir jeg derfor en innføring i teologisk og dogmatisk arbeid slik vi kan forstå det i dag. Jeg begrunner valget av de teologiske verk av Jürgen Moltmann og Catherine Mowry LaCugna, som er grunnlaget for min hermeneutiske analyse. Deretter gir jeg en oversikt over treenighetslærens historiske tilblivelse med vekt på urkirken og begrepene «immanent» og «økonomisk» trinitet. Avsnittet skal forklare utfordringer for treenighetslærens praktiske relevans. Jeg avslutter innføringsdelen med et kort innblikk i nyere fortolkninger av Karl Rahners teologi. På denne måten vil jeg belyse bakgrunnen for betydningen av hans tese.

Oppgaven har fokus på betydningen av treenig teologi for kristen livstolkning.

2 Innføring i problemstillingen

2.1 Teologiens og dogmatikkens oppgave og metode

«Hvem sier dere at jeg er?», spør Jesus sine disipler ifølge de synoptiske evangeliene. «Du er Kristus, den levende Guds Sønn.», svarer Simon Peter. (Matt 16,15-16) Hans svar på Jesu spørsmål kan anses som den første og grunnleggende kristne bekjennelse. Det virker naturlig at bekjennelsen kom fra en av Jesu nærmeste følgesvenner, en disippel som snakker med bakgrunn i egen erfaring. Imidlertid forteller teksten oss at Peters konklusjon er forskjellig fra folk flest, som ser i Jesus en profet. Evangelisten Matteus retter med dette fokus på åpenbaringen som en særegen kilde for erfaring, og et spesielt aspekt i relasjonen mellom Gud og mennesker: «[...] dette har ikke kjøtt og blod åpenbart deg, men min Far i himmelen» (Matt 16,17).

Teologiens utgangspunkt er på den ene siden erkjennelsen av at Gud selv har åpenbart seg i historien som den han er. På den andre siden taler vi om Gud ut fra vår kulturelt og historiske kontekst, vår personlig erfaring og våre språklige muligheter. I hvilken grad vi er i stand til å oppfatte og reflektere Guds virkelighet (også om det i det hele tatt handler om en «virkelighet», ikke fantasier) bestemmes i stor grad av språket. Hvordan setter vi ord på erfaringer med Gud, et «objekt» som ikke er tilgjengelig for våre sanser, eller etterprøvbart med naturvitenskapens metoder? Teologisk språk må ta høyde for åpenbaring, mysteriet og menneskelig vitnesbyrd. Arbeidet skjer i en «[...] 'erfaringsimpregnert' opprinnelsekontekst»⁷ med Bibelen - og god kunnskap om dens språk og tilblivelse - som kristendommens sentrale kilde.⁸

Protestantisk teologi tilskriver Bibelen høyeste autoritet etter Martin Luthers «*sola scriptura*»-prinsippet. David Tracy sidestiller den menneskelige erfaringen med de kristne tekster som kilde for teologi. Derfor er ikke bare den hermeneutiske metoden det viktigste redskapet i teologisk arbeid, men også «[...] en fenomenologisk beskrivelse av den religiøse dimensjonen som er til stede i både hverdagslig og vitenskapelig erfaring og språk.»⁹ Jeg siterer videre

7 Henriksen, Jan-Olav. *Teologi i dag. Samvittighet og selvkritikk*. (Bergen: Fagbokforlaget, 2007), 27.

8 Henriksen, *Teologi i dag*, 25ff.

9 Henriksen, *Teologi i dag*, 63.

Tracys tese: «Den teologiske oppgaven består i en kritisk korrelasjon av resultatene som fremkommer gjennom å undersøke disse kildene.»¹⁰

Tracys tilnærming gjør det tydelig at teologi ikke bare er en reflekterende, men også en produserende og konstruerende virksomhet. For min oppgave har jeg derfor valgt to teologer som setter bevisst fokus på sammenhengen mellom gudsbilde og menneskelig liv og samfunn. Den tyske protestantiske teologen Jürgen Moltmann (født 1926) fremhever i forordet og innledningen til sin bok «Der gekreuzigte Gott» sin generasjons erfaring med krig og lidelse og dens betydning for teologien.¹¹ Han så seg nødt å fortolke Kristi død på korset på nytt og forankrer sin treenighetslære i mysteriet mellom lidelse og kjærlighet. I sitt verk «Trinität und Reich Gottes» argumenterer han for en sosial trinitetslære som peker på mulige sammenhenger mellom gudsbilde, samfunn og politikk. Catherine Mowry LaCugna (1952-1997) var en US-amerikansk katolsk teolog. Hun understreker relevansen av treenigheten for alle aspekter av kristent liv og har med boken «God for Us – The Trinity and Christian Life» fremlagt en detaljert undersøkelse om forholdet mellom immanent og økonomisk trinitet. Hennes refleksjoner gir interessante perspektiver for feministisk og liberal teologi, men blir mye kritisert.

Oppgaven skal også være et forsøk å komme til rette med spenninger mellom en «dogmatisk» kristendom som bruker ord og vendinger fra en annen tid og som kan være fremmed for menneskers livsvirkelighet, og en praksisorientert kristendom som skal forholde seg til vår tids problemstillinger. På 1960-tallet skrev Bernhard Lohse at mange mennesker innenfor og utenfor kirken lengter etter en «udogmatisk» kristendom.¹² Han formulerte forskjellen mellom Bibelens utsagn og dogmatikkens oppgaver slik:

In der Bibel wird der Mensch mit seiner ganzen Person der Verkündigung von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus konfrontiert; in den Dogmen hingegen wird der Versuch unternommen, das Wesen Gottes oder Jesu Christi zu definieren.¹³

10 Henriksen, *Teologi i dag*, 63

11 Se Moltmann, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott*. 9. opplag 2007. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1972), 7-11

12 Lohse, Bernhard. *Epochen der Dogmengeschichte*. 9. opplag 2011. (Berlin: LIT Verlag, 1963), 9ff

13 Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 11

Dette innebærer at dogmatikken må uttrykke seg i ontologiske begreper, mens Bibelens språklige karakter er narrativ, personorientert og relasjonell – en forskjell som ikke er til fordel for dogmatikken.¹⁴ Imidlertid kan man ikke redusere dogmatikken til en autoritær lære som handler om å «definere» Guds vesen og den rette troen handler om å «definere» Guds vesen. Dogmatisk refleksjon kan heller beskrives som akademisk, systematisk fremstilling av den kristne tro. Gudslæren blir til i en kritisk dialog om spørsmålet hvem «Gud» er, i spenningsfeltet mellom det bibelske vitnesbyrd, kontekstuelle erfaringer og ulike fagdisipliner, for eksempel natur- og samfunnsvitenskap.

Teologer i dag fremhever derfor gjerne dogmatikkens hermeneutiske karakter. Ifølge Jan-Olav Henriksen kan man forstå teologi som erfaringstydning og som åpning «[...] for en ny og annen virkelighet, som lar mennesker erfare livet på en ny måte, se nye mulighet og nye muligheter for fellesskap, forsoning og livsutfoldelse.»¹⁵ Utfordringen for dogmatikken er derfor å knytte det kristne budskapet til menneskers livsvirkelighet og lete etter kristenlærens relevans.¹⁶

Dettes synes å være spesielt utfordrende for treenighetslæren. Hvilken relevans har det, om Gud «består av» Fader, Sønn og Hellig Ånd, som samtidig er tre og én? Det virker spekulativt og som en metafysisk irrasjonalitet. Forståelsen av Gud som treenig adskiller kristendommen fra andre monoteistiske religioner, og særlig Islam stiller spørsmål om kristendommen egentlig er en monoteistisk religion. For å utrede sammenhenger mellom bibelsk vitnesbyrd, erfaring og åpenbaring i urkristendommen skal oppgavens første del fremstille treenighetslærens tilblivelse i korte trekk. Enkelte aspekter av urkristelige problemstillinger blir senere utdypet i analysen av Moltmanns og LaCognas teologi. På denne bakgrunnen gjør jeg rede for immanent og økonomisk trinitet som to perspektiver på Guds virkelighet og Rahners «gjenforening» av disse perspektiver med tesen: «Den økonomiske triniteten er den immanente og omvendt.»

14 Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 11

15 Henriksen, *Teologi i dag*, 23f.

16 Henriksen, Jan-Olav. *Guds virkelighet*. 3. opplag 2014. (Oslo: Luther Forlag, 1994), 17

2.2 Treenighetenslærens røtter

Begrepet «treenig» forekommer ikke i Bibelen, men det nye testamentet gjør utsagn om Gud, Kristus og Den hellige ånd som virker motsetningsfylt og provoserende for jødisk tradert monoteisme.¹⁷ Særlig Johannesevangeliet omtaler Jesus som Guds Sønn, «[...] den enbårne, som er Gud, [...]» (Joh 1,18) og ser i han Ordet (*logos*) som ble menneske (Joh 1,14): «Og Ordet ble menneske og tok bolig iblant oss, [...]» Samtidig sier Jesus i Johannes 10,30: «Jeg og Far er ett.» Om Ånden leser vi at den utgår fra Faderen (Joh 15,26): «Når Talsmannen kommer, han som jeg skal sende dere fra Far, sannhetens Ånd som går ut fra Far, da skal han vitne om meg.»¹⁸

Det finnes triadiske formuleringer, for eksempel i 2. Kor 13,13: «Vår Herre Jesu Kristi nåde, Guds kjærlighet og Den hellige ånds samfunn være med dere alle!», eller i dåpsbefalingen i Matt 28,19 som sammenfatter Fader, Sønn og Hellig Ånd under ett navn: «Gå derfor og gjør alle folkeslag til disipler: Døp dem til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn». Oldkirkelige kilder opplyser om at det var vanlig å stille dåpskandidatene under dåpshandlingen tre spørsmål: Tror du på Faderen ..., tror du på Sønnen ..., tror du på Den Hellige Ånd ...? Etter hvert gudsnavn kunne følge et tillegg, hvor den spesielle egenarten av Faderen, Sønnen og Ånden ble nærmere utført. Dåpskandidaten svarte på hvert spørsmål med «Jeg tror», og ble dukket ned i vannet etter hvert svar.¹⁹ Med bakgrunn i denne dåpspraksisen utviklet seg ulike treleddede erklæringer som skulle oppsummere den kristne troen til en individuell bekjennelse.

Troen var levende i bønn, dåp, nattverd og forkynnelse, men bekjennelsen til og tilbedelse av Kristus som Guds Sønn skapte debatt om forholdet mellom Kristus og Gud. Særlig i jødiske miljøer reiste det seg spørsmålet hvordan man skulle holde fast på trosbekjennelsen: «Hør, Israel, Herren, vår Gud, Herren er én» og samtidig bekjenne Jesus Kristus som Herre, Frelser og Guds Sønn. For hedningene derimot var det ikke selvsagt å tro bare på én Gud.²⁰

17 Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 47f

18 jf. Henriksen, *Guds virkelighet*, 71; alle Bibelsitater i denne oppgaven er hentet fra: Bibelselskapet. *Bibelen – Bibelselskapets oversettelse 2011*. Bibelselskapet 2011

19 Skarsaune, Oskar. *Troens ord. De tre oldkirkelige bekjennelsene*. (Oslo: Luther Forlag, 1997), 47f

20 Skarsaune, *Troens ord*, 53

Påfallende i tidlige trosregler, som for eksempel hos Ireneus (ca. 185)²¹ og Tertullian (ca. 200)²², er derfor tallordet «én» om både Gud og Kristus («én Herre»). På den andre siden var det nødvendig å formidle, at Jesus Kristus er den forventede Messias, og viktige elementer av hans historiske, menneskelige liv ble lagt til i bekjennelsestekstene.²³

Etter hvert ble evangeliene med sin narrative karakter supplert med undervisende og bekjennende skrifter, men det tok noen århundre før en treenighetslære i egentlig forstand ble til.²⁴ I antikkens multikulturelle kontekst ble det behov for å sette ord på troen, utdype dens særstilling og forsvare den mot ulike vranglærere. Mens bibelsk åpenbaring taler om Gud på en konkret-billedlig måte, måtte denne Guden også kunne tolkes i en gresk metafysisk ramme. Lohse skriver:

Das hatte die wichtige Folge, daß an die Stelle der biblisch-konkreten Redeweise seinshaft-metaphysische Begriffe traten. Das griechische Denken unterscheidet sich von dem biblischen ja vor allem darin, daß für dieses die Wahrheit von Gott in der Geschichte geoffenbart ist, für jenes aber im metaphysischen Sein gründet.²⁵

Bernhard Lohse påpeker med rette at det er viktig å forstå at bibelske narrativer ble tolket i lys av gresk-filosofisk tenkning. Gresk filosofi, retoriske virkemidler, filosofiske begreper og debattkultur gav derfor sitt bidrag til å forme kommunikasjonen om Gud og hans relasjon til verden.

2.3 Immanent og økonomisk trinitet

Faderens, Sønnens og Den hellige ånds virke i historien blir i systematisk teologi omtalt som «økonomisk» trinitet. Det greske ordet *oikonomia* henviser til Guds «husholdning», Guds måte å forvalte verden på, og begrenser seg ikke på de hendelsene som vi i dag finner nedskrevet i den bibelske kanon. Imidlertid er det disse tekstene som må være grunnlag til erkjennelsen at Gud åpenbarer seg som trefoldig i verden. Hvis vi samtidig bekjenner at det bare er *én* Gud, så kan man konkludere at det dreier seg om ett vesen med en «indre» treenige

21 Skarsaune, *Troens ord*, 60

22 Skarsaune, *Troens ord*, s. 57, Skarsaune siterer Tertullian: «Ifølge troens regel tror vi at det er én og bare én Gud, [...]»

23 Skarsaune, *Troens ord*, 67f

24 Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 17

25 Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 49

struktur, den «immanente triniteten». Med dette utgangspunktet stiller man spørsmål om forholdet mellom de tre guddommelige personer, deres evige vesen og mysterium.

Uttrykket «immanent trinitet» er tett knyttet til oppgaven å formulere forholdet mellom de tre guddommelige personer. Kirkefedrene i de første århundre så seg konfrontert med denne nesten uoverkommelige utfordringen. Språket strakk ikke til for å kunne forene monoteismen med pluralismen. Ordet «treenighet» (latin: *trinitas*) ble antakeligvis oppfunnet og først brukt av den latinske teologen Tertullian i det 2. århundre. Han formulerte det særskilte kristne gudsbilde slik: «*una substansia – tres personae*». Begrepene «substans» og «person» har sin opprinnelse i en latinsk kontekst, og det kan være nokså komplekst hva Tertullian legger inn i begrepene.²⁶ Som vi skal se hos Moltmann og LaCugna, spiller tolkningen av disse begrepene fremdeles en avgjørende rolle i treenighetslæren.

Tertullian innførte ordet «person» for å uttrykke forskjellighet og særtrekk, og samtidig likestilling. Ikke bare Faderen og Sønnen, men også Ånden er en «person». Han utdyper at personene er «*distincti non divisi*» (skjelnet, men ikke adskilt)²⁷, og «*discreti non separati*» (forskjellig, men ikke separert eller uavhengig fra hverandre).²⁸ De bibelske tekstene vitner både om ett guddommelig og udelelig vesen, og samtidig om at Gud handler i tre personer overfor verden. Dette komplekse trefoldige møtet mellom Gud og verden skal ikke forstås som en oppdeling av Gud, men en differensiering i Gud.²⁹ Samtidig består – ifølge Tertullian – hver person i kraft av den samme guddommelige substansen. Jan-Olav Henriksen sammenfatter samholdet mellom personene – slik vi kan forstå det i dag – på følgende måte: «Faderen er Far i kraft av Sønnen, og Sønnen Sønn i kraft av å være født av Faderen. De lever begge i Åndens fellesskap, samtidig som Ånden utgår fra og er forskjellig fra dem begge [...]»³⁰

26 McGrath, Alister E. *Der Weg der christlichen Theologie*. 3. opplag 2013. (Gießen: Brunnen Verlag, 1997), 338

27 Min oversettelse fra tysk: «*unterschieden, aber nicht getrennt*», McGrath, *Der Weg der christlichen Theologie*, 339

28 Min oversettelse fra tysk: «*nicht einzeln oder unabhängig voneinander*», McGrath, *Der Weg der christlichen Theologie*, 339

29 Henriksen, *Guds virkelighet*, 72, forfatterens kursivering

30 Henriksen, *Guds virkelighet*, 73

Tertullians formuleringer om det indre forhold mellom enheten og treheten ga grunnlag for et treenig gudsbilde hvor alle tre personer bevarer sine særtrekk, men er likestilte og virker sammen. Hans tilnærming prøvde å unngå monarkisme og gnostisisme (to viktige «heresier» i tidlig kristen historie), men løste ikke de komplekse spenninger som et slik «ulogisk» konsept medfører. I hans tilnærming kan man imidlertid se årsaken til to forskjellige perspektiver på Guds virkelighet: Den immanente og den økonomiske virkeligheten. Med andre ord: Gud, som han er «i seg selv» og Gud, som han er «for oss». Mens «immanent trinitet» prøver å sette fokus på Gud «i seg selv», uavhengig av tid og rom, har økonomien en relasjon til verdenshistorien, slik vi mennesker erfarer den i vårt kronologiske og kontekstuelle perspektiv.

Etter Tertullian videreførte andre utmerkede teologer, blant annet Athanasius, de tre «kappadokiere» (tre unge biskoper fra Kappadokia: Basilius den store, Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz) og Origenes arbeidet med treenighetslæren. Grunnleggende kristologiske problemstillinger førte til den arianske striden. Særlig tanken at Guds *logos* (Kristus) ble menneske, lider, dør og står opp fra de døde var fremmed for antikkens mennesker. Arius lærte derfor at Kristus (Guds *logos*) var Guds første skapning og Gud sub-ordinert. Som vi skal se kan det argumenteres for at den antikke kløften mellom et bibelsk og et filosofisk (apatisk) gudsbilde gjenspeiler seg i teologihistorien i et «økonomisk» og et «immanent» perspektiv på Gud.

Selv om man kan oppfatte debatten som førte til konsilene i Nicea (325) og Konstantinopel (381) som en teoretisk utredning av den «immanente triniteten» skal man ifølge Bernhard Lohse ikke misforstå kirkefedrenes mål: Det handlet ikke om en analyse og definisjon av Guds indre vesen, men om et velbegrunnet vitnesbyrd om Jesu Kristi guddommelighet. Det viktigste argumentet mot Arius' lære kom inn fra Athanasius, og har en klar forankring i økonomien: Bare Gud selv kan forløse verden og overvinne døden som kom i verden gjennom syndefallet. Mennesker kan ikke gjenopprette det tapte gudsforholdet. Det er avgjørende for kristen tro at

[Logos'] verk er Guds skapergjernings gjenopprettelse og fullendelse; den skjer i hans egenskap av sann Gud; samtidig skjer den ved at han fullt ut blir menneske og i sin død

og oppstandelse solidariserer seg med sine søsken menneskene, og lider, dør og oppstår for dem.³¹

På kirkemøtene i Nicea (325) og Konstantinopol (381) satte man en strek under den arianske striden ved å vedta Kristi fulle guddommelighet.

Det er konstituerende for den kristne troen at vi i Kristus møter Gud selv, og i Den hellige ånd er han til stede i verden.³² Man kan derfor si at det nikenske trosbekjennelse ikke fører til avstand fra Det nye testamentet, men bekrefter troens forankring i frelseshistorien (økonomien). Men ikke alle teologer deler denne oppfatningen.

Skolastikken har sannsynligvis bidratt til avstanden mellom immanent og økonomisk trinitet, og siden middelalderen fikk treenighetslæren mer og mer status som en abstrakt og mystisk lære om Gud, som i praksis er nesten irrelevant. Immanuel Kant skrev på slutten av 1700-tallet at treenigheten slett ikke har noen betydning for det praktiske livet. Det spiller ingen rolle, om Gud skal tilbes i tre eller ti personer, fordi én Gud i flere hypotaser er ubegripelig. Dessuten forteller det oss ingenting om hvordan vi skal leve.³³ Friedrich Schleiermacher mente, at troen og troslæren må umiddelbart svare til vår eksistensiell erfaring. Utsagn om en treenig Gud derimot ikke kan bekreftes av egen erfaring, og følgelig plasserte han treenigheten på slutten av sin gudslære.³⁴

Holdningen at treenighetslæren er et «appendiks» til kristen lære synes å være til stede i den vestlige kirken og teologien frem til 1970-tallet. Det bibelske vitnesbyrd om Fader, Sønn og Hellig ånd var til stede i liturgien som et hellig mysterium, men treenigheten berørte ikke den menneskelige erfaringen. Økonomisk og immanent trinitet syntes å beskrive to forskjellige gudsvirkeligheter: Ja, Gud hadde åpenbart seg som treenig en gang i fortid, men har trukket seg tilbake til sitt evige mysterium. Teologer kunne være opptatt av Guds trefoldige virke i historien på en side, og Guds indre treenige struktur på den andre siden, men hele ideen får ikke konsekvenser for vår virkelighetsoppfatning. Som følge forblir Gud en høyere instans

31 Skarsaune, *Troens ord*, 160

32 Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 72

33 Fri parafrasering av et Kant-sitat. Se Greshake, Gisbert. *Der dreieine Gott*. 5. (utvidet) opplag. (Freiburg i.B.: Herder Verlag, 1997), 17

34 Se Moltmann, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes*. 3. opplag 1994. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980), 19

som skal gis ære, som skal forholde seg til oss som en kjærlig og allmektig Far, gi oss orientering og beskyttelse, og holde rettfærdig dom etter døden.³⁵

Det kan kalles et pågående prosjekt å re-etablere treenighetens relevans for kristent liv, og mange teologer har siden 1970-tallet deltatt i dette prosjektet. I denne oppgaven skal jeg drøfte Jürgen Moltmanns og Catherine Mowry LaCognas tilnærminger til treenighetslæren ved å sammenlikne deres forhold til Karl Rahners «regel»: Den immanente triniteten er den økonomiske triniteten og omvendt.

2.4 Karl Rahners «tese»

Karl Rahner konstaterte i sin tid at «[...] one could dispense with the doctrine of Trinity as false and the major part of religious literature could well remain virtually unchanged.»³⁶

Utsagnet forteller noe om den kristne tros forhold til treenighetslæren i store deler av både, den katolske og den protestantiske kirken. For å kaste lys over «Rahners tese» skal jeg veldig kort skissere to poeng i hans teologi: Inkarnasjonen og Guds selv-meddelelse (tysk: Selbstmitteilung, eng.: self-communication).

Basert på Svein Rises fremstilling av Rahners teologi kan man si at inkarnasjonen bare kan skje, fordi Gud er *bevegelig*. Han kan gå inn i den andre og ved dette *bli* (underforstått «bli til»); det vil si at han skaper noe nytt idet han selv endrer seg. Samtidig mister han ikke noe av seg selv; Gud forblir den samme, den uendelige fylde som gir seg selv for at den andre kan oppstå som hans egen virkelighet. Rise siterer Rahner slik:

Han kan bli ved å gå inn i den andre som han selv blir, oppgir seg selv og på samme tid opprettholder den uendelige fylde (siden han er kjærligheten, dvs. viljen og midlene til å fylle det som er tomt), oppstår den andre som hans egen virkelighet.³⁷

Bevegeligheten er Guds livs- og skapelsesprinsipp. På denne måten er Gud foranderlig og uforanderlig samtidig. Hvis det er Guds identitet å skape noe nytt ved å gå inn i den andre, så forblir (og blir) Gud seg selv ved å meddele seg til verden. Denne guddommelige makten er evig og uforanderlig. Inkarnasjonen betyr at Gud *ble* menneske. Det vil si at Gud beveger seg

35 Greshake, *Der dreieine Gott*, 16

36 LaCugna, Catherine Mowry. *God For Us: The Trinity and Christian Life*. (San Francisco: HarperCollins, 1991), 6

37 Rise, *Treenig teologi*, 95

og forandrer seg ved å gå inn i Jesu liv og menneskelighet. Guds virkelighet oppstår i Kristus; en nyhet som formidler en evig uforanderlig sannhet.³⁸

Dessuten finnes det en dyp sammenheng mellom inkarnasjon og nåde: Ved at Gud i all sin frihet søker mennesket for å gi det sin fylde, blir nåden virkeliggjort i verden. Michael Grütering viser i denne sammenhengen til at det bibelske ordet «nåde» har sin opprinnelse i det hebraiske ord for «livmor» og står for den høyeste grad av omsorg og beskyttelse. Dette forholdet mellom Gud og skapelsen kaller Rahner for selv-meddelelse, og det gjelder alle mennesker som lar seg berøre av Gud. Mennesket – som er ontologisk forskjellig fra Gud – kan bli forandret gjennom denne berøringen.³⁹ Guds selv-meddelelse må derfor ikke forstås som om Gud sier noe *om* seg selv, men at han formidler *hele sitt vesen* i en skapende handling. Mennesket blir et resultat av selv-meddelelsen.

Inkarnasjon, nåde og treenighet står for Rahner i en tett sammenheng med selv-meddelelsen som omdreiningspunkt. «I Gud skjer relasjon» skriver Grütering om Rahners teologi⁴⁰, og Guds handling i verden kan dermed ikke skilles fra Guds virkelighet, Gud vesen. Når Rahner formulerer sin tese at den immanente triniteten er den økonomiske og omvendt, så er dette et prinsipp som baserer seg på Guds selv-meddelelse, i inkarnasjon og nåde: Den evige triniteten meddeler seg selv som trinitet i tiden og frelseshistorien.⁴¹

Kommunikasjon forutsetter relasjonen til en adressat som forstår den som vil meddele noe. Menneskene er skapt slik at de kan være mottakelig for Guds selv-kommunikasjon. Rahner skriver:

The self-communication of the free personal God who gives himself as a person [...] pre-supposes a personal recipient. It does not just happen that God communicates himself to him; the addressee of the self-communication must be such on account of the very nature of this self-communication. If God wishes to step freely outside of himself, he must create man. There is no need to explain in detail that he must then create a

38 Rise, *Treenig teologi*, 94

39 Grütering, Michael. «Der Begriff der Selbstmitteilung in Karl Rahners Theologie.» *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 24, nr. 1 (2016): 101–10. 106f

40 Grütering, «Der Begriff der Selbstmitteilung in Karl Rahners Theologie», 103

41 Rise, *Treenig teologi*, 94ff

spiritual-personal being, the only one who possesses the "obediential potency" for the reception of such a self-communication.⁴²

Kort sagt fører Rahners regel til to viktige prinsipper i trinitetslæren:

1. Vi erkjenner Guds virke i frelseshistorien som trefoldig, fordi Guds sanne vesen er trefoldig. Guds frihet til å åpenbare seg er grunnlaget for erkjennelsen.
2. Relasjonen mellom Gud og mennesket har en historisk og et evig aspekt. Vi erfarer Guds virke i økonomien, som samtidig er en erfaring av Guds indre historie og Guds evige liv.⁴³

Med sin tilnærming til trinitetslæren ut fra den menneskelige erfaringen stilte Rahner seg mot en oppfatning i sin tid at treenig teologi hovedsakelig handler om en utredning av den «immanente triniteten» som en egen teologisk disiplin, fjernt fra Bibelens vitnesbyrd og menneskelig erfaring.⁴⁴ Han understreker den tette forbindelsen mellom Guds evige vesen og Guds historie med oss, og bidro med dette til en vesentlig fornyelse av trinitetslæren.

3 Jürgen Moltmanns bidrag til treenighetslæren

Jürgen Moltmann kaller sin bok «Trinität und Reich Gottes» (1980) et «bidrag til teologien». Han ønsker å bli forstått som en deltaker i en teologisk dialog i sin egen samtid og kontekst. Samtidig påpeker han at denne dialogen står i en historisk sammenheng og et økumenisk fellesskap som strekker seg over tid, rom og konfesjoner. Det er ikke hans mål å fremlegge et «system» eller en «dogmatisk» lære som en kan enten avvise eller slutte seg til, men hans bidrag skal invitere til egen teologisk tenkning.⁴⁵

Moltmanns tilnærming til trinitetslæren tar utgangspunkt i troens erfaring og praksis. Han tenker da ikke på ren menneskelig selverfaring av «absolutt avhengighet» (slik Schleiermacher formulerer i sin tros lære⁴⁶), men på en levende og gjensidig relasjon mellom Gud og mennesket. Hans sentrale tese kan oppsummeres slik: Ikke bare mennesket erfarer Gud, men Gud erfarer også mennesket - og blir påvirket av mennesket. Nøkkelen i denne

42 Rahner, Karl. *The Trinity*. (London: Burns and Oates, 1970), 89f

43 McGrath, *Der Weg der christlichen Theologie*, 345

44 McGrath, *Der Weg der christlichen Theologie*, 360

45 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 11ff

46 Henriksen, *Teologi i dag*, 37

relasjonen er pakten og kjærligheten. De bibelske fortellinger vitner ikke bare om *Guds historie* med menneskene, men også om *Guds erfaring* med menneskene.⁴⁷ Det troende menneske vender seg i kontemplasjon, meditasjon og handling til Gud med en forventning om å bli kjent med hverandre, og beveger seg mot Gud, mens Gud beveger seg mot verden. I møtet med den Korsfestede erfares lidelse, undring, erkjennelse, fellesskap og glede. Slik oppstår et fellesskap som fører til en grunnleggende forandring av egen livspraksis:

Wer sich zu Gott hinwendet, der uns in Gestalt des Gekreuzigten anschaulich begegnet, der läßt sich auf [eine] Transformation ein. Im Schmerz der Umkehr erfährt er die Freude der Gemeinschaft Gottes. Darin wird die eigene Lebenspraxis verändert, und zwar viel gründlicher, als es in den Möglichkeiten des Handelnden steht.⁴⁸

Trinitarisk tenkning og et trinitarisk gudsbilde er derfor ikke noen akademisk øvelse, men har konkrete konsekvenser for kristent liv og fellesskap. Det gir grunnlag for både doksologi og diakoni. Moltmann argumenterer for en konsekvent trinitarisk tenkning med henblikk på sin relevans i menneskers liv.

I sin bok «Der gekreuzigte Gott» (1972) kritiserer Moltmann protestantiske teologer for en lite utviklet trinitarisk tenkning. Etter hans mening har tidlig protestantisme ført til to utviklinger: På en side viser han til Luthers korsteologi som en ny vei til erkjennelse av Gud som den korsfestede Gud. Gjennom Kristi lidelse og død åpenbarer seg en Gud som er vesentlig forskjellig fra et gudsbilde basert på naturlig teologi. Luthers teologi om Jesu to naturer åpnet opp for en forståelse av inkarnasjon og lidelse, som gjør det mulig å tenke Gud selv i Kristus i sin gudsforlatthet, lidelse og død.⁴⁹ I korshendelsen ligger for Moltmann kjernen av trinitetslæren.⁵⁰ Vi skal senere se på hvordan korshendelsen for Moltmann er utgangspunktet for hans forhold til immanent og økonomisk trinitet.

På den andre siden - og med bakgrunn i Melanchthons «Loci communes» fra 1521 - argumenterer protestantene (og særlig Schleiermacher) på 1800-tallet, at trinitetslæren er av liten verdi for den troende. Guds indre vesen av enhet og trefoldighet er et mysterium som

47 Moltmann, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott*. 9. opplag 2007. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1972), 20, forfatterens kursivering

48 Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 24

49 Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 193

50 Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 222

kan tilbes og lovprises. Utover dette er treenigheten et mer filosofisk spørsmål uten praktisk-teologisk betydning.⁵¹

Moltmann beklager en kristen monoteisme med en svak utviklet trinitarisk tenkning. Den begrenser seg gjerne til en liturgisk bruk av Fader, Sønn og Hellig ånd, og en relasjonell forståelse av Gud som skaper, frelser og livgiver. Kristus forblir en profet eller stedfortreder, som riktignok skal åpenbare oss noe *om* Gud, men kan ikke helt *identifiseres med* Gud. Slik formidler kristendommen faktisk et monoteistisk gudsbilde med Gud som opphøyd majestet. Han mener at denne type gudsbilde utfordrer til «protest-ateisme», et fenomen i vår tid som avviser kristendommens «moralske monarkisme».⁵² For å forstå Moltmanns teologisk-sosiale prosjekt (en «omvendelse» til trinitarisk tenkning)⁵³ blir hans kritikk av kristen monoteisme nærmere fremstilt i neste kapittel.

For Moltmann er det imidlertid avgjørende for et konsekvent og koherent gudsbilde, at man ikke skjelnar mellom «Gud i seg selv» og «Gud i Kristi skikkelse».⁵⁴ Han viser i denne sammenhengen til Karl Rahners tese og understreker at utsagn om immanent og økonomisk trinitet må samsvare.⁵⁵ Moltmann fremhever med Rahner at vi i frelseshistorien ikke får et «ekko» av Gud eller en analogi til hans indre vesen. Alle trinitariske personer er alltid fullstendig til stede og ingenting blir utenfor hendelsene.⁵⁶ Likevel kritiserer han Rahner for «idealistisk modalisme» og et lite relasjonelt gudsbilde som vi skal nærmere gå inn på. Med utgangspunkt i korshendelsen utvikler Moltmann et trinitarisk gudsbilde hvor hver guddommelig person er definert i kraft av de andre. Hans korsteologi går med dette over til trinitetsteologien.

Moltmann har lagt frem en «sosial trinitetslære» hvor han vektlegger og utdyper en relasjonell forståelse mellom de tre guddommelige personer. Et av hans grunnleggende aksiomer er at ekte relasjon betyr vekselvirkning, og i mye av hans språkbruk kommer vekselvirkningen eller gjensidigheten frem. Med dette argumenterer Moltmann mot en streng monoteisme i

51 Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 224

52 Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 223f

53 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 18

54 Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 226

55 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 171

56 Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 227ff

ariansk eller modalistisk forstand og understreker Athanasius' argument at kristen frelseslære grunner på Kristi fulle guddommelighet som blir omtalt med *homoousios*. Konsekvensen av dette kristologiske argumentet er en *trinitarisk* Gud:

Wenn das *homof[o]usios* nicht nur Christus mit Gott, sondern auch Gott mit Christus identifiziert, dann kann die göttliche Einheit nicht mehr monadisch, sie muß dann trinitarisch verstanden werden. Das hat aber tiefgreifende Veränderungen in der Gotteslehre, in der Christologie und in der Politik zur Folge.⁵⁷

Sammenhengen mellom gudslæren og politikk skal nærmere utføres i neste kapittel, før vi kommer til en dypere forståelse av Moltmanns syn og kritikk av Karl Rahners teologi og aksiomet om den immanente og økonomiske triniteten.

3.1 Kritikk av «kristen monoteisme»

En viktig rolle i Moltmanns teologiske refleksjoner spiller tanken om politiske konsekvenser av gudsbegrepet. Han viser til at kristne i det 1. århundre så seg konfrontert med både teologiske og politiske utfordringer. Den grunnleggende teologiske problematikken ligger i forståelsen av forholdet mellom Kristus og Gud: I hvilket forhold står Kristus til Gud, og på hvilken måte åpenbarer Kristus Gud, eller Gud seg selv? Hvordan kan den troende lovprise Kristus som Gud og samtidig bekjenne Guds enhet?⁵⁸ Argumentet for å fastholde Guds enhet ser Moltmann ikke først og fremst i det gamle jødiske bekjennelse sch'ma Israel: «Hør Israel, Herren, vår Gud, Herren er én», men i en klar samfunnsorientert interesse: Én Gud kan samle og forene hele verden. Hvis Gud tenkes som enevelde i himmelen, ligger forestillingen nært at et enevelde også er den beste politiske løsningen på jorden, mener han. Ideen om en monoteistisk monarkisme var derfor interessant og innlysende for det romerske imperium. Moltmann ser derfor på en side monoteismen som en avgjørende forutsetning for at kristendommen kunne overleve og vokse.⁵⁹

På den andre siden ville en snever forståelse av begrepet «monoteisme» ifølge Moltmann utelukke at Kristus kan være guddommelig. Hvis Gud virkelig er Én, da er «mangfold» i gudsbegrepet utenkelig og det er ikke plass for Kristus slik vi møter ham i de bibelske skriftene. En kristologi blir umulig, skriver han. Monoteismen innebærer derfor en stor fare

57 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 149

58 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 145

59 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 146

for kristendommens sentrale tro og bekjennelse. I denne sammenhengen må det ikke glemmes at trinitetslæren ikke står for seg selv, men er nært knyttet til kristologien og soteriologien.⁶⁰ Det er ifølge Moltmann derfor en uvurderlig vinning av urkirken at utviklingen av trinitetslæren har klart å erkjenne og overvinne monoteistisk-monarkiske tanker:

Beides, die Aufnahme des monotheistisch-monarchischen Grundgedankens und seine trinitarische Überwindung, zählt zu den großen theologischen Leistungen der Alten Kirche, und zwar nicht nur auf dem Gebiet der Glaubenslehre, sondern auch auf dem Gebiet der politischen Theologie. Denn der Monotheismus war und ist immer auch ein 'politisches Problem'.⁶¹

Imidlertid observerer Moltmann at monoteistiske «heresier» ikke bare er et historisk fenomen som teologien har lagt bak seg, men dukker også i vår tid bestandig opp i modifisert form.⁶² Han retter særlig blick på Arianismen og Sabellianismen, to ulike forsøk for å bevare (den filosofiske) monoteismen innenfor en kristen lære, på bekostning av Jesu Kristi guddommelighet. Begge tar opp grunnleggende kristologiske problemstillinger som ikke er mindre aktuelle i dag enn i tidlig kristen historie.

Faren i disse «heresier» formulerer Moltmann kort fremstilt på følgende måte: Arianismen tilskriver Kristus rollen som mellommann mellom Gud og menneskene. Hos Arius er Sønnen (*logos*) Guds første skapning. Som Kristus blir Guds *logos* «subordinert», det vil si at han er Gud underordnet. En slik gudslære betoner Jesu liv og gjerninger som forbilledlig og uten synd, men skaper en problematisk ontologisk (og i forlenging av det en politisk) verdensordning, mener Moltmann. Forestillinger om et «verdensmonarki» kan legitimeres ved å peke på Guds ordning. Hvis Kristus ikke er Gud, blir konsekvensene for oss ikke frelse og fullt samfunn med Gud, men autoritet, underordning og kontroll gjennom en moralsk lære.⁶³

Modalismen som ble formulert av Sabellius ser Moltmann som baksiden av samme problematikken. Gud er én, men han åpenbarer seg for oss i tre skikkelser: Fader-skikkelsen åpenbarer skaperen, i Sønn-skikkelsen kommer Gud til oss som frelser, og Den-hellige-Ånd-

60 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 144

61 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 146

62 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 144

63 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 148f

skikkelsen viser oss livgiveren. Men Moltmann understreker at bak disse fremtredelsesformer forblir Gud ukjent, skjult og uten at vi kan si noe om ham. Gud åpenbarer *ikke seg selv*, han utfolder seg på tre forskjellige måter i frelseshistorien, tilpasset vår menneskelig fatteevne slik at vi kan forstå ham på tre måter. Han *er* dermed ikke virkelig tre, men forblir én.⁶⁴

Moltmann konkluderer at Kristus da «oppløses» i Gud. Ordet «Kristus» forblir tomt, uten egenverdi, det er en av Guds «modi», en måte å fremtre på. Denne formen for «treenighet» kan være en monoteisme som synes å være lettere å akseptere enn arianismen. I siste konsekvens fører den til samme forestilling om et verdensmonarki, hevder Moltmann:

[Der Modalismus] wird oft als das andere Extrem und das Gegenteil des Subordinationismus angesehen, ist aber doch nur die Kehrseite desselben. Denn auch hier ist der Grundgedanke des Einen Gottes und der Weltmonarchie, die nur von diesem einen Subjekt ausgeübt werden kann, beherrschend. Der Weg freilich, diese einfache Einheit Gottes zu wahren, ist ein anderer: Christus wird nicht dem Einen Gott subordiniert, sondern in den Einen Gott aufgelöst.⁶⁵

Bak Fader, Sønn og Hellig Ånd står «Allherskeren i himmelen», ett eneste guddommelig subjekt, ukjent og hevet over hele verden.

Siden begge former betoner Guds enhet og nedtoner treheten, kan de til og med møte hverandre. Så kritiserer Moltmann for eksempel Friedrich Schleiermacher for en kristologi med arianske trekk, mens han samtidig finner elementer av sabelliansk modalisme i Schleiermachers trinitetslære. Vestkirkens gudslære står bestandig i fare for å falle for en form for modalisme, mener Moltmann, og østkirken kan med rett spørre, om vestkirken vil klare å overvinne modalismen. Han bruker ordet «Denkzwang» («tvang til å tenke») for å uttrykke, hvor ufrakommelig vestkirkens (?) premiss om den Éne Gud fører til subordinasjon eller modalisme.⁶⁶

Mye av Moltmanns argumentasjon og teologiske utvikling retter seg mot utgangspunktet at Guds herredømme bare kan tenkes med *én* Herre. Han kritiserer både Karl Barth og Karl Rahner for å bruke «Guds herredømme først; triniteten etterpå»-premisset i sin teologiske utvikling og mener at begge ender opp med en form for modalisme. Med andre ord kritiserer

64 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 151

65 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 150

66 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 152f

han en ovenfra-teologi som gjør det vanskelig å tenke forholdet mellom Gud og mennesket som en gjensidig relasjon, fri fra klassiske forestillinger om hersker og underordnet.⁶⁷

Imidlertid viser Moltmann til at allerede Tertullian fremhever enheten når han formulerte ideen om *una substansia – tres personae*. Men Tertullian prøvde å avverge modalismen, mener Moltmann. Den guddommelige substansen finnes fullt og helt i Faderen som gir den videre til Sønnen og Ånden. Som differensiert enhet virker Fader, Sønn og Hellig Ånd i frelseshistorien fra verdens skapelse til verdens ende. Etter fullendt frelsesverk re-integreres Sønnen og Ånden i Faderen, slik Moltmann forstår Tertullians teologi. Problemet som oppstår med Tertullians løsning er at man må begynne å skjelve mellom «Gud i seg selv» (Faderens monarki i den immanente «triniteten», Sønn og Ånd er mer eller mindre subordinert), og «Gud for oss» (en differensiert trinitet i frelseshistorien (økonomien)).⁶⁸ Hvis disse to perspektiver på Gud trer i konkurranse med hverandre, synes gjerne den immanente (monarkistiske) triniteten å vinne.

I sin treenighetslære forsøker Moltmann å avvise enhver form for modalisme, samtidig som han vil unngå en konkurranse mellom immanent og økonomisk trinitet.

3.2 Kritikk av Rahners teologi

Vi nevnte at Moltmann kritiserer Rahners treenighetsteologi som «idealistisk modalisme», en form for sabelliansk modalisme. Særlig i Rahners bruk av begrepene selv-meddelelse, subsistens (istedenfor person) og trefoldighet (istedenfor treenighet) ser han et implisert modalistisk gudsbilde.⁶⁹ Moltmann observerer dog at Rahner utvikler sin trinitetslære mot en «triteisme», det vil si at Rahner prøver først og fremst å avvise forestillinger om tre mer eller mindre selvstendige, fra hverandre uavhengige «bevisstheter» i Gud. Men idet Rahner understreker Guds enhet i natur, bevissthet og erkjennelse, ender han opp med Gud som *ett subjekt*. Moltmann vender seg tydelig mot læren om Gud som ett subjekt.

Spesielt problematisk er etter Moltmanns mening Rahners erstatning av begrepet «person». Han mener at dette skjer på feil premisse: Rahner aksepterer at «person» i dag tenkes

67 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 156ff

68 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 154

69 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 163

individualistisk, det vil si avgrenset i sin natur og bevissthet, fri til å bestemme over seg selv, fri til å handle uavhengig, noen som «eier» seg selv:

Was Rahner unseren 'Sprachgebrauch profaner Art von Person' nennt, hat mit dem personalen Denken der Neuzeit nichts gemein. Was er beschreibt, ist vielmehr extremer Individualismus: Jeder ist ein sich selbst besitzendes, über sich selbst verfügendes und von anderen absetzendes Aktzentrum.⁷⁰

Men nettopp dette kan ikke gjelde de tre gudommelige personer. Siden Rahner finner (med rett!) et slik personbegrep upassende eller misforståelig i sammenheng med et trinitarisk gudsbilde, prøver han å gjenopprette den *opprinnelige* betydningen av begrepet hypostasis (og person) med begrepet «subsistens». I Rahners trinitet er Gud ett (eneste) subjekt i tre subsistensformer (tysk: Subsistenzweisen).

Dette er mer et modalistisk enn et trinitarisk gudsbilde, mener Moltmann. Det finnes ingen relasjons- og fellesskapsaspekt mellom de tre trinitariske personer, faktisk forblir Gud alene med seg selv:

Weil die Subsistenzweisen innertrinitarisch keine distinkten Bewußtseins- und Aktzentren darstellen, kann es zwischen ihnen auch kein gegenseitiges Du geben: 'Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als >sagend< konzipiert werden darf, der Geist die >Gabe<, die nicht nochmals gibt'.⁷¹

Følgelig kan Fader og Sønn ikke møte hverandre i gjensidig kjærlighet, konkluderer Moltmann:

Wenn aber innertrinitarisch keine gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes gedacht werden darf, um die 'Gefahr des Tritheismus' zu vermeiden, dann kann doch auch nicht gesagt werden, daß der Heilige Geist aus der Liebe des Vaters und des Sohnes hervorgeht und das 'Band der Liebe' des Vaters und des Sohnes darstelle.⁷²

Gud Fader er den egentlig handlende; Sønnen og Den hellige Ånd blir midler til å tre i kontakt med verden og menneskeheten. Et slikt syn blir ifølge Moltmann forsterket av Rahners foretrukne begrep «trefoldighet», det vil si at Gud bare forholder seg til verden på tre forskjellige måter. Selv-meddelelse er ingenting annet enn en trefoldig struktur av Guds virke

70 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 162f

71 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 164, Moltmann siterer Rahner

72 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 164

i verden: Visstnok tar Gud initiativ til å tre inn i en relasjon med verden, men prosessen skjer bare i en retning. Faderen viser oss gjennom Sønnen og Ånden, hvem han (Faderen) er. At Gud gir seg selv gjennom Sønnen og i Ånden betyr ikke nødvendigvis at han *er* trinitarisk. Selv-meddelelsen blir en enveis-kommunikasjon, en prosess som skjer bare i en retning fra Gud til verden. Frelshistorien blir et slags «teaterstykke» hvor Gud gir oss en forestilling om hvem han er. Moltmann varsler at tesen «den immanente triniteten er den økonomiske og omvendt» kan i så fall innebære at det (ontologiske?) skille mellom Gud og verden går tapt:

Wenn die Selbstmitteilung des Vaters die eine und einzige Richtung der Trinität ist, dann fällt ein besonderes Licht auf die These Rahners: 'Die >ökonomische< Trinität ist die >immanente< Trinität und umgekehrt.' [...] [W]enn die Herrschaft Gottes Gottes Wesen ist und Gottes Wesen seine eigene Selbstmitteilung ist, dann droht mit der Preisgabe der trinitarischen Unterschiedenheit Gottes auch der Verlust der Unterscheidung von Gott und Welt.⁷³

Dette argumentet kommer til å bli viktig i analysen av LaCognas teologi. Som vi skal se, følger hun Rahner et godt stykke lengre enn Moltmann - med konsekvenser for relasjonen mellom Gud og verden. Moltmann konkluderer at Rahners trinitetslære faktisk «mørklegger» (tysk: verdunkelt) det bibelske vitnesbyrd om Fader, Sønn og Hellig ånd.⁷⁴ Derimot argumenterer han at frelshistorien vitner om kjærlighet og lidelse, to erfaringer som bare fungerer i to retninger i en gjensidig relasjon. Spesielt Moltmanns korsteologi grunner seg på en ekte Jeg-Du-relasjon mellom Faderen og Sønnen og tar utgangspunkt i den bibelske fortellingen om lidelse og Jesu gudsforlatthet. Det er bare mulig hvis Faderen og Sønnen har forskjellige personligheter.⁷⁵

Oppsummert argumenterer Moltmann at det foreligger en grunnleggende misforståelse hos Rahner i oppfatningen hva som gjør noen til en person. Moderne filosofi legger vekt på et sosialt personbegrep, det vil si at en person bare kan finnes i kraft av relasjoner og fellesskap. Uten «du» finnes ikke noe «jeg», argumenterer Moltmann⁷⁶ og «Det å være en person betyr i

73 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 165

74 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 165f

75 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 176f

76 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 163

denne sammenheng en «eksistens i relasjon».⁷⁷ Bare en personlig relasjon mellom Fader og Sønn (som forutsetter en viss subjektivitet hos begge) kan være grunnlag til kjærligheten som Den hellige Ånd vitner om.⁷⁸

Gisbert Greshake skriver at Moltmanns kritikk på Rahner ikke er ubegrunnet.⁷⁹ Man bør nok ha i bakhodet at Rahner vender seg mot en folkelig «triteisme» i sin samtid som avspeiler seg i billedlige fremstillinger eller i salmer. Rahners anliggende var å betone tre-enigheten. Greshake er imidlertid ikke enig i Moltmanns modalisme-kritikk, han mener at begrepet «subsistensform» innebærer reale forskjeller, ikke bare fremtredelsesmåter. Men han er enig i analysen at Rahners teologi mangler en ekte relasjonsaspekt i treenigheten. I så fall står den immanente triniteten i strid med den (relasjonelle) økonomiske triniteten – og Rahners motsier på en måte sin egen tese –, eller konsekvensen av Rahners gudsbilde blir at en ekte relasjon mellom Gud og verden i kjærlighet og frihet ikke vil være mulig.⁸⁰ Også Marius Timmann Mjaaland synes å følge Moltmanns kritikk og kaller Rahners tilnærming en teologi «ovenfra».⁸¹

Moltmann selv understreker likevel Rahners tese, men mener at utgangspunktet til dens forståelse må være korsdøden. At Guds Sønn led og døde på korset må få sin plass i den «immanente» triniteten. Vi skal tenke «vekselvirkning» mellom Guds treenige virkelighet og hans forhold til verden. Det betyr ikke likhetstegn mellom immanent og økonomisk trinitet, men en gjensidig påvirkning. Premisser for å beskrive forholdet mellom Gud og verden skal være kristologien og korsteologien med smerte, gudsforlatthet, kjærlighet og glede over oppstandelsen.⁸² Dette skal utfoldes i neste kapittel. Som vi skal se innebærer Moltmanns treenighetsteologi den paulinske «allerede nå, men ennå ikke»- dimensjonen: Først ved verdens fullendelse blir den økonomiske triniteten fullendt i den immanente triniteten.⁸³

77 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 188; se også Mjaaland, Marius Timmann. *Systematisk Teologi*. (Verbum Akademisk, 2017), 210

78 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 164

79 Greshake, *Der dreieine Gott*, 143ff

80 Greshake, *Der dreieine Gott*, 147

81 Mjaaland, *Systematisk Teologi*, 210

82 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 177

83 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 178

3.3 Korsdødens betydning i Moltmanns treenighetslære

I spørsmålet om Jesu lidelseshistorie ser Moltmann den sentrale problemstillingen om en kristen gudslære. Ikke bare i antikken, men gjennom hele teologihistorien prøvde man å bevare forestillingen om en «apatisk» Gud, en Gud som ikke kan lide, hevder han. Selv om Origenes har reflektert om Guds lidelse som en konkret hendelse mellom Far og Sønn i en trinitarisk sammenheng, spilte denne erkjennelsen bare en underordnet rolle i utviklingen av trinitarisk tenkning.⁸⁴ Forholdet mellom én og tre var mye mer omstridt og har redusert treenighetslæren til et problem om polyteisme og monoteisme.

Siden Tertullian formulerte prinsippet om «*Una substansia – tres personae*» har prinsippet «ett» (i vestkirken) vært mer grunnleggende og pleide å komme først i argumentasjonen – muligens for å avverge at kristendommen blir forstått som polyteisme. Mens de gammelkirkelige bekjennelsene ikke helt tar stilling til forholdet mellom treheten og enheten, har viktige kirkefedre som Augustin og Thomas Aquinas prøvd å formulere en lære om Far, Sønn og Ånd med én felles guddommelig *substans*. Særlig Thomas Aquinas har med sine to traktater «*De deo uno*» og «*De deo trino*» etablert en dobbel lære om Gud, mener Moltmann. En slik skjelning formidler et todelt syn på Guds enhet og samsvarer med en teologisk «totrinns-lære»: Første trinnet er en «naturlig» teologi, som kan avledes fra kosmiske og filosofiske erkjennelser. Guds vesen beskrives som ubevegelig, uten evner å lide. Etterpå følger – liksom som andre trinn - den spesielle kristne åpenbaringsteologien. Problemet med denne tilnærmingen er at Jesu verk og lidelse på korset til syvende og sist ikke klarer å integreres i det overordnede filosofiske (apatiske) gudsbilde.⁸⁵

Jürgen Moltmann vender seg klart mot forestillingen av Gud som *ett* (absolutt) subjekt eller *én* guddommelig substans.⁸⁶ Han understreker derimot de konstituerende og relasjonsskapende *forskjeller* mellom Fader, Sønn og Ånd. Kristendommen og kristen lære om Gud må ha sitt opphav i korsdøden, mener han. Han fører sin trinitariske teologi tilbake til erkjennelsen av lidelse og kjærlighet mellom Faderen og Sønnen. Faderens kjærlighet og

84 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 36-40

85 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 32f

86 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 32ff

lidelse er forskjellig fra Sønnens. For å forstå korshendelsen trinitarisk, må man nødvendigvis gi opp forestillinger om en metafysisk Gud i filosofisk forstand. I lys av «den korsfestede Gud» gir en skjelning mellom «Gud i seg selv» og «Gud i frelseshistorien» ikke mening.⁸⁷

Han skriver:

Ich selbst habe versucht, Kreuzestheologie trinitarisch zu denken und die Trinitätslehre kreuzestheologisch zu verstehen. Um den Tod des Sohnes in seiner Bedeutung für Gott selbst zu begreifen, mußte ich die herkömmliche Unterscheidung von immanenter und ökonomischer Trinität aufgeben, nach welcher das Kreuz nur in der Heilsökonomie, nicht aber in der immanenten Trinität zu stehen kommt. Deshalb habe ich die These Karl Rahners zustimmend aufgenommen. 'Die >ökonomische< Trinität ist die >immanente< Trinität und umgekehrt.'⁸⁸

Moltmann foreslår dog ikke at immanent og økonomisk trinitet er identisk. For han blir Rahners tese her konkret med tanke på at økonomien ikke kan avgrenses mot en «indre Gud». Å ta korset på alvor betyr å ta på alvor at lidelse, hengivelse og kjærlighet er til stede «i Gud selv». Med andre ord må refleksjoner om den immanente triniteten være i stand til å romme lidelsen og kjærligheten. Moltmann differensierer disse begrepene kvalitativt: Gud er ikke underkastet lidelsen på samme måten som mennesket, men hans lidelse er av «aktiv» natur, han åpner seg frivillig for å bli berørt og erfarer en smerte begrunnet i lidenskapelig og overstrømmende kjærlighet.⁸⁹

Grunnlag for Moltmanns refleksjoner om forholdet mellom kors og treenighet er de bibelske beretningene om Kristi gudsforlatthet på korset (Markus 15,34: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?»). I hengivenhet lider både, Fader og Sønn på forskjellige måter. Sønnen lider ved smerter og forlatthet, Faderen lider på grunn av sin Sønns overgivelse til døden. Lidelsen har forskjellig kvalitet, men har like mye vekt og omfatter hele Guds vesen. Ånden utgår så fra både Faderen og Sønnen og konstituerer fellesskapet i Guds indre vesen, og mellom Gud og mennesker. Hendelsen viser at Gud er kjærlighet. Moltmann støtter derfor Karl Rahners tese at den økonomiske triniteten er den immanent triniteten i den forstand at begge står i en vekselvis relasjon til hverandre:

87 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 175

88 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 176f

89 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 39

Was mit [der These Karl Rahners] eigentlich ausgedrückt werden soll, ist die *Wechselwirkung* zwischen dem Wesen und der Offenbarung, dem Innen und dem Außen des dreieinigen Gottes. Die ökonomische Trinität offenbart nicht nur die immanente Trinität, sondern wirkt auch auf diese zurück.⁹⁰

Treenigheten gjør konkrete erfaringer i økonomien som åpenbarer og påvirker deres relasjon til hverandre og til verden. Relasjonen mellom de tre guddommelige personer blir i sin kjerne preget av disse erfaringer og virker tilbake på verden. Gud lider hele verdens elendighet og skaper samtidig frelse og helbredelse. Samtidig blir det tydelig at Guds «indre» og «ytre» liv står i en vekselvirkning: «Am Kreuz *schafft* Gott Heil nach außen für seine ganze Schöpfung und *erleidet* zugleich das Unheil der ganzen Welt nach innen an sich selbst.»⁹¹

Det er avgjørende for Moltmanns teologi at han dropper premisset om én guddommelig substans og ønsker å begynne med treheten slik den er overlevert i de bibelske fortellinger om Jesus. Slik ender han opp med et enhetsbegrep som betoner personstatus for Far, Sønn og Ånd og *enigheten* mellom tre guddommelige subjekter.⁹² Enigheten opprettholdes i *perikoresen*, et konsept som blir nærmere fremstilt i neste kapittel.

3.4 Perikorese

En sentral rolle i Moltmanns treenighetsteologi spiller perikoresen (*περιχώρησις*). Begrepet har i gresk naturfilosofi blant annet ble brukt for å beskrive muligheten at to elementer, for eksempel jern og ild, fullstendig kan gjennomtrenge hverandre, danne en enhet, uten at de enkelte elementene egentlig smelter sammen eller mister sin egen karakter og integritet. På like måte kunne man uttrykke enheten ved kropp og sjel. Ordet perikorese blir noen ganger oversatt med «runddans», et bilde som beskriver en dynamisk relasjon, et (skapende) fellesskap i bevegelse og vekselvirkning.

Teologisk har bruken av begrepet perikorese sitt opphav i kristologien for å forklare Kristi to naturer – en lære som historisk sett utviklet seg *etter* at trinitetsproblemet ble «løst» ved konsilet i Konstantinopel. Kristologien formulerte at guddommelig og menneskelig natur i Kristus står i en perikoretisk sammenheng og danner en enhet uten å løse seg opp i hverandre. Markus Mühling gjør oppmerksom på at det er ikke helt uproblematisk at man senere overtok

90 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 177, forfatterens kursivering

91 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 177, forfatterens kursivering

92 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 34f

samme begrepet for triniteten: Å tenke sammen guddommelig og menneskelig natur i Kristus er noe helt annet enn å tenke Guds vesenshet i tre personer, mener han.⁹³ Når Mühling analyserer bruken av perikorese hos blant annet Johannes av Damaskus, Karl Barth, Wolfhart Pannenberg og Jürgen Moltmann finner han ulike konsepter bak begrepet som ikke kan beskrives nærmere her. Det skal bare gjøres oppmerksom på at han foreslår å erstatte begrepet perikorese med moderne formulerte prinsipper som beskriver de trinitariske relasjoner mer presist.⁹⁴

For Jürgen Moltmann er imidlertid perikorese-læren, slik Johannes av Damaskus lærte den på 600-tallet, et «genialt»⁹⁵ konsept for å forstå hvordan treheten kan i en evig vekselvirkning og gjensidig gjennomstrømming være enhet. Det gjør det mulig for han å tenke den immanente triniteten som tre *personer*, tre subjekter i enighet, uten at disse er «modi» av «den ene guddommelige substansen». Samtidig kan de ikke oppfattes som tre fullstendig uavhengige individer, tre «guder». De tre subjekter er likestilt, eksisterer i kraft av hverandre, utfyller hverandre i sin forskjellighet og fremhever hverandres herlighet.⁹⁶

I denne sammenhengen er det viktig at Moltmanns trinitetslære skjelner mellom et konstitusjonsnivå og et relasjonsnivå, et komplekst (og muligens forvirrende eller inkonsekvente) grep for å ta vare på Guds enhet. På konstitusjonsnivå har Sønnen og Ånden sin opprinnelse i Faderen. Det vil si at Faderen kan erkjennes som guddommens kilde, men må ikke bli misforstått som allhersker i en kosmologisk kontekst. For at han kan bli Faderen til Sønnen og opphav til Ånden må han være konstituert i seg selv.⁹⁷ Innertrinitarisk er Faderen opphavet uten opphav, han føder Sønnen i en evig akt. Som guddommens kilde er Faderen (ikke Faderen *og* Sønnen!) også opphavet til Ånden. På konstitusjonsnivået kan man tale om en «monarkisk» enhet i Faderen.⁹⁸

93 Mühling, Markus. «Abschied von der Perichorese? Asymmetrische Reziprozität als Bedingung der Entzogenheit im Wesen Gottes.» *Ars Disputandi - The online Journal for Philosophy of Religion*. Volume 2 (2005): 187–204, 188ff

94 Mühling, «Abschied von der Perichorese?», 201ff

95 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 191

96 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 191f

97 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 182

98 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 194

Det som blir sagt om den perikoretiske enheten gjelder bare på relasjonsnivået, det vil si om det immanente guddommelige liv mellom tre *personer* i relasjon. Her finnes et symmetrisk forhold mellom de trinitariske personer; kjærligheten fra Faderen til Sønnen er av annen kvalitet enn kjærligheten fra Sønnen til Faderen.⁹⁹ Ånden går ut fra Faderen og Sønnen, forener dem i sin forskjellighet og er det «evige lyset» som skaper fellesskap, binder sammen og opplyser det guddommelige liv.

Moltmann oppsummerer perikoresen som et bilde for en relasjon av dypeste kjærlighet og empati. For han løser perikoresen ikke bare det paradokset mellom enhet og trehet i den immanente triniteten, unngår monarkisme og modalisme, men har også potensial å forklare, hvordan vi kan forstå «enheten» mellom immanent og økonomisk trinitet. Han synes å konkludere at Gud forholder seg på en «perikoretisk måte» til verden: Den innertrinitariske relasjonen er åpen mot mennesket og skapelsen, som er invitert til å bli delaktig i denne «runddansen», det guddommelige kretsløp:

Den Kreislauf des göttlichen Lichtes und der göttlichen Beziehungen zu erschließen und die Menschen mit der ganzen Schöpfung in den Lebensstrom des dreieinigen Gottes hineinzunehmen, das ist der Sinn der Schöpfung, der Versöhnung und der Verherrlichung.¹⁰⁰

Denne prosessen fullender seg eskatologisk, det vil si at den økonomiske triniteten (frelsehistorien) finner sin oppfyllelse i den immanente triniteten. Fullendelsen skjer ved at «alt blir i Gud» og «Gud blir alt i alt».¹⁰¹ Marius Mjaaland konkluderer: «Dermed finner Moltmann en dynamisk løsning på forholdet mellom de tre og den ene, som reflekterer det guddommelige liv både innad i treenigheten og i Guds forhold til verden.»¹⁰² Jeg slutter meg til denne konklusjonen og vil legge til at Moltmanns argumentasjon forener både komplekse teologiske problemstillinger og et empatisk språk som berører eksistensielle erfaringer. Han bidrar dermed til et relevant og koherent gudsbilde.

99 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 184

100 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 194

101 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 178

102 Mjaaland, *Systematisk Teologi*, 211

3.5 Immanent og økonomisk trinitet – to perspektiver på gudsvirkeligheten

Vi har sett at Moltmann utvikler sin treenighetslære i lys av den korsfestede Kristus, Guds Sønn. For Moltmann er det her, på korset, at immanent og økonomisk trinitet møtes i en åpenbaring. Men det er ikke bare en historisk hendelse. Guds virkelighet blir erfarbar i verden, det vil si frelseserfaring er mulig for alle mennesker. Immanent og økonomisk trinitet står i en vekselvirkning sammenheng, men ikke slik at den ene oppløses i den andre. I sentrum av Guds virke i verden står kjærlighet, frihet og nåde. Gud kan ikke tenkes uten denne form for med-delning (tysk: Mitteilung). En gud som bare kretser rundt seg selv og er seg selv nok, kan ikke være den samme gud som elsker verden.¹⁰³ Guds treenighet i historien kan ikke være forskjellig fra Guds identitet. Sånn sett er den immanente triniteten den økonomiske og omvendt.

Likevel reflekterer Moltmann om triniteten ut fra en immanent, en økonomisk og et doksologisk perspektiv. Koblingspunktet mellom disse tre er vår erfaring og vårt svar på denne erfaringen. I den gudstjenestelige ordningen, liturgien og lovprisningen er den immanente triniteten vår «motpart». Dette forutsetter fra vår side mottakelse, refleksjon og erkjennelse av den økonomiske triniteten: frelseshistorien og frelseserfaring. Doksologiske begreper og mønster er tatt fra den bibelske historien og våre erfaringer med denne historien. Gjennom dem svarer vi med takk, lovprisning og tilbedelse. Men Moltmann peker på at vi svarer ikke bare fordi vi har mottatt noe, og liksom skjønner (kognitivt) Guds verk og gode vilje med oss, men erkjenner med undring på en dypere måte Gud selv som transcendent grunn av denne erfaringen.¹⁰⁴ Først når dette er mulig, kommer vi et skritt videre i frelseserfaringen. Erkjennelse av Gud går over til deltakelse i Guds fylde og herlighet.¹⁰⁵

I forkynnelsen møter vi den økonomiske triniteten og svarer doksologisk til den immanente triniteten. Slik blir vi liksom innlemmet i deres vekselvirkning gjennom deltakelse og erfaring. Utsagn om den immanente triniteten kan ikke stå i motsetning til utsagn om den

103 «Der Gott, der die Welt liebt, entspricht nicht dem Gott der sich selbst genug ist.» Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 169

104 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 170

105 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 169

økonomiske triniteten.¹⁰⁶ Slik blir det mulig for Moltmann å opprettholde begrepene immanent og økonomisk trinitet og behandle dem som to perspektiver på den samme gudsvirkeligheten.

4 Catherine Mowry LaCugna - «God for us»

Med boktittelen «God For Us – The Trinity and Christian Life» oppsummerer Catherine Mowry LaCugna sin sentrale tese og perspektiv på treenighetslæren: Triniteten er et praktisk dogme med umiddelbare konsekvenser for kristent liv. Det dreier seg om en relasjonsorientert teologi med erkjennelser om kjærlighet, personlig vesen og fellesskap i rammen av Guds pågående åpenbaring. Hennes mål er å formidle at trinitetslæren faktisk står sentralt og påvirker andre teologiske områder, særlig etikk, spiritualitet, ekklesiologi og liturgi og dermed praktiske aspekter for trosliv og livet generelt.¹⁰⁷ Denne rollen har trinitetslæren ikke spilt på lang tid. LaCugna er blant dem som vil re-etablere den som troens sentrum.¹⁰⁸ Hun ser årsakene til dette i en historisk og teologisk utvikling som førte til at *theologia* og *oikonomia* mistet sin tette relasjon som de hadde i urkristendommen. Bokens første del og utgangspunkt i hennes argumentasjon er en dogmehistorisk gjennomgang hvor hun stiller spørsmålet: «How did theologians in different periods understand the relationship between the pattern of salvation history and the eternal being of God?»¹⁰⁹ Med andre ord: Hvordan har forholdet mellom *oikonomia* og *theologia* endret seg over tid, og hva var avgjørende for deres separasjon?

La Cugnas prosjekt i bokens andre del er en «gjenskapning» («re-conceiving») av trinitetslæren med forankring i frelseshistorien. Denne delen bygger vesentlig på Rahners regel.

4.1 *Oikonomia* og *theologia*

La Cugnas argumentasjon konsentrerer seg om forholdet mellom det som er åpenbart om Gud i frelseshistorien og det som hun kaller «the eternal mystery of God», Guds evige mysterium. For disse to perspektiver bruker hun begrepene *oikonomia* og *theologia*, som hun finner mer

106 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 171

107 LaCugna, *God For Us*, 1

108 LaCugna, *God For Us*, 22

109 LaCugna, *God For Us*, 23

nøyaktig enn «økonomisk» og «immanent» trinitet. Begrepene har røtter i urkirken (det vil si i før-nikensk tid), og LaCugna ønsker å føre oss tilbake til treenighetens røtter. Vi har allerede sett på noen av disse problemstillinger, men skal likevel følge LaCugnas fremstilling, fordi hennes argumentasjon har forholdet mellom immanent og økonomisk trinitet som omdreiningspunkt. Hun mener at «immanent trinitet» er et misvisende begrep fordi det impliserer at vi kan drive teologi om Guds «indre liv» – noe som hun utelukker at er mulig. Treenighetslæren kan derimot bare handle om spørsmålet hvordan frelseshistoriens treenige struktur forteller oss noe om Guds *evige vesen*:

The unity of *theologia* and *oikonomia* shows that the fundamental issue in trinitarian theology is not the inner workings of the 'immanent' Trinity, but the question of how the trinitarian pattern of salvation history is to be correlated with the eternal being of God.¹¹⁰

LaCugna observerer at denne tette sammenhengen mellom *oikonomia* og *theologia* gikk tapt siden urkristendommen. Hun tar utgangspunkt i før-nikensk tid og NT's brevlitteratur, hvor det greske *oikonomia* ble brukt i sammenheng med apostlenes forvalteroppgaver i forhold til evangeliet, om Guds pågående frelsesplan og (hos Ireneus) også som synonym for inkarnasjonen.¹¹¹ *Theologia* derimot har ingen bibelsk opprinnelse, men var et generelt filosofisk begrep for å studere gudenes mysterier og ble i kristen sammenheng lite brukt.¹¹² Jürgen Moltmann knytter *theologia* til urkirkens doksologiske praksis og gudserkjennelse, mens *oeconomia Dei* betegner den treenige Guds frelsende virke.¹¹³

En første, men avgjørende adskillelse mellom *oikonomia* og *theologia* finner LaCugna i den arianske debatten om forholdet mellom Gud (Faderen) og Kristus (Sønnen). Særlig problematisk var spørsmålet om Jesu lidelse på korset. Lidelse var ikke forenlig med gresk filosofisk tenkning om gud.¹¹⁴ Men hvordan kunne da Kristus være vesensett med Gud? LaCugna utfører denne historiske problemstillingen utførlig. For å opprettholde Guds apati på en side og Kristi guddommelighet i lidelsen på den andre siden foreslo Arius i det 4. århundre at Kristus (*logos*) er en «undergud» som lider. På denne måten blir Kristus sub-ordinert Gud

110 LaCugna, *God For Us*, 4, forfatterens kursivering

111 LaCugna, *God For Us*, 24ff

112 LaCugna, *God For Us*, 29

113 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 169

114 LaCugna, *God For Us*, 34f

(*theos*) både i lidelseshistorien (*oikonomia*) og i sitt guddommelige vesen (*theologia*). Mens denne løsningen i første omgang synes å holde fast på sammenhengen mellom *oikonomia* og *theologia*, skaper den i virkeligheten et skille mellom Gud (*theos*) og Gud (*logos*), og dermed kan ikke frelseshistorien være en åpenbaring av den «egentlige» Gud (*theos*), som forblir uberørt av lidelsen. Hvis Gud ikke kan lide, kan ikke være hendelsen på korset fullt og helt være en åpenbaring av Gud, fordi den samsvarer ikke med Guds «evige vesen». *Oikonomia* og *theologia* ville faktisk handle om to forskjellige guder.¹¹⁵

Den påfølgende kristologiske og soteriologiske debatten med Athanasius og Kappadokierne i spissen avviste Arius' posisjon. Begrepene *hypostasis* og *homoousios* ble innført for å unngå en sub-ordinasjon «i Gud selv», men som følge ble «teologi» en debatt om forholdet mellom «Fader» og «Sønn», mens historien om Jesus fra Nasaret ble skjøvet i bakgrunnen. LaCugna mener at det nikenske konsilet konstituerte skillet mellom økonomi og teologi fordi det ble fastslått at «i seg selv» er Gud og Kristus *homoousios*, mens Kristi lidelse holdes fortsatt utenfor og bare berører den menneskelige delen av hans natur. Kristendommen - verken Arius eller Kappadokiere - klarte på dette tidspunktet å forestille seg en lidende Gud. På denne måten mistet teologien sin tette sammenheng med frelseshistorien og det ble akseptert å bedrive *theologia* uten forankring i *oikonomia*, hevder hun.¹¹⁶

I likhet med Moltmann identifiserer LaCugna dermed spørsmålet om Guds lidelse og Kristi korsdød som helt sentralt i utviklingen av trinitetslæren og en kristen forståelse av Gud. Mens Moltmann gjør lidelseshistorien til «point of departure» av sin gudslære, velger LaCugna Rahners tese som utgangspunkt for sine refleksjoner om triniteten. Vi skal komme tilbake til at en fortolkning av lidelsen får ikke en spesiell plass i LaCugnas teologi.

LaCugna følger dogmehistorien videre over kappadokierne til Augustin, Thomas Aquinas og Gregory Palamas med fokus på skillet mellom økonomi og teologi. Trinitarisk teologi ble mer og mer forstått som refleksjoner om Guds indre liv.¹¹⁷ Hun konsentrerer seg om den romersk-vestlige kristendommen, som er preget av Augustins verk *De trinitate* og Thomas Aquinas' *De Deo Uno* og *De Deo Trino*.¹¹⁸ Kort sagt kritiserer hun at deres trinitetslære bygger på

115 LaCugna, *God For Us*, 35

116 LaCugna, *God For Us*, 42f

117 LaCugna, *God For Us*, 44

118 LaCugna, *God For Us*, 81, 44

metafysiske refleksjoner om Guds *substans* og mister åpenbaringen i inkarnasjonen og utsendelsen av Ånden.¹¹⁹ Skillet mellom *oikonomia* og *theologia* kan i vestlig teologi vesentlig tilbakeføres til disse to teologer, hevder hun:

Medieval Latin theology, following Augustine, would solidify the whole trend towards separating the theology of God from the economy of salvation by treating *De Deo Uno* and *De Deo Trino* as discrete treatises. [...] All these doctrinal changes influenced the way Christians prayed.¹²⁰

Det østlige synet på triniteten blir i LaCugnas verk representert av Gregory Palamas. Hun mener at hans refleksjoner om essens og energi kan i et positivt lys bli forstått som «[...] a mystical theology of grace and union with God.»¹²¹ Styrken i hans teologi er at «God reaches the creature through the mediating divine energies.»¹²² I motsetning til vestlig teologi synes Gregor å sikte til en enhet av *oikonomia* og *theologia*, men lykkes ikke helt, mener LaCugna:

On the one hand, a theology that emphasizes real deification means to bring together *oikonomia* and *theologia* in the most profound relationship imaginable: God and the creature truly become one. But the philosophical edifice Gregory used to support this theology of grace – an edifice built upon the distinct layers of essence, persons, and energies – in the end weakens a *trinitarian* theology of grace. By locating the divine persons in the inaccessible, imparticipable divine essence, Gregory in effect has removed the Trinity from our salvation.¹²³

Poenget i LaCugnas kritikk synes å være at østlig teologi med sin mystiske tilnærming har likeså et svekket forhold til *oikonomia* som vestlig teologi. Det skal nevnes at LaCugna ble mye kritisert for sin tolkning av historiske kilder og for sitt snevert syn på «vestlig» og «østlig» teologi. Hun følger en tradisjon som tilskriver vestlig (eller «latin») teologi et fokus på Guds enhet, mens østlig (eller «gresk») teologi fremhever treheten.¹²⁴ En undersøkelse om denne kritikken er rettferdig er ikke mål i denne oppgaven.

119 LaCugna, *God For Us*, 44

120 LaCugna, *God For Us*, 44

121 LaCugna, *God For Us*, 197

122 LaCugna, *God For Us*, 198

123 LaCugna, *God For Us*, 197

124 Campbell, Margaret Anne. «A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna with Particular Reference to Her Understanding of God as Transcendent». Ph.D. thesis, (University of Divinity, 2017), 22

LaCugna avslutter sin dogmehistoriske gjennomgang med konklusjonen: «The history of doctrine and theology tells the story of the emergence and defeat of the doctrine of the Trinity.»¹²⁵ I forhold til det kristne liv ble en trinitarisk tenkning først og fremst bevart i den liturgiske rytmen, mens den spilte en underordnet rolle i formidling av inkarnasjon og nåde. Teologi, liturgi og spiritualitet gikk forskjellige veier.¹²⁶ Trinitarisk teologi i dag bør derfor sikte på å gjenopprette den før-nikenske sammenhengen mellom frelseshistorien, frelseslære og Guds vesen. Hun skriver:

[The project of restoring a trinitarian doctrine of God to the center of Christian theology] will require maintaining the essential identity between *oikonomia* and *theologia* in a way that makes soteriology decisive for theology of God and does not banish the Trinity of persons to an intradivine sphere, unrelated to the creature.¹²⁷

Utgangspunkt for hennes prosjekt er Karl Rahners teologi om Guds selv-meddelelse og grunnprinsippet at immanent og økonomisk trinitet *er* den samme gudsvirkeligheten.

4.2 LaCugnas tolkning av Rahners tese

I Rahners teologi og i tesen «den immanente triniteten er den økonomiske og omvendt» ser Catherine Mowry LaCugna den grunnleggende forutsetningen for en nytenkning av treenighetslæren. Hun stiller Rahners prinsipp i sentrum av sin trinitetsteologi og utvider den med et annet prinsipp: Teologi kan ikke skilles fra soteriologi og omvendt. «Theology is inseparable from soteriology, and *vice versa*.»¹²⁸

LaCugna synes å forstå Rahners teologi på følgende måte: I teologiske diskusjoner blir uttrykket 'immanent trinitet' vanligvis brukt om relasjonene mellom de trinitariske personer Fader, Sønn og Hellig ånd – uavhengig av deres virksomhet i verden. Vi oppfatter da Gud som et vesen i en avgrenset guddommelig sfære. For Rahner er 'immanent trinitet' spesielt knyttet til den innertrinitariske (selv-)kommunikasjonen, og LaCugna synes å forstå dette som einveis-kommunikasjon: Faderen kommuniserer til Sønnen og Ånden.¹²⁹ Parallelt erfarer vi den økonomiske triniteten som en historisk manifestasjon av denne selv-kommunikasjonen:

125 LaCugna, *God For Us*, 198

126 LaCugna, *God For Us*, 210

127 LaCugna, *God For Us*, 210

128 LaCugna, *God For Us*, 211

129 LaCugna, *God For Us*, 212

Gud (Faderen) sender Sønnen og Ånden på en «misjon» for å ha samfunn med menneskene. I inkarnasjonen er Gud selv til stede – slik Sønnen i evighet blir født av Faderen. I personen Jesus Kristus meddeler han seg selv og åpenbarer at Gud «for oss» er identisk med «Gud i seg selv»:

Rahner's principle on the identity of economic and immanent Trinity ensures a commensurability between mission and procession. The mission of the Son, precisely to be the Son who discloses the Father, must be grounded in the 'intradivine' procession of the Son who is eternally begotten of the Father.¹³⁰

Begrepene immanent og økonomisk viser til to spesielle konsepter å beskrive Guds virkelighet på, men Rahner skiller ikke mellom dem i ontologisk forstand, mener hun. Inkarnasjonen er beviset på (den ontologiske) enheten mellom immanent og økonomisk trinitet. LaCugna presenterer i første omgang Rahners tese slik at immanent og økonomisk trinitet synes å være *identisk*: «Rahner's 'proof' of the *identity* of economic and immanent Trinity is the Incarnation.»¹³¹ Hos Moltmann har vi sett at en slik oppfatning kan innebære misforståelsen at den ene løses opp i den andre, og følgelig betyr en problematisk enhet mellom Gud og verden. Han selv synes å opprettholde et ontologisk skille mellom immanent og økonomisk trinitet ved å vise til *vekselvirkningen* mellom Guds vesen og åpenbaring.

LaCugna synes å se samme problematikken når hun presiserer senere, at en tolkning av Rahners tese som identitet mellom immanent og økonomisk trinitet ville komme nært en panteisme, og at tesen ikke må bli misforstått på denne måten. Hun ser utfordringen i å fastholde at Gud er fullstendig til stede i økonomien som seg selv, men samtidig må Gud være noe mer, noe som overgår vår fatteevne. Dette problemet må imidlertid løses *uten* å vise til konsepter om Guds indre relasjoner og indre selv-kommunikasjon, mener LaCugna.¹³² Her skiller hun seg vesentlig fra Moltmann. Hun understreker at forskjellen mellom den immanente og økonomiske triniteten *ikke* kan være ontologisk. Det handler om en epistemologisk forskjell, slik at vi kan fastslå at Gud kan fullstendig erkjennes i økonomien:

Is there a way to preserve a distinction of reason between economic and immanent Trinity without allowing it to devolve into an ontological distinction? This is crucial because if the distinction is ontological, then *theologia* is separated from *oikonomia*. If

130 LaCugna, *God For Us*, 213

131 LaCugna, *God For Us*, 212, min kursivering

132 LaCugna, *God For Us*, 217

the distinction is epistemological, then *oikonomia* is our means of access to *theologia*, and, it is truly *theologia* that is given in *oikonomia*.¹³³

Med bakgrunn i en diskusjon av Piet Schoonenbergs, Yves Congars og Walter Kaspers tolkninger av Rahners tese formulerer LaCugna fire prinsipper for trinitarisk teologi:

(a) There is one God and one self-communication. (b) Salvation history is one mode of the divine self-communication, and salvation history is truly Gods *self-communication*. Who and what God is, is fully expressed and bestowed in creation and history, particularly in the person of Jesus and the activity of the Spirit. (c) The historical form of God's self-revelation establishes the order of theological knowledge. Thus, the starting point and context for knowledge of the eternal mystery of God (*theologia*) is the economy of salvation (*oikonomia*). (d) The incomprehensible and ineffable mystery of God is not diminished by God's self-expression in the history of salvation.¹³⁴

LaCugna konkluderer at Guds natur blir med utgangspunkt i enheten mellom *oikonomia* og *theologia* åpenbart i Kristus og Ånden. Likevel forblir Gud et mysterium, men Guds mysterium og annerledeshet er *ikke* begrunnet i Guds «indre» vesen.¹³⁵ Hun tar på denne måten avstand fra begrepet «immanent», og fra Rahners formulering. Selv om LaCugna skiller vei med Rahner i forhold til konseptet «immanent trinitet», mener hun at Rahners teologisk tilnærming er eksemplarisk fordi han bruker Bibelen, liturgien og bekjennelsene som utgangspunkt, ikke skolastiske spekulasjoner. Derfor oppfatter hun hans tilnærming som en teologi «nedenfra».¹³⁶

Alt om Gud er på en måte åpenbart i økonomien, men det betyr ikke at vi har evne å oppfatte alt om Gud. Det kan virke paradoksalt at hun avviser ideen om en «skjult Gud», men understreker Guds evige, frie og absolutte mysterium. Ifølge LaCugna eksisterer Gud som kjærlighetens og fellesskapets mysterium:

[...] Gods saving activity through Jesus Christ and the Spirit fully expresses what God is already «in Godself». More accurately, God's actions reveal who and what God is. The possibility of a *deus absconditus* (hidden God) who lurks behind *deus revelatus* is banished once and for all. There is no God who might turn out to be different from the God in salvation history, even if God's mystery remains absolute. The God of Jesus

133 LaCugna, *God For Us*, 217

134 LaCugna, *God For Us*, 221

135 LaCugna, *God For Us*, 221

136 LaCugna, *God For Us*, 216

Christ whom we come to know in the Spirit *is* the eternal, free, absolutely mysterious God who exists as the mystery of love and communion.¹³⁷

I denne sammenhengen kan man savne en diskusjon av lidelsens mysterium i LaCugnas teologi. Sammenliknet med Moltmann er det påfallende at hun ikke diskuterer korset nærmere. Mens Moltmann forstår korshendelsen som den sentrale åpenbaringen for all forståelse av treenig teologi (særlig relasjonen mellom Fader og Sønn, som da blir en kilde for kjærligheten til verden), forblir den for LaCugna et underordnet aspekt i gudslæren. Hun skriver:

Once the personal history of Jesus, including his death, is made central to the theology of God, then we must conclude that God suffers in Christ, even though the content of this assertion remains as needful of interpretation as the assertion that God is good, or God is relational, or God is eternal. Gods immutability is Gods fidelity, both to be God and to be God-for-us.¹³⁸

En lidende Gud er i LaCugnas teologi en konklusjon av enheten mellom immanent og økonomisk trinitet, men Kristi lidelse og død synes ikke å forandre verken Gud eller relasjonen mellom Gud og verden. Vi får heller ikke noe innsikt i Guds lidelseserfaring, annet enn evnen til å lide gjør Gud til en *person*: «A God incapable of suffering would not be fully personal, even though we are unable to say what it means for God to suffer as God.»¹³⁹ Til forskjell fra LaCugna mener Moltmann at lidelsen på korset provoserer oss til å stille avgjørende spørsmål om relasjonen mellom Gud og mennesker, og åpenbarer oss *Guds indre vesen*.

Med dette skal vi se nærmere på LaCugnas teologiske grunnprinsipp og hennes modell om Guds forhold til verden.

4.3 Guds relasjon til verden

LaCugna bygger opp sin teologi rund Rahners begrep «selv-meddelelse» (eng.: self-communication, tysk: Selbstmitteilung) som grunnleggende trekk i Guds natur og et utgangspunkt for all teologi. I hennes forståelse av Rahner fremhever begrepet at det ligger i Guds natur å kommunisere, åpenbare seg, søke samfunn ved å gi seg selv og slik søke enhet

137 LaCugna, *God For Us*, 211

138 LaCugna, *God For Us*, 301

139 LaCugna, *God For Us*, 296

med andre. Dette samsvarer med de bibelske bilder om en Gud som strømmer over av kjærlighet og nåde.¹⁴⁰ Bibelsk og før-nikensk oppfatning av Guds forhold til verden tolker hun som en dynamisk bevegelse med et parabolisk forløp:



Prosessen foregår «[...] from God through Christ in the power of the Holy Spirit, and all things are brought into union with God and returned to God.» LaCugna kaller dette mønsteret en «[...] chiasitic model of emanation and return, *exitus* and *reditus*, [...]». Gud er på denne måten alltid personlig i et trinitarisk mønster til stede i verden. *Oikonomia*, Guds frelsesplan, pågår fra skapelsen til fullendelsen for å oppnå en sameksistens i kjærlighetens og fellesskapets mysterium.¹⁴¹

Den bibelske bakgrunnen for en slik bevegelsesmodell fra Gud til verden og tilbake finner LaCugna i Ef 1,3-14 som hun bruker til innledning av sitt første kapittel.¹⁴² Jeg gjengir avsnittet fra den norske 2011-Bibelen:¹⁴³

3 Velsignet er Gud, vår Herre Jesu Kristi Far, han som i Kristus har velsignet oss med all Åndens velsignelse i himmelen. 4 I Kristus utvalgte han oss før verdens grunnvoll ble lagt, til å stå for hans ansikt, hellige og uten feil. I kjærlighet 5 og etter sin egen gode vilje avgjorde han på forhånd at vi skulle få rett til å være hans barn ved Jesus Kristus, 6 til lov og pris for hans herlighet og nåde, som han overøste oss med i ham som han elsker så høyt.

7 I ham [Kristus]¹⁴⁴ har vi friheten, kjøpt med hans blod, tilgivelse for syndene. Så rik er Guds nåde, 8 som han har latt strømme over oss med all visdom og forstand, 9 da han kunngjorde for oss sin viljes mysterium, det han gjerne ville gjøre i ham.

10 Han ville fullføre sin frelsesplan [*oikonomia*]¹⁴⁵ i tidens fylde: å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord i ham.

11 I ham er også vi blitt arvinger, vi som på forhånd var bestemt til det etter Guds forsett, han som gjennomfører alt etter sin egen plan og vilje. 12 Slik skulle vi være til

140 LaCugna, *God For Us*, 230f

141 LaCugna, *God For Us*, 223

142 LaCugna, *God For Us*, 21

143 LaCugna siterer The New Revised Standard Version Bible (1989)

144 jf LaCugnas tilførsel

145 jf LaCugnas tilførsel

lov og pris for hans herlighet, vi som alt nå har satt vårt håp til Kristus.

13 I ham kom også dere til tro da dere hørte sannhetens ord, evangeliet om deres frelse. I ham ble dere merket med seglet: Den hellige ånd som var lovet oss, 14 han som er pantet på vår arv, inntil Guds eget folk blir satt fri, til lov og pris for hans herlighet.

All guddommelig realitet og aktivitet skjer frelseshistorisk i relasjon til skapelsen. Dette er den eneste måten Gud kommuniserer på. LaCugna definerer til og med skapelsen som «væren-i-relasjon med Gud»: «[...] [C]reation itself is not the stuff of existence – gazelles, DNA, mollusks – but the being-related to God»¹⁴⁶ Det finnes ingen «innertrinitarisk» kommunikasjon; også Gud, Kristus og Hellig ånd trer i relasjon til hverandre bare i rammen av *oikonomia*. LaCugna mener at en slik tenkning samsvarer med Kappadokieres oppfatning om Guds *ousia*, den guddommelige konkret erfarbare naturen som eksisterer i tre *hypostasis*.¹⁴⁷ Treenig tenkning skulle aldri ha blitt løsrevet fra Guds aktivitet i skapelsen og menneskelig historie. Også det guddommelige mysterium har sin plass i økonomien. Hun argumenterer at det gjelder å vende tilbake til treenighetslærens røtter som ikke handler om spekulasjoner om Guds indre vesen og struktur, men som alltid har en relasjon til oss, og relevans for vår livsvirkelighet. Siden Gud er åpenbart i Kristus og Ånden, kan teologi bare være betraktning og refleksjon over Guds selv-meddelelse i den inkarnerte Kristus og i Åndens guddommelige presens og aktivitet. Dette omfatter en treenig forståelse av nådelæren, antropologien, kristologien, pneumatologien og ekklesiologien.¹⁴⁸ Med dette konkluderer LaCugna at Rahners tese har gjort det mulig å sette all teologi i en soteriologisk kontekst: «The axiom on the identity of the economic and immanent Trinity has made it possible [...] to reaffirm that soteriology is decisive for the doctrine of God.»¹⁴⁹ Alle kristne er deltakere i Guds liv, og blir ved Ånden forvandlet og ført til fullkommenhet. Målet med Guds selv-meddelelse og frelsesplanen er foreningen med, og guddommeliggjøring av skapelsen (*theosis*).¹⁵⁰

146 LaCugna, *God For Us*, 225

147 LaCugna, *God For Us*, 225

148 LaCugna, *God For Us*, 228

149 LaCugna, *God For Us*, 231

150 LaCugna, *God For Us*, 228

4.4 Perikorese og «ontology of personhood»

LaCugna anvender begrepet perikorese *kun* om relasjonen mellom Gud og oss. Siden hun avviser alle spekulasjoner om en «immanent» trinitet, gir det i hennes teologi ikke mening å forbeholde perikoresen for en beskrivelse av forholdet mellom treheten og enheten i Fader, Sønn og Hellig ånd. For LaCugna er perikoresen et livsprinsipp av gjensidig avhengighet og «væren-i-hverandre»: «God in us, we in God, all of us in each other.»¹⁵¹ Hun finner dette prinsippet grunnlagt i Joh 17, 20-21: «20 Jeg ber ikke bare for dem, men også for dem som gjennom deres ord kommer til tro på meg. 21 Må de alle være ett, slik du, Far, er i meg og jeg i deg. Slik skal også de være i oss, for at verden skal tro at du har sendt meg.» Med dette gjør hun det spesielle forholdet mellom Far og Sønn til en modell for Guds relasjon til hele skapelsen.

Hun understreker «guddommelig runddans» som en passende metaforisk oversettelse, fordi dans forutsetter flere personer i relasjon, fellesskap og bevegelse.¹⁵² For teologer som forstår Guds (indre) enhet på bakgrunn av en guddommelig substans, kan perikoresens dynamiske, relasjonelle og inkluderende natur i prinsippet være selve substansen, et bevegelsesprinsipp som skaper enhet i personenes forskjellighet. Hun nevner Patricia Wilson-Kastners teologi som et eksempel hvor den perikoretiske relasjonen faktisk er Guds substans: «Indeed, Wilson-Kastner uses the dynamic meaning of *perichōrēsis* as equivalent to the divine substance.»¹⁵³ LaCugna tar dette som utgangspunkt for en fremstilling av perikoresens styrke: Gud «består av» tre likestilte personer, Fader, Sønn og Hellig Ånd, forent i og avhengig av hverandre i perikoresen. Denne tilnærmingen unngår all subordinasjon, alle trinitariske personer er likestilt, et hierarkisk mønster er «ugudelig».¹⁵⁴ LaCugna fremhever betydningen av en slik tenkning for feministisk og liberal teologi: Et idealt samfunn kan sikte på likestilling, fellesskap og gjensidighet fremfor hierarkier ved å peke på Guds (indre) relasjonsbaserte liv.

Problemet med en slik perikorese-teologi ser La Cugna i dens premiss om et innertrinitarisk liv og en guddommelig substans. Hun anerkjenner at perikoresen som substans er relasjonell og kan – som i Leonardo Boffs teologi – forstås som «lim» mellom de tre guddommelige

151 LaCugna, *God For Us*, 228

152 LaCugna, *God For Us*, 272

153 LaCugna, *God For Us*, 272

154 LaCugna, *God For Us*, 273

personer.¹⁵⁵ Samtidig har denne substansen også potensial til å rekke ut til skapelsen.¹⁵⁶ Likevel finner LaCugna dette ikke tilfredsstillende, hun kritiserer at den latinske, vestlige teologien (med referanse til Augustin og Thomas Aquinas) alltid har operert med en slags «substans»-konsept, og at «person»-begrepet er tett knyttet til det for å fremheve forskjelligheten i enheten. Hun synes å kritisere ideen fordi den innebærer at de tre guddommelige personer får for mye selvstendighet som individer, selv om *person* oppfattes relasjonell som «individ-i-relasjon»: «[...] the immanent trinitarian perspective presupposes the idea of person as individual, even if person is dynamically conceived as an individual-in-relation.»¹⁵⁷

En sammenlikning av Moltmanns argumentasjon med LaCugnas kritikk av den «immanente» triniteten er meget interessant. Felles for begge teologer er kritikken av substans-konseptet. Som vi har sett tar Moltmann avstand fra substansen, fordi den innebærer en reduksjon av treenigheten til monoteisme, det vil si at det finnes til sjuende og sist bare ett guddommelig subjekt. Likeså avviser han en oppfatning av «person» som avgrenset og uavhengig individ, men holder imidlertid fast på et personbegrep som kombinerer egen eksistens med relasjon. En person har både en unik «væren-i-seg-selv» og står alltid i relasjon til andre: «Person und Relation müssen [...] im Wechselverhältnis verstanden werden: Es gibt hier keine Personen ohne Relationen, aber auch keine Relationen ohne Personen.»¹⁵⁸. For øvrig må begrepet romme muligheten for forandringer i relasjonene:

Erst, wenn wir Personen, Relationen und Veränderungen der Relationen zusammendenken vermögen, verliert die Vorstellung der Trinität ihre übliche Statik und Starre. Dann wird nicht nur das ewige Leben, sondern auch die ewige *Lebendigkeit* des dreieinigen Gottes denkbar.»¹⁵⁹

Fellesskap og relasjon mellom Fader, Sønn og Hellig Ånd er hos Moltmann forankret i deres unike særtrekk. Ved å reflektere detaljert rundt den immanente triniteten, det vil si spørsmålene hva som gjør Faderen til Faderen, Sønnen til Sønnen, og konklusjonene om

155 LaCugna, *God For Us*, 275

156 LaCugna, *God For Us*, 277

157 LaCugna, *God For Us*, 278

158 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 189

159 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 190, forfatterens kursivering

utgangen av Den hellige ånd, tegner han et dynamisk gudsbilde rund kjærlighet, lidelse, glede, fødsel, åndens utgang, fylde og hellighet. Vi erfarer denne Guden i Ånden:

In der Erfahrung des Heiligen Geistes erfahren wir Gott selbst: Den Geist des Vaters, der uns mit dem Sohn verbindet; den Geist des Sohnes, den der Vater gibt; den Geist, der durch uns den Sohn und den Vater verherrlicht.¹⁶⁰

Den innertrinitariske enheten er forankret i perikoresen, uten at Moltmann synes å forstå perikoresen som substans.

LaCugna synes å kritisere at en guddommelig substans ville nedtone relasjonsaspektet i forholdet mellom Gud og skapelsen. Fellesskapet mellom de tre guddommelige personer må være knyttet til fellesskapet med skapelsen, ikke til en felles «substans». En «innertrinitarisk» perspektiv på Gud ville innebære at skapelsen ikke er av nødvendig betydning for Guds liv i relasjon og fellesskap, mener hun.¹⁶¹ Mens Moltmann understreker vekselzijdighet i forskjellighet, poengterer LaCugna et likestilt fellesskap mellom guddommelige personer og alle skapninger, en «runddans» mellom Gud og verden. I likhet med Moltmann vil LaCugna unngå at «person» oppfattes som et individ som blir i stor grad definert av egen bevissthet og selvbestemmelse. Hun opphever ikke personenes enestående karakter, men tilskriver relasjonsaspektet muligens en enda større betydning enn Moltmann. I forbindelse med et perikorese-konsept som ser bort fra et innertrinitarisk liv og utelukkende konsentrerer seg på relasjonen mellom Gud og verden utvikler hun en omstridt «ontology of personhood».

Hun argumenterer at det ble åpenbart i inkarnasjonen (Jesus Kristus) at et perikoretisk samfunn har ingenting med et «indre gudsliv» å gjøre, men omfatter både Gud og menneskene.¹⁶² Dermed peker hun på den kristologiske opprinnelsen av perikorese-konseptet. Perikoresen tilsvare bevegelsen fra Gud gjennom Kristus i Ånden til verden og tilbake, som hun beskriver i modellen *exitus* og *reditus*.¹⁶³ I en utelukkende økonomisk tenkning blir perikoresen dermed en dans mellom Gud og menneskene som omfatter alle personer,

160 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 186

161 LaCugna, *God For Us*, 275

162 LaCugna, *God For Us*, 293

163 LaCugna, *God For Us*, 274

guddommelige og menneskelige. På denne måten kan man ta utgangspunkt i at Gud har valgt alle mennesker som likestilte partnere i en evig dans.

«Personhood» er Guds væren-i-relasjon med oss, den ultimative beskrivelse av hans vesen, åpenbart i Jesus Kristus. Hun argumenterer at kappadokierne hadde lagt mye mer vekt på person enn på substans i sine refleksjoner om Guds vesen, og ønsker å vende tilbake til deres før-nikenske teologiske syn.¹⁶⁴ Med dette kommer hun til det overraskende utsagn at det er uvesentlig, om begrepet «person» brukes i singular eller plural om Gud:

Since person is the ecstatic and relational mode of being, then the proper focus of theology is the concrete manifestation of God's personal reality revealed in the face of Jesus Christ and the activity of the Holy Spirit. It does not so much matter whether we say God is one person in three modalities, or one nature in three persons, since these two assertions can be understood in approximately the same way. What matters is that we hold on to the assertion that God is *personal*, and that therefore the proper subject matter of the doctrine of Trinity is the encounter between divine and human persons in the economy of redemption.¹⁶⁵

Denne konklusjonen i sammenheng med LaCugna's modell *exitus* and *reditus* har utfordret Thomas Weinandy til den skarpe kommentaren: «[...] as a Christian view of God and his relation to us, it is, I believe, fatally and disastrously flawed.»¹⁶⁶ Han mener at LaCugna «reduserer» Gud til hans forhold til verden, sidestilt med skapelsen på det samme ontologiske nivå. Triniteten «kollapser» i økonomien og vi kan ikke lenger henvende oss til Gud i sin ontologiske annerledeshet.¹⁶⁷

«Guds annerledeshet» synes å være et element i Gud-menneske relasjonen som også fortjener oppmerksomhet i treenig teologi. Gud erfares ikke bare som et nærvær, men også gjennom avstand og fravær. I den avsluttende diskusjonen skal jeg derfor drøfte, om vi trenger en immanent «Gud-i-seg-selv»-perspektiv for å ta vare på en erfaring av Guds annerledeshet.

164 Se Campbell, «A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna», 52-61

165 LaCugna, *God For Us*, 305

166 Weinandy, Thomas. «The Immanent and the Economic Trinity.» *The Thomist* 57, nr. 4 (1993): 655–666, 660

167 Weinandy, «The Immanent and the Economic Trinity.», 660f

5 Konklusjon: Er den immanente triniteten irrelevant for relasjonen mellom Gud og mennesket?

Med tesen «Den immanente triniteten er den økonomiske og omvendt» har Karl Rahner preget en regel som vektlegger de bibelske beretningene og vitnesbyrdet av de første kristne for vår tenkning om Gud. På denne måten fremhever Rahner også den menneskelige erfaringen. Tekstene som i dag finnes i Det gamle og Det nye testamentet vitner om den menneskelige erfaringen med Gud i livets fylde. Selv om treenighetslæren i første omgang synes å innebære konsepter som strider mot menneskers fornuft, så bygger den på den komplekse erfaringen av Kristi frelsesverk og Guds åpenbaring. Urkirken har formulert sine bekjennelser i lys av denne erfaringen.

Jürgen Moltmann og Catherine Mowry LaCugna støtter begge Rahners tese i den forstand at utgangspunktet for all teologisk refleksjon om Gud må forankres i den menneskelige erfaringen av Guds virke i verden, både de kontekstuelle samtidserfaringer og i vitnesbyrdet slik det ble tradert i de bibelske beretningene. I all sin kompleksitet erfarer og erkjenner vi her Guds sanne vesen. Likevel er Moltmann og LaCugna uenige i spørsmålet om det er legitimt å tenke på den immanente triniteten som et systematisk konsept, hvor vi forsøker å sette ord på «Guds indre vesen». Har teologiske refleksjoner om den «immanente triniteten», forholdet mellom Fader, Sønn og Hellig ånd «i Gud selv», en viktig funksjon for relasjonen mellom Gud og verden, eller er den irrelevant for kristent liv?

Den store styrken i Moltmanns teologi ser jeg i hans forankring av treenighetslæren i de bibelske fortellingene om Jesu lidelse og gudsforlatthet på korset. Han bygger sin teologi på en sentral hendelse i frelseshistorien som stiller komplekse spørsmål om inkarnasjonen og den guddommelige Fader-Sønn relasjonen. Fra vårt menneskelig perspektiv er drøftelsen av de mangfoldige sammenhenger mellom lidelse og kjærlighet av eksistensiell betydning. Hendelsen tolker han på en side innertrinitarisk: Faderen og Sønnen vender seg mot hverandre og er forent i gjensidig, men forskjellig, lidelse og kjærlighet. På korset åpenbarer det seg en Gud som er vesentlig forskjellig fra et «filosofisk» gudsbilde. Relasjonen mellom Gud og verden kan tolkes på bakgrunn av relasjonen mellom Fader, Sønn og Hellig ånd. På den andre siden står hendelsen i vekselvirkning med den menneskelige historien: Jesu henrettelse kan knyttes til en bestemt tid og sted og kulturell kontekst. I lys av oppstandelsen vokser læren om Guds åpenbaring i Jesus Kristus frem og begrunner en ny tro og frelseslære, og en ny tidsregning.

Refleksjoner om den innertrinitariske relasjonen, som blir konstituert av perikoresen, har hos Moltmann stor betydning. Han fremstiller treenigheten som empatisk fellesskap av tre subjekter som eksisterer i kraft av hverandre og danner i sin forskjellighet en enhet. Relasjonen til verden springer ut av forholdet mellom de tre guddommelige personer. Uansett om Gud blir tilgjengelig for oss gjennom Fader, Sønn eller Hellig ånd kan vi forholde oss til Gud som én «motpart» i en dynamisk og empatisk «Jeg-Du»-relasjon. Immanent og økonomisk trinitet står ikke i konkurranse til hverandre, men er to perspektiver på den samme Gud. Det immanente perspektivet tar vare på at vi kan henvende oss til Gud i all sin kompleksitet og mysterium som *bare ett* vesen.

LaCugna gjør Rahners tese til «point of departure» for sin treenige teologi og tolker den på en kreativ måte: Hun argumenterer for at det ikke finnes noe ontologisk skille mellom immanent og økonomisk trinitet fordi det handler om den samme Gud. Derfor kan vi erkjenne Gud fullstendig ut fra hans åpenbaring i økonomien, og et immanent perspektiv blir irrelevant for relasjonen Gud-verden. Mens Moltmann forstår «åpenbaring» slik at Gud velger å gi oss et glimt av sitt indre vesen, knytter LaCugna «åpenbaring» til Guds evige aktivitet i (frelses)historien. Gud meddeler seg selv på en treenig måte gjennom Kristus og i Ånden i en pågående prosess, en «runddans» mellom de tre guddommelige personer og verden. Teologi er refleksjon over Guds virke i frelshistorien, ikke metafysisk spekulasjon. Ved å «avskaffe» begrepet «immanent trinitet» fra systematisk teologi, ønsker hun å vende tilbake til en før-nikensk samhörighet av teologien, trospraksis og soteriologien. Dette er den sterke siden i LaCugnas bidrag til treenig teologi. Kompromissløs understreker hun Guds nærhet og den praktiske relevansen av treenighetslæren for kristent liv. Gud blir en trofast partner, ikke hevet over oss, men i et likestilt fellesskap med skapelsen.

Allikevel har denne oppgaven identifisert to svakheter i LaCugnas teologi. På den ene siden kan man diskutere om LaCugnas tolkning av Rahners bringer Gud og verden for nært. Kritikerne stiller spørsmål til Guds transcensens og guddommelig frihet i hennes teologi.¹⁶⁸ Moltmann synes å ha forutsagt denne problematikken når han skriver at Rahners tese kan føre til at forskjelligheten mellom Gud og verden oppløses. Selv om LaCugna fremhever Guds evige mysterium og at hun viser til at Rahners tese ikke må føre til panteisme, kan man likevel savne et perspektiv på den ontologiske forskjellen mellom Gud og verden. LaCugnas

168 Campbell, «A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna», 52

argumentasjon synes å være ambivalent og vakler i dette punktet. Vi kan følge hennes argumentasjon om at det ikke er noen forskjell mellom immanent og økonomisk trinitet fordi begge handler om den samme Gud. Likevel kommer vi ikke unna et «ontologisk gap» mellom Gud og verden, som plasserer Gud på en eller annen måte i en annen «sfære». Svakheten med LaCugnas trinitariske gudsbilde ligger i en viss ensidighet. Hun konsentrerer seg utelukkende om Guds selv-meddelelse og et liv i relasjon med verden gjennom Kristus og i kraft av Ånden og velger bort å gå nærmere inn på Guds «mysterium» og dens relevans for tro og liv.

På den andre siden oppstår spørsmålet om hvordan LaCugnas teologi kan ta høyde for korsdøden som sentral hendelse i frelseshistorien. Et gudsbilde som i all hovedsak dreier seg om fellesskap og en «væren-i-hverandre», uten å forklare, hvordan Gud blir berørt av lidelsen, etterlater oss alene med avgjørende menneskelige opplevelser av Guds fravær, erfaringer av ondskap og avmakt og spørsmålet om meningen med lidelse. Rett nok kan hennes modell *exitus* og *reditus* i prinsippet romme all menneskelig erfaring, slik Gud «vandrer» gjennom erfaringene med oss. Hun unngår imidlertid en diskusjon av lidelsens og dødens betydning for forholdet mellom Fader og Sønn og for «åpenbaringen» av en treenig Gud. LaCugna ønsker at vi vender tilbake til en før-nikensk sammenheng mellom *oikonomia* og *theologia*, men hun foreslår ikke en løsning for korsdødens problem, dens betydning for treenigheten og de komplekse aspektene ved menneskelig og guddommelig lidelse som kirkefedrene var opptatt av.

«Guds annerledeshet» er også tema i Marius Mjaalands kritikk av Moltmann: Med utgangspunkt i de sosial-politiske aspekter i Moltmanns refleksjoner mener Mjaaland at Moltmann egentlig projiserer sine politiske idealer (frihet, likhet, kjærlighet) over på et sosialt trinitarisk gudsbilde. Moltmann er opptatt av «sosio-teologisk spekulasjon og optimistisk utopisme»¹⁶⁹ og prøver å løse alle verdensproblemer om «[...] fred og humanisme, likestilling og feminisme, homoseksualitet, transseksualitet, [...], migrasjon, mindreverd og urfolks rettigheter [...]».¹⁷⁰ Det som etter Mjaalands mening går tapt i Moltmanns teologi er «[...] en reflektert forståelse av Guds annerledeshet [...]»¹⁷¹

169 Mjaaland, *Systematisk Teologi*, 213

170 Mjaaland, *Systematisk Teologi*, 212

171 Mjaaland, *Systematisk Teologi*, 212

Riktignok kan man konkludere at Moltmann går for langt i sin «definisjon» av den immanente triniteten. Hans tolkning av forholdet mellom Fader og Sønn bygger på «spekulasjoner» om Guds indre opplevelser av lidelse og kjærlighet og kan virke som om han skjønner «for mye» om Gud. Man kan lure på om Moltmann – i likhet med LaCugna – avskaffer en skjult Gud. Imidlertid betoner han den immanente trinitetens herlighet eller hellighet, som også er et aspekt av annerledeshet. Slik lykkes Moltmann i all hovedsak med å demonstrere relevansen av treenighetslæren - og særlig relevansen av den immanente triniteten - for både, den enkeltes liv og samfunnet. Moltmann ønsker å formulere en sosial trinitetslære som er verken monoteisme eller polyteisme, og som betoner fellesskaps- og relasjonsaspekter. Det virker naturlig at trinitarisk tenkning får da ikke bare konsekvenser for en forståelse av forholdet mellom Gud og skapelsen, men også for politisk, sosialt og kirkelig samfunn.

At Gud er grunnleggende forskjellig fra alt det skapte («Das ganz andere») er et teologisk aksiom. Hvis Gud bare er «Gud for oss», er han da egentlig Gud? Utsagn om Guds hellighet, Guds rike, «vår Far i himmelen» og Jesus Kristus, vår «Herre» stammer fra økonomien, men peker på en annen virkelighet. Denne delen av Guds virkelighet går tapt hvis man skyver all tenkning om Gud over til et økonomisk perspektiv. Etter mitt skjønn står disse begrepene ikke i motsetning til et livsnært gudsbilde, men gir tvert imot uttrykk for et eksistensielt menneskelig behov for «det hellige» og for lengselen etter en «annerledes» verden. En immanent trinitetsteologi prøver å komme til rette med Guds annerledeshet og enheten i forskjelligheten av Fader, Sønn og hellig Ånd. Den synes å være nødvendig til å fastholde at Gud er *semper major*, alltid større enn det vi kan ta imot og forstå. Teologien må ta hensyn til at det er en viss avstand mellom Gud og verden og at vi gjennom åpenbaringen i økonomien kan tilnærme oss treenigheten, men ikke fullt ut kan forklare den. Vi erfarer Guds virkelighet i et ambivalent forhold av fravær og nærvær og i søken etter kilden til relasjon, tilhørighet, kjærlighet og rettferdighet. Disse erfaringer får sin teologiske relevans når vi reflekterer om «Gud i seg selv». «Vekselvirkning» kan i denne sammenhengen fungere som et passende begrep for å beskrive liv i relasjon. I den forstand åpner Moltmanns relasjonelle forståelse av den immanente triniteten opp for en personlig erfaring av Guds omsorg, veiledning og virke. Forestillingen at møtet med den treenige Gud er en skapende prosess i gjensidig påvirkning gjør denne relasjonen levende.

Det synes å ikke være tvil om at teologien må forankres i økonomien. Refleksjoner om den immanente triniteten må ikke løsrives fra Guds historie med menneskene slik den ble overlevert i både, Det nye og Det gamle testamentet. Spørsmålene om Guds treenige vesen

reiser seg spesielt i forbindelse med inkarnasjonen og korsdøden. Begge fenomener preger uunnvikelig det kristne gudsbilde og bør få sin plass i en tolkning av Karl Rahners tese. I denne sammenhengen bør teologisk refleksjon ta hensyn til forståelsen av åpenbaringsbegrepet. Hvordan henger den sammen med bibelsk narrativ og menneskelig historie og erfaring? Det er teologiens oppgave å stille disse spørsmålene og fortolke dem i sin samtids kontekst.

Referanseliste

Bibelselskapet. *Bibelen – Bibelselskapets oversettelse 2011*. Bibelselskapet 2011

Campbell, Margaret Anne. «A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna with Particular Reference to Her Understanding of God as Transcendent». Ph.D. thesis, University of Divinity, 2017
<https://www.semanticscholar.org/paper/A-Study-of-the-Trinitarian-Theology-of-Catherine-to-Campbell/f0bb70d968d67ca18822bcd528dceaac1ba39f87>

Greshake, Gisbert. *Der dreieine Gott*. 5. (utvidet) opplag. Freiburg i.B.: Herder Verlag, 1997.

Grütering, Michael. «Der Begriff der Selbstmitteilung in Karl Rahners Theologie.» *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 24, nr. 1 (2016): 101–10.
<https://ojs.academicon.pl/wpt/article/view/2292/2101>

Henriksen, Jan-Olav. *Guds virkelighet*. 3. opplag 2014. Oslo: Luther Forlag, 1994.

Henriksen, Jan-Olav. *Teologi i dag. Samvittighet og selvkritikk*. Bergen: Fagbokforlaget, 2007.

LaCugna, Catherine Mowry. *God For Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco: HarperCollins, 1991.

Lohse, Bernhard. *Epochen der Dogmengeschichte*. 9. opplag 2011. Berlin: LIT Verlag, 1963.

McGrath, Alister E. *Der Weg der christlichen Theologie*. 3. opplag 2013. Gießen: Brunnen Verlag, 1997.

Mjaaland, Marius Timmann. *Systematisk Teologi*. Verbum Akademisk, 2017.

Moltmann, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott*. 9. opplag 2007. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1972.

Moltmann, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes*. 3. opplag 1994. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980.

Mühling, Markus. «Abschied von der Perichorese? Asymmetrische Reziprozität als Bedingung der Entzogenheit im Wesen Gottes.» *Ars Disputandi - The online Journal for Philosophy of Religion*. Volume 2 (2005): 187–204.
<https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/294367>.

Nordhaug, Halvor. *Kjærlighetens hus. Betragtninger over Andrej Rubljovs ikon Den hellige treenighet*. 2. opplag 2011, Verbum Forlag 2010

Rahner, Karl. *The Trinity*. London: Burns and Oates, 1970.

Rise, Svein. *Treenig teologi*. Cappelen Damm AS, 2017.

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

Weinandy, Thomas. «The Immanent and the Economic Trinity.» *The Thomist* 57, nr. 4 (1993): 655–66.
<https://muse-jhu-edu.mime.uit.no/article/637589/pdf>

