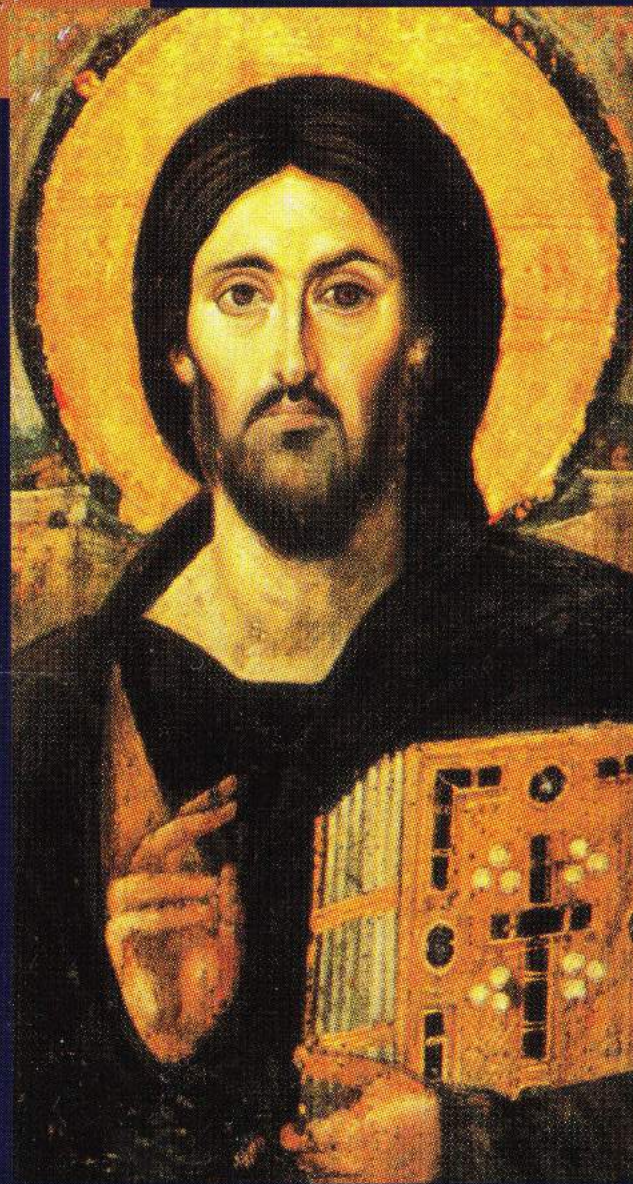


AAGE HAUKEN
DEN GUDDOMMELIGE
ÅPENBARING
– ET HOLISTISK PROGRAM



EKSISTERER GUD? – HAR HAN ÅPENBART SEG FOR MENNESKENE? – HVILKE KONSEKVENSER FÅR EN SLIK ÅPENBARING? – HVORDAN SER KRISTNE PÅ ANDRE RELIGIONER?

I DENNE BOKEN TAR PATER HAUKEN OSS MED PÅ NOK EN REISE GJENNOM BIBELENS VERDEN.

DER MØTER VI JØDER, HEDNINGER OG KRISTNE. DISSE HAR MEGET FELLES, MEN STÅR LIKEVEL LANGT FRA HVERANDRE I VIKTIGE SPØRSMÅL.

GUDS ÅPENBARING I TID OG ROM ER FØRST OG FREMST ET FORSØK PÅ Å FORENE EN SPLITTET MENNESKEHET. DERFOR FÅR DENNE HOLISMENS FORTEGN: PERSPEKTIVET ER HELHETEN – IKKE FRAGMENTENE.

DERFOR SØKER VI EN TOLKNING AV ÅPENBARINGEN SOM IKKE SPLITTER, MEN FORENER.

DET ER EN OG SAMME GUD SOM SKAPER OG FORLØSER – OG FOR HAM ER MENNESKEHETEN EN KOLLEKTIV PERSON.

PATER HAUKEN HAR TIDLIGERE UTGITT BØKER OM DEN GAMLE OG DEN NYE PAKT, OM HISTORIENS JESUS, MARTYRENE OG MODERNE KIRKEFEDRE. DESSUTEN HAR HAN SKREVET KLOSTERKRIM.



ST. OLAV FORLAG
ISBN 82-7024-088-5

AAGE HAUKEN
DEN GUDDOMMELIGE
ÅPENBARING
– ET HOLISTISK PROGRAM

ST. OLAV FORLAG,
OSLO 1996

*Til Christine,
Maria Thomas,
Merete-Maria,
Ragnhild Marie,
Anne Bente
og Ane Elisabeth*

Innhold

Forord	11
Forkortelser	15
<i>Innledning: Om Guds åpenbaring i natur og historie</i> (Jerusalem og Athen – Religionenes vei – Filosofenes vei – Kirkelige uttalelser – Katekese – Naturlig teologi – Historisk åpenbaring – Spranget – Tro – Teologi)	17
<i>Kapitel 1: Gud før Kristus – Israel i verden</i> (Israels tradisjoner – Guds råd til frelse – Makrokosmos og mikrokosmos – Hellige hedninger – Den logiske Gud – Et enhetens tegn – Den ulogiske Gud – Hellig skrift)	115
<i>Kapitel 2: Gud i Kristus – verden i Gud</i> (En ny pakt – En endelig pakt – Jesus – Kristus – Jesus eller Kristus? – Jesus Kristus)	170
<i>Kapitel 3: Gud etter Kristus – Kirken i verden</i> (Urkristendommen – Messianske jøder – Hedningenes status – Kirken i verden)	218
Efterord	253
Litteratur	258

Forord

Denne boken er et forsøk på å gi skriftlig form til det som i en årrekke har vært mitt bidrag til «Katolsk Orientering».

Foredragsserien som går under dette navnet, har siden 1979 vært et forsøk fra dominikanernes side på å gi en saklig innføring i den katolske tro for alle interesserte. Og interessen for kunnskap om religion har vært tiltagende i det tidsrommet det her er tale om.

Foredragene følger et dogmatisk mønster som er blitt tradisjonelt med tiden: åpenbaringen og Skriften – kristologi og treenighetsdogmer (de oldkirkelige konsiler og deres symboler) – sakramentslæren (som alltid utgjør dominikanernes ekklesiologi) – fromhetslivet og de siste ting.

Min del har hele tiden vært Åpenbaringen. Men i tråd med god katolsk teologi er denne alltid blitt innledet med et foredrag om «naturlig teologi», eller «naturlig åpenbaring»: metafysikk, religionsfilosofi eller religiøs antropologi, om man vil. Dette er viktig som utgangspunkt for enhver fremstilling av åpenbaringen, av flere grunner. Og for norske lesere kan det være nyttig å fremheve noen av disse.

For det første er det viktig å møte mennesket der det befinner seg – i sin søken. «Det søkende menneske» er ofte blitt brukt som tittel på denne type innledning, og som eksempel på en slik fremgangsmåte kan vi nevne to så forskjellige dokumenter som den hollandske katekismen (fra 1967) og den nye romerske katekismen (fra 1992).

For det annet er «naturlig teologi» viktig fordi denne er et uttrykk for den status som filosofisk tenkning har hatt i katolsk intellektuelt liv («filosofenes vei»).

For det tredje er læren om en «naturlig åpenbaring» viktig for dialogen med andre religioner og forståelsen av det verdifulle i deres tradisjoner. Den er ikke minst viktig i det perspektiv vi kaller økumenisk og som angår verdensfreden («religionenes vei»).

For det fjerde finnes det en dialog mellom tro og tenkning som følger – og preger – katolsk kristendom på dens vandring gjennom århundrene (*credo ut intelligam*: jeg tror for å forstå).

For det femte er en «naturlig åpenbaring» (oftest forstått som «pre-teologi») viktig av den enkle grunn at dette naturlige religiøse stadiet – det som går forut for åpenbaringen – også er med oss *etter* åpenbaringen. Tro og tanke sameksisterer i den troendes sinn. Det naturlige og det overnaturlige bor under samme tak. De er naboer i enhver forstand: for det er gjennom symboler fra natur og historie at åpenbaringen av Gud finner sine klassiske uttrykksformer. Dessuten blir en naturlig åpenbaring av Gud bare forsterket i lyset av historisk åpenbaring.

Å begynne en fremstilling av den kristne tro med å utlegge åpenbaringsinnholdet ville derfor være forhastet. En positiv holdning til preteologien er del av Skriftens eget budskap, vil det vise seg. For Bibelen gir oss ingen fideistisk forståelse av hva tro er. Naturlig teologi er et viktig redskap i enhver form for *helhetstenkning* (holistisk tenkning), slik vi finner det i katolsk teologi (særlig i antikk og middelalder).

Åpenbaringen skjer i to etapper: den gamle og den nye pakt.

Israels historie er begynnelsen på det vi forstår med «historisk åpenbaring»: en åpenbaring av Gud som er avhengig av mer enn rent naturlige forutsetninger. Dette betyr ikke at den er unaturlig eller overnaturlig i kunstig forstand. GT viser oss et Israel som lever med troen på en personlig Gud som har tilkjennegitt seg for menneskene. Dette gjør ikke naturlig åpenbaring overflødig, skal vi se, fordi denne fungerer både som fellesnevner og kontaktflate med omverdenens kulturer, samtidig som den alltid vil ha apologetiske overtoner.

Jesu liv viser oss hvem Gud er på en langt mer direkte måte enn tilfellet var i den gamle pakt. Dersom Jesus Kristus er en ny åpenbaring av Gud, justerer dette våre idéer om hva ordet «Gud» betyr.

Kanskje burde vi ta vårt utgangspunkt i Jesus heller enn i våre idéer om Gud (selv dem fra den gamle pakt)? Blir i så fall naturlig teologi overflødig? NT synes å mene det motsatte. Dessuten fremstiller de nytestamentlige teologene Jesus i sofologisk drakt. Altså er han å forstå som en personifisert Visdom, eller sagt på en moderne måte: Jesus er det mennesket fra historien som tydeligst transcenderer det

såkalt naturlige. Og Gud – som selv er både transcendent og transcendent – finner her et talerør for sin form for visdom. Den fremtrer snarere som dårskap i verdens øyne.

Kirken fortsetter der Jesus slapp. Og gjennom tidene har den levd med både en naturlig teologi og en åpenbart teologi, side om side: Jesus og intellektet – historie og filosofi – tro og tanke. Denne balanse-kunsten viser seg nettopp å utgjøre selve Kirkens visdom, de kristnes evne til å tenke troen, i tråd med fornuftens egne lover. Samtidig vil troen rense og forklare fornuften uten derved å gjøre den irrasjonell.

Valget av undertitel krever en forklaring.

«Et holistisk program» betyr at Guds åpenbaring favner alt og alle i den grad den er sannhetsbringende og frelsesbringende: perspektivet er totalt i begge testamenter, det er teologisk. Dersom frelseshistorien ikke tolkes fra en universalistisk vinkel (for *alle* mennesker) – eller humanistisk for den saks skyld (for *hele* mennesket) – forblir dens nedslagsfelt kun ett av mange religiøse systemer: én vei til Gud, én form for sannhet, forløsning, osv., uansett hvor eksklusive de troende måtte tro seg å være.

Ordet «holisme» betyr «helhetstenkning» (fra gresk: *holos* – hel, total) og anvendes idag innen så forskjellige disipliner som filosofi og teologi, medisin og økologi. Enhver utlegning av Guds åpenbaring i tid (historie) og rom (natur) som ikke rommer et slikt «holistisk» perspektiv, vil arte seg som nok et bidrag til verdensreligionenes mangfold, en konkurrent blant flere.

Holisme betyr det motsatte: at Gud i Kristus har sagt noe definitivt om mennesket, gjennom historien, og derved åpenbart seg selv *på en måte som inkluderer alt og alle, mennesket i sin totalitet (som menneskehet) og mennesket som helhet (person)*. Samtidig er holisme et aspekt ved åpenbaringen som også uttrykker dens krav på sannhet, ikke med liten, men med stor S: Jesus Kristus er en endelig åpenbaring av Gud – hele sannheten om Gud, for all tid.

Holisme er selvsagt et annet ord for *kat-holi-sisme*: den visjon av skapelsen og frelsen som gjør Israels historie og Jesu liv til tolkningsnøkkel

for all historie og alle menneskeliv – uten, *nota bene*, en innkapsling som er selvrettferdig eller verdensfjern, kulturfiendtlig eller dualistisk (som er det motsatte av holistisk). Samtidig oppfyller denne visjonen våre sapientielle behov, derfor introduserer vi begrepet «sofiologi» i dens opprinnelige versjon, som er bibelsk.

Skriftens vitnesbyrd om åpenbaringen er holistisk: den er i sitt vesen inklusiv – ikke eksklusiv, den er historisk og sapientiell på samme tid, horisontal og vertikal. Derved har den ikke mistet sin unike sannhetsgehalt: troen på Jesus som «det konkret universelle» (for å tale med Hans Urs von Balthasar). For katolsk kristendom er holistisk, i teori som i praksis, i teologi som i liturgi, den er universalistisk såvel som humanistisk.

Det katolske bidrag til menneskenes fremtid består nettopp i helhetsspektivet – holismen. Dette bidraget er økumenisk i sitt vesen: det er en åpen invitt til alle kristne og ikke-kristne til å motta den guddommelige åpenbaring i bredest mulig perspektiv – et perspektiv som viser at splittelse er fremmed for Guds eget program.

Som en guide i dette landskapet falt det naturlig å benytte Den Katolske Kirkes Katekisme (KKK) fra 1992.

Foreliggende arbeide er en fortsettelse av min «Moderne kirkefedre» som utkom på St. Olav Forlag ifjor og som lanserte holismen som teologisk visjon. I et tredje bind – om Bibel og liturgi – håper jeg ytterligere å kunne påpeke hvor bibelsk denne tenkemåten er.

Aage Hauken

Forkortelser

Henvisninger til kirkelige dokumenter og annen referanselitteratur benytter forkortelsene som følger. Jeg har benyttet Erik Gunnes' oversettelse av NT (St. Olav Forlag 1968) der annet ikke er anført. Oversettelsen av GT er Bibelselskapets (fra 1978), likeledes Apokryfene/Deuterokanonikerne (1985).

- DS – H. Denzinger: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, utg. Peter Hünermann, Freiburg 1991 (37. Auflage)
- KKK – Den Katolske Kirkes Katekisme, norsk oversettelse St. Olav Forlag, Oslo 1994
- DF – «*Dei Filius*», Vaticanum I: dogmatisk konstitusjon om troen
- DV – «*Dei Verbum*», Vaticanum II: dogmatisk konstitusjon om Guds Åpenbaring (konsildekretene utkom på St. Olav Forlag 1965-66)
- LG – «*Lumen Gentium*», Vaticanum II: dogmatisk konstitusjon om Kirken
- GS – «*Gaudium et Spes*», Vaticanum II: pastoral konstitusjon om Kirken i verden av idag
- NA – «*Nostra Aetate*», Vaticanum II: erklæring om de ikke-kristne religioner
- DH – «*Dignitatis Humanae*», Vaticanum II: erklæring om religionsfriheten
- MR – *Missale Romanum*, no. overs. St. Olav Forlag 1985.

Innledning:

Om Guds åpenbaring i natur og historie

Av én og samme rot har han skapt alle folkeslag for å gi dem jorden til bolig, og hvert av dem har han gitt sin tid og sine grenser – alt sammen for at de skulle søke Gud, i håp om at de skulle famle seg frem til ham og finne ham. Og han er da heller ikke langt borte fra en eneste en av oss. For ved ham er det vi lever, beveger oss og er til – som det også heter hos noen av deres egne diktere: «Av hans ætt er også vi». (Apg 17, 26-28)

Jerusalem og Athen

Dette sitatet fra Apostelgjerningene står å lese på en stor bronseplakett som er plassert ved veien opp til Areopagos-høyden i Athen, like nedfor byens gamle akropol.

Plaketten er et minnesmerke om at det var her, ifølge Det nye testamente, at Paulus fra Tarsos møtte verdens visdom med forkynnelsen av korsets dårskap. Her talte han til dem som måtte interessere seg for å høre ham, og de var særlig sannhetssøkere av det profesjonelle slaget: filosofer – stoiske og epikureiske.

Ordene uttrykker den overbevisning at Paulus' publikum i Athen, altså filosofene, var sannhetssøkere i kraft av Guds nåde. Han hadde skapt dem til seg, og når de i det hele tatt var villige til å bruke tid på en jøde fra provinshovedstaden og universitetsbyen Tarsos, var dette for Paulus et tegn på Guds tro på mennesket. Paulus selv tror også på dem. Han tror på dem fordi de er sannhetssøkere, noe de er i kraft av Guds egen godhet.

Verden er i Gud, forteller Paulus oss, og han gjør det med et sitat fra en av grekernes egne sannhetssøkere, dikteren Aratos. Derfor er det at atenerne hele tiden søker etter denne Gud. Og på en indirekte måte har de derved allerede funnet ham, enten de nå er stoikere eller epikureere.

Paulus har selvsagt mer på hjertet enn bare det å prise filosofenes søken.

Han kommer først og fremst til dem med det som for ham er svaret på en slik søken – den kristne tro.

Men denne forkynner han mot en bakgrunn som atenerne kan forstå. Derfor går han gradvis frem: han begynner med å konstatere deres religiøse natur. At atenerne er de mest religiøse av alle, det ser han lett av de andre og templer som prydet byen, og deres tall var legio. Dette gjelder selvsagt ikke bare atenerne, men alle mennesker, slik vi hører i sitatet fra talen på Areopagos, og hans tale til filosofene i Athen er derfor rettet til alle sannhetssøkere.

Atenere! Av alt jeg ser omkring meg, er det tydelig at dere er dypt religiøse mennesker. For her jeg har vandret omkring og betraktet deres helligdommer, har jeg til og med funnet et alter med innskriften: «Til en ukjent Gud». Han som dere dyrker uten å kjenne, ham er det jeg forkynner dere! (v.22-23)

Det gis nemlig mer enn bare en naturlig gudserkjennelse. Det er dette han er kommet fra Jerusalem for å fortelle dem.

Den Gud som har skapt universet og alt hva det rommer, og som er herre over himmel og jord – han bor ikke i templer bygd med menneskehender, tar heller ikke imot tjeneste av menneskehånd, som om han behøvde noen ytelse fra oss; det er jo han som selv gir liv og ånde til alt og alle. (v.24-25)

Altså tar Paulus sitt utgangspunkt i *den naturlige gudserkjennelsen*, som er vår måte å si det på, fordi denne nødvendigvis danner forutsetningen for en eventuell tro på Israels Gud og hans Sønn, Jesus Kristus. Dessuten er en slik naturlig gudserkjennelse av stor egenverdi, fordi åpenbaringsinnholdet ikke opphever dens innsikter.

At de to lar seg forene – tro og tanke, åpenbaring og erkjennelse – ble et hovedtema for kristen tenkning i århundrene som fulgte, noe Paulus umulig kunne vite da han leverte sine berømte ord i Athen. Dette blir et kristent hovedanliggende, fordi kristen forkynnelse fort-

satte å følge eksemplet fra Paulus' tale på Areopagos. Selv om den kristne kirke alt fra starten av forkastet hedendommens feilaktige uttrykksformer (overtro, avguder, osv.) gjorde den ikke det samme med hedningenes sannhetssøken – deres hang til visdom, deres draging mot Gud.

Filosofen og teologen fortsatte sin dialog gjennom århundrer, og gjør det til denne dag.

Hva har Jerusalem og Athen felles?

Atskillig, har det vist seg.

Og det er på Areopagos, midt i selveste Athen, at verdens vise får høre om konsekvensene av Guds dårskap: at Han reiste sin tjener opp fra de døde.

Nå er det ikke ofte at vi i Det nye testamente overhører forkynnelse for hedninger. Det hører heller til unntakene, fordi bøkene i NT later til å være adressert til et jødisk publikum (de argumenterer på en tvers igjennom «bibelsk» måte, noe som forutsetter mye kunnskap om jødedommen, om Palestina osv.). Forkynnelse for mennesker av jødisk bakgrunn preger hver side av Det nye testaments mange bøker, enten det dreier seg om jøder, om hedninger som er gått over til jødedommen, eller hedninger som bare er «gudfryktige»: sympatisører som oppsøker synagogen i stedet for alle templene. Og her er budskapet direkte og enkelt: Gud har allerede sendt sin Messias, en Messias som måtte lide og dø, og han heter Jesus og er fra Nasaret i Galilea.

På Areopagos er imidlertid publikum et annet enn i synagogene rundt om i middelhavsverdenen.

Dette medfører at ingen direkte forkynnelse – identifisering av Messias med Jesus – kommer på tale, det får vente til senere. Først gjelder det å finne et felles ståsted, en plattform hvor begge parter kan se hverandre i øynene. Og den finner Paulus i atenernes sannhetssøken, deres kjærlighet til visdommen, til filosofi. Han kjente den godt hjemmefra, fra Tarsos, og var fortrolig med stoikernes tankegang.

Kun én annen gang finner vi Paulus i en lignende situasjon. Det skjer i Lystra i Lykaonia. Der forkynner han for et publikum som heller ikke har jødisk bakgrunn, og hans tale er temmelig identisk med den vi hørte på Areopagos:

Vi forkynner at dere må vende om fra disse avgudene som ingen ting duger, til den levende Gud, han som skapte himmel og jord og havet og alt som er i dem. Han tillot nok i tidligere tider alle folkeslagene å gå sine egne veier, men han lot sine velgjerninger vitne om seg. Fra himmelen sendte han regn og grøde i rette tid, han har gitt dere føde og fylt hjertene med glede. (Apg 14, 15-17)

Disse ordene falt under dramatiske omstendigheter, for befolkningen i Lystra ville ofre til Paulus og Barnabas som de trodde var guder. Dette styrker bare ordenes betydning. For det er ikke hedendommens avguder – dens mørke og villfarelser – han appellerer til, men det som utgjør selve bakgrunnen for enhver religionsutfoldelse: den grunnholdning til tilværelsen som resulterer i at mennesket i det hele tatt søker Gud, leter etter innsikt og tørster etter erkjennelse. Grunnlaget for enhver menneskelig visdom er med andre ord det faktum at Gud har tilkjennegitt seg allerede før han talte gjennom Israel, sitt folk, og Jesus, sin Sønn.

Og hva består så denne Guds foreløpige tale i, den vi kaller *naturlig*, til forskjell fra *åpenbart*?

Jo, de sider ved tilværelsen som Paulus lister opp for oss i denne lille katalogen over «veier» til Gud – gudsbevis, for å tale et senere tiders sprog.

For «han lot sine velgjerninger vitne om seg».

Og det er disse «velgjerningene» som er veivisere mot Gud.

Veien til Gud går først og fremst gjennom erkjennelsen av at verden er et ordnet hele, det vil si at den har en mening, en rasjonalitet som jøden Paulus forbinder med ordet «skapelse», fordi denne utgår fra den høyeste Fornuft selv. Dette var det han tok som utgangspunkt for sin tale til atenerne.

Samtidig med en slik naturlig åpenbaring av Gud går en ufattelig frihet til å la menneskene gå sine egne veier, nettopp for at de skal søke Gud og fritt elske ham som i frihet har skapt alle ting.

Velgjerningene er så store og åpenbare at det er umulig ikke å legge merke til dem: «fra himmelen sendte han regn og grøde i rette tid, han har gitt dere føde og fylt hjertene med glede».

Alt liv kommer fra Gud – og vender tilbake til Gud. Menneskets eneste adekvate respons til livets gave består derfor i *glede*. Glede over livet er i seg selv en trosbekjennelse, et «ja» til Guds og vår egen eksistens, de to lar seg ikke atskille.

De første kristne hadde med andre ord en apologetikk når de sto overfor et hedensk publikum, en de hadde overtatt fra sine jødiske aner. Denne hører vi ikke ofte fra i Det nye testaments bøker. Men de to eksemplene fra Apostelgjerningene er tilstrekkelige bevis på at en slik form for forkynnelse foreligger, og *hvorledes* denne lyder.

La oss vende tilbake til Areopagos og filosofene i Athen.

Poenget med denne form for forkynnelse er altså å fortelle filosofene noe de ikke vet, nemlig at Gud har tilkjennegitt seg på en langt mer direkte måte enn de kjente fra sine egne slutninger, og som alle religiøse monumenter i byen vitnet om på sin måte.

Hvordan går Paulus frem for å nå dette målet?

Han kan ikke bare slenge ukjente navn og uttrykk i ansiktet på dem. Kanaans sprog strekker ikke til i Athen, for der leser man filosofi, ikke jødernes Bibel.

Paulus har behov for et mellomledd, et bindeledd mellom det kjente og det ukjente, og det gamle og det nye.

Og det har han allerede funnet, før han begynner sin tale.

Og dette springende punkt (som er et godt uttrykk for hva saken dreier seg om) er nettopp den ukjente dimensjon i alt det kjente, den som skaper dynamikk og utgjør forutsetningen for enhver religiøs søken. Filosofene kjente en slik dimensjon godt, for de var filosofer i egen skap av sannhetssøkere og visste derfor at de ikke hadde svarene så meget som spørsmålsstillingen. Dessuten var de ikke enige seg imellom, noen var stoikere, andre epikureere: større forskjell kunne umulig tenkes.

Naturlig teologi er i sitt vesen ufullkommen, sett fra Paulus' ståsted. Ikke desto mindre er det her Paulus tar sitt utgangspunkt, fordi naturlig teologi – filosofi kalte atenerne det – rommer så mye sannhet. Og likevel formår ikke alle svarene å få spørsmålene til å forstumme.

Slik er altså det springende punkt: det er mer å vite om Gud enn det vi selv kan lese oss til fra verdens og livets åpne bok.

Atenerne vet dette best selv, for de har gitt uttrykk for denne anelsen i en innskrift.

Den fant Paulus på et alter som var viet til «en ukjent gud», og denne blir bindeleddet og fellesnevneren for dialogen med filosofene.

En ukjent Gud er nettopp hva Paulus trenger i sin forkynnelse på Areopagos.

Det springende punkt er nemlig at filosofene fortsatt er sannhetsøkere. Det er også de fromme sjeler som reiste alteret, og alle som benyttet seg av det til å ofre.

Den dimensjon ved det religiøse liv i Athen som denne innskriften gir uttrykk for, er hva saken dreier seg om, uten at dette forringer eller overflødiggjør filosofenes bidrag. Poenget er at dette i seg selv ikke er tilstrekkelig. Filosofien som populærreligiøsiteten strekker seg stadig mot noe de ikke kjenner. Filosofi er, når det kommer til stykket, en *docta ignorantia*, en lærd form for uvitenhet.

Den ukjente Gud blir derfor det springende punkt i apostelens forkynnelse.

Det er dette ukjente – og samtidig guddommelige – han benytter som tilknytningspunkt for en presentasjon av sin tro for Athens sannhetsøkere.

For Paulus mener å vite hva dette ukjente er.

Dette er ikke en kunnskap som primært skiller ham fra sannhetsøken og filosofenes visdom. Den setter heller hele den naturlige teologien i et nytt perspektiv, ser Guds «velgjerninger» i et annet lys.

Likevel, å søke sannheten, og det å ha funnet den, er to forskjellige tilstander. Men begge er like opptatt av å forklare seg på en begripelig måte.

For stoikerne er verden en rasjonelt ordnet og styrt enhet, en organisme hvor alt har sin plass og hvor erkjennelse er den høyeste form for aktivitet. Et fornuftsprinsipp – kalt «logos» (oversatt: ordet, tanken, fornuften, den rasjonelle verdenssjelen) – er stoikernes Gud. Og han er så avgjort å finne, for sjelen kan nå ham gjennom et ordnet og rasjonelt liv.

Epikureernes gudsbilde er det diametralt motsatte. Her råder en flerfoldighet av guddommelige vesener, og fordi de er så mange, har de egentlig nok med seg selv. Menneskene lar de i fred, og vice versa. Dette fritar oss imidlertid ikke for moralsk ansvar, og deres etikk maner til edel livsførsel, skjønt den arter seg nokså ulik stoikernes.

Paulus på sin side er jøde og opererer med mer enn en rent naturlig åpenbaring, skjønt denne består av slutninger også han er i stand til å trekke fra det han tidligere hadde kalt Guds «velgjerninger»: Guds plan med skaperverket, hans filantropi, hans gode gaver.

Paulus representerer mer enn en naturlig gudserkjennelse, noe hans publikum først ikke er klar over. Apostelen står i en annen tradisjon samtidig som han anerkjenner filosofenes erkjennelse av sannheten som sann. Den er bare ikke hele sannheten. For den kan de ikke nå frem til ved egen hjelp. Og den vet han at han selv har fått som gave – ved en direkte inngripen fra Guds side – og det er denne han ønsker å gi alle del i. Det er en omvendt jøde filosofene hører på Areopagos. Omvendelsen er det som har gjort ham til apostel.

Jødiske lærde var ikke å høre på byens torv eller streder, og langt fra på Areopagos som var et sted hvor byrådet møttes. De som søkte jødernes visdom kjente til synagogen, og dit fant også noen få hedninger veien, som før nevnt.

Men Paulus står for noe mer enn jødedom. Han er en messiansk jøde: han har fått hele sitt liv og sitt verdensbilde snudd opp-ned på grunn av en opplevelse som kom til å forandre både hans innsikt og utsyn.

Og slik står han der, foran sine stoikere og epikureere, som mer enn en sannhetssøker.

Nå gjelder det bare å finne et tilknytningspunkt de kan forstå alle sammen.

Og det blir idéen om den ukjente Gud som kommer ham til hjelp. Spranget består i å bevege seg fra det kjente til det ukjente – for så å bevege seg tilbake til det kjente igjen.

Dette spranget var ikke filosofene villige til å ta, i hvert fall ikke den dagen. De foretrakk å komme tilbake ved en senere anledning for å høre mer, hvilket er ensbetydende med et høflig «nei takk».

Episodene i Lystra og i Athen er blitt stående som klassiske uttrykk for møtet mellom de første kristne og hedningenes søken. Episodene er nedtegnet i det vi kaller Hellig Skrift. Og der hører de hjemme, fordi de så tydelig artikulere et anliggende av aller største viktighet for kristendommen: forkynnelsen, den misjonerende kvalitet ved Det glade budskap.

Samtidig legger den grunnen for en kristen apologetikk, et rasjonelt forsvar for kristendommen.

Paulus vender tilbake til hedningenes og filosofenes sannhetssøken i en annen sammenheng. For noen tid senere, i brevet til romerne, tar han opp spørsmålet på ny, og gir sine synspunkter en mer markant utforming.

Ja, det er sant at Guds vrede åpenbarer seg fra himmelen – hans straff over menneskenes ugudelighet og ondskap. For med sin ondskap kveler de sannheten. Det som kan erkjennes om Gud, ligger jo åpent for dem; Gud selv har gjort det tilgjengelig for dem. Siden verden ble skapt, har hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddom, vært synlig for tanken gjennom hans verk. (Rom 1, 18-20)

Disse ordene er henvendt til menigheten i Roma, hvor han aldri har vært, men som han planlegger å besøke. Som en forberedelse sender han dem et introduksjonsbrev, det vil si: det er sin egen tro – det han kaller sitt «eget» evangelium – han sender dem, for at de skal kjenne ham når han omsider er kommet frem.

Og i Romerbrevet befinner vi oss på mange måter i en lignende situasjon som i Athen, men i en langt mer tilspisset forstand. Her finnes alt: hedninger og jøder i fleng, gudfryktige som kristne.

Paulus begynner brevet med å sammenligne hedningenes og jødernes status vis-à-vis Gud. Og det er her at han gir den naturlige guds-erkjennelsen den plass den skal ha i Guds skaper- og frelsesverk: hedningene har ingen unnskyldning for ikke å kjenne Gud, for siden ver-

den ble skapt, har hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddom, vært synlig for tanken gjennom hans verk.

Dette er en tillitserklæring til fornuften, og Paulus har mottatt denne fra sin jødiske arv. Ordene er tatt fra en tradisjon vi kjenner fra Visdommens bok:

For av storheten og skjønnheten i alt det skapte kan vi slutte oss til hvor stor og herlig Skaperen må være. (Visd 13,5)

Men også her er det hedningenes villfarelser forfatteren ønsker å påpeke. At deres utgangspunkt er riktig sier seg selv, og argumentet er blitt stående som et eksempel fra urkristendommen på at den tradisjonelle jødiske lære om hedningene fortsatt står ved lag blant messianske jøder; det første slår ikke ihjel det siste.

La oss likevel ikke dømme disse mennesker for hardt, for bak deres villfarelser kan det ligge en ekte lengsel etter å finne Gud. (Visd 13,6)

Paulus gjør her det samme som sine læremestre i visdommens kunst: han påpeker at hedningene har en naturlig gudserkjennelse, og at denne er gudgitt. Paulus vet at den menneskelige fornuft kan nå frem til erkjennelsen av Gud uten hjelp fra Israels tradisjoner, eller den kristne åpenbaring for den saks skyld. Men denne har tendens til å fare vill, fordi den oftest ender i avgudsdyrkelse heller enn i sannhetens erkjennelse. Dessuten: hvor mange atenere og romere var filosofer?

Altså har de ingen unnskyldning: Gud kjente de, og likevel har de hverken æret ham eller takket ham som Gud. Tvert imot, de har gått seg vill i sitt eget tankespinn og latt mørket tetne i sine uforstandige hjerter. Vise sier de seg å være, men narrer er hva de er blitt; den udødelige Guds herlighet har de gitt i bytte for bilder, for fremstillinger av dødelige mennesker – ja, av fugler, av dyr og av slanger. (Rom 1, 20-23)

Med andre ord vender Paulus seg fra religionen og til filosofene – fra vane og tvang til sannhetssøkere og visdomslærere.

Fra sitt ståsted på Areopagos var det nok å heve blikket og se mot Akropolis.

Der oppe funklet templene i aftensolen, prangende og farvesprakende. Der bodde de alle sammen: statens guder, Athens guder. Grekernes nasjonalhelligdommer prydet byens gamle citadell. En nykommer til dette imponerende panteon var keiseren selv, Romas egen makt personifisert, og det siste templet som var reist på Akropolis, var viet til ham: *sebastos theos*, en hellig gud.

Paulus velger seg sannhetssøkerne nede i byen og vraker dem som bor på de olympiske høyder – disse er uttrykk for en sannhetssøken og en gudserkjennelse som har fart vill. Og slik står han tilbake med det eneste lyspunktet han fant i hele Athens store helligdom: innskriften på et lite alter som var viet til «en ukjent gud». Det sto der som et monument over at atenerne fortsatt var søkende, til tross for monumentene på Akropolis.

Derfor blir spranget fra det ukjente i religionen til filosofenes guds-erkjennelse det springende punkt i hans egen forkynnelse. Det er denne ukjente gud han vil vise dem, fordi denne har tilkjennegitt seg – åpenbart seg – på en måte atenerne ikke kjenner til. Men tilknytningspunktet for forkynnelsen som følger, er altså valget av *logos* (Areopagos: fornuf-ten, filosofien) fremfor *mythos* (Akropolis: religionen, vanen, tvangen).

Athen viser Paulus både religionens og filosofiens virkelighet.

Apostelen svarer med å velge den ene og vrake den andre.

Underveis til Roma visste Paulus godt at han der ville komme til å havne i en lignende situasjon som den han kjente fra Athen, men med helt andre dimensjoner. Han utvikler derfor i sitt introduksjonsbrev en annen side ved hedendommen som jødene lenge hadde ansett som litt av et gudsbevis. Det er ikke verdens beskaftenhet som skal fokuseres denne gangen, det er menneskets egen natur – vår gudgitte etiske norm: samvittigheten.

Dette påpeker han som en liten korreks til jødene i Roma: de skal ikke føle seg så mye bedre enn sine hedenske naboer. Gud bor også i dem.

For Gud gjør ikke forskjell på folk. De som har syndet uten å kjenne Loven, skal også gå til grunne uten hensyn til Loven; mens de som har syndet, skjønt de var under Loven, også skal dømmes ved Loven. For det er ikke ved å høre Loven opplest at man blir rettfærdiggjort. Når hedninger som ikke kjenner Loven, likevel ut fra sin natur oppfyller Lovens bud, da er de sin egen lov, selv om de ikke har noen; selv er de bevis på at Lovens krav er skrevet i deres hjerter. Det samme vitner også deres samvittighet om, når den i tankene anklager snart ett, snart forsvarer et annet. (Rom 2, 11-15)

Her har vår apostel innført et argument nummer to, som vi skal se får en stor plass i kristen tenkning, slik det hadde gjort i den jødiske tradisjon han skriver ut fra.

Paulus og filosofene har nemlig meget til felles, langt mer enn i tilfellet gudene og deres prester.

Derfor valgte han å tale på agora og Areopagos og ikke på Akropolis, skjønt det manglet ikke på publikum der heller: prestene og alle som søkte til templene.

Religionenes vei

Når Paulus søkte til menneskemylderet i byens midte heller enn oppe på de religiøse høydene, er dette et faktum som taler for seg selv. Dessuten har vi sett at han anser de hedenske religioner som villfarelser.

Her visste han meget nøye hva han talte om.

For det første var han oppvokst i den jødiske diaspora – i «utlendigheten», utenfor Palestina – hvor den religiøse konteksten var hedensk (gresk-romersk religiøsitet) og hvor jødedommen kun var en subkultur. Vi har allerede sett at det han hevder i Romerbrevet, er del av den jødiske arv: tradisjonen fra visdomslitteraturen. Den var meget

gammel og hadde fulgt Israel på dets vandring blant «folkeslagene». Denne tradisjonen skilte mellom en sann søken og en usann løsning, slik vi så i sitatene ovenfor.

For det annet var Athen en slags helligdom for gresk religiøsitet (med noen romerske innslag) mer enn den var universitetsby. Oppe på Akropolis og nede på byens agora var monumentene så tallrike at han med rette kunne begynne sin tale med ordene: «Atenere! Av alt jeg ser omkring meg, er det tydelig at dere er dypt religiøse mennesker.» Men Lukas lar oss noen vers tidligere få vite at Paulus var blitt «opprørt i sitt innerste ved synet av alle de avgudsbildene som byen var full av» (v.16). Dette var det som «fikk ham til å holde samtaler, ikke bare i synagogen, med jødene og de gudfryktige, men også på bytorvet, hvor han dag efter dag diskuterte med dem han traff på» (v.17).

For det tredje befant apostelen seg i et landskap som var ladet med religiøs mening: Delfi lå like nord, Eleusis lå langs ruten til Korint (som han skulle vandre flere ganger), Olympia lå sydvest for Korint og Epidauros sydøst. Han var omgitt av greske helligdommer.

Dessuten hadde han i friskt minne diverse ubehagelige episoder fra tidligere reiser. En av disse skrev seg nettopp fra Lystra, som vi nevnte tidligere. Her skjedde noe som apostlene opplevde som blasfemi, men som innbyggerne opplevde som en rent naturlig reaksjon på noe som var skjedd blant dem: at apostlene hadde helbredet en som hadde vært lam fra fødselen av og som med ett kunne gå.

Da folkemengden så hva Paulus hadde gjort, ropte de alle opp på lykaonisk: «Gudene er steget ned til oss i menneskeskikkelse!» Så kalte de Barnabas for Zeus og Paulus for Hermes, siden det var han som førte ordet. Prestene for Zeus-templet utenfor byen førte bekransede okser frem foran tempelinngangen og ville til å ofre, sammen med folket. Men da apostlene, Barnabas og Paulus, oppdaget hva som var i gjære, sønderrev de sine klær og styrtet frem mot mengden, idet de ropte: «Mennesker, hva er det dere gjør? Vi er også mennesker, alminnelige dødelige som dere, og det vi forkynner, er at dere skal vende bort fra disse unyttige avgudene og til den

levende Gud, han som har gjort himmel og jord og hav og alt som i dem er.» (Apg 14, 8-15)

Her ser vi tydelig kontrasten mellom hedensk og jødisk mentalitet.

For hedningene er grensen mellom det guddommelige og det menneskelige uklar, mens den for jødene er av en presis art. Felles er troen på at Guds eksistens betyr åpenbaring, men hvor forskjellig denne art er seg: hedningene gjør mennesker til guder (riktignok av takknemlighet) mens jødene hele tiden forsøker å gjøre menneskene mer menneskelige.

Den form for hedendom apostlene møtte på sine reiser, var det vi idag kaller naturreligion, i form av polyteisme: et verdensbilde hvor det hele dreier seg om tilbedelse av maktene – naturens som politikens. Elementene, naturens syklus, følelseslivet og til sist den romerske keiser var alle guddommeliggjorte. Dette siste innslaget kommer som en nødvendig fornyelse av populærreligiøsiteten i et samfunn og i en politisk struktur hvor alt kunne synes uforanderlig, statisk og kretsbundet, samfunnsordenen inkludert. Keiseren var gudlik på så mange måter: han var usynlig (i hvert fall var han langt borte), han var samtidig allmektig og kunne gripe inn i tingenes gang og direkte forandre den enkeltes hverdag.

Men polyteismen var bare uttrykk for relativ allmektighet, enten det gjaldt allfaderen Zeus, hans talsmann Hermes, eller keiseren i Roma (som i realiteten ble regnet som den trettende «olympiske» gud, akkurat som han i kristen tid ble regnet som den trettende apostel). For det var til syvende og sist ikke de olympiske tolv pluss keiseren som rådet, men en større og sterkere kraft bak det hele: skjebnen, *moira* som grekerne kalte denne. Fatalisme var den logiske konklusjon på hele dette himmelske regnestykket.

Og her er det at apostlenes protest kommer så betimelig, for den hedenske verden sukket og stønnet tidlig som sent efter å bli fridd fra denne skjebnens lunefulle makt, den som i bunn og grunn styrte alt og alle, gudene inkludert. I tillegg til kult av de olympiske makter og keiseren (som egentlig bare hadde tatt kongenes plass i det religiøse syste-

met) dukket det stadig opp nye riter og mysterier som skulle befri menneskene fra denne forbannelsen som hvilte over tilbedelsen av maktene, enten de var i himmel eller på jord. En svært nærliggende påminnelse om denne supplerende utviklingen innen gresk religion var like rundt hjørnet fra Athen: Eleusis.

Når Paulus – som for et øyeblikk ble forvandlet til Hermes i lykaonernes øyne – skulle ta til motmæle mot alle misforståelsene, var det *ikke* ved å appellere til befolkningens religiøse instinkter, men til deres intellekt. Han gjør nemlig som de jødiske vismenn hadde gjort i århundrer før ham: peker på at verden ikke er guddommelig i seg selv, og derfor ikke kan romme noen guder. Tvert imot er verden et vitnesbyrd om ham som skapte denne, han som har latt sine velgjerninger vitne om seg: regnet fra himmelen, årstidenes grøde, og ikke minst: menneskenes hjerter har han fylt «med mat og med glede».

Verden vitner om Gud, slik Visdommens bok forkynner det. Det gjør den fordi den *ligner* Gud – uten å være *lik* ham. Her gjelder det å holde tingene fra hverandre. Sammenligningen (analogien) mellom Gud og Verden forutsetter ikke et guddommelig univers, ifølge jødisk visdom.

Og med disse ordene klarte de såvidt å avholde folket fra å ofre til dem. (v.18)

Religion blir aldri tilknytningspunktet i Paulus' forkynnelse – ikke i Lystra, ikke i Athen, ikke i brevet til Roma.

Han går hver gang tilbake til den gamle jødiske visdommen som appellerer til fornuften samtidig som den angriper religionen, fordi denne består i avgudsdyrkelse.

Men siden vi er av guddomssett, da må vi heller ikke forestille oss at guddommen er lik gull eller sølv eller sten, altså noe kunstverk skapt av vår egen fantasi. (Apg 17, 29)

Slik avrunder han sin tale på Areopagos. At vi er «av guddomssett» sier nettopp at menneskets storhet består i dets evne til å tenke riktig, i

samsvar med realiteten. Og det er hele tiden denne siden hos sitt publikum han søker å få i tale.

Religionen vender han ryggen – men ikke helt.

Den bærer også i seg et element av sann søken, av oppriktig lengsel, av kjærlighet og udødelighetstrang. Derfor har Paulus bruk for innskriften han kom over et sted i byen. Han forkaster gudene på Akropolis, men beholder den ukjente gud. Denne enkle trosbekjennelsen vitner om det som for apostelen er religionens egentlige vesen: søken – draging mot Gud. Ikke et øyeblikk innbilder han seg at de har funnet sannheten.

Slik foretar han en elegant overgang fra det eneste lyspunkt i religionenes mørke til det som er den egentlige sannhetssøken – filosofenes.

Disse hadde han møtt på Athens agora, slik Lukas sier.

Der hadde Sokrates virket noen hundre år tidligere. Han hadde måttet tømme giftbegeret i år 399 f.Kr. for ateistiske holdninger. Det skjedde i byens fengsel som ligger like ved. I tilfellet Sokrates betyr «ateisme» at han ikke trodde på byens guder.

Det gjorde heller ikke Paulus.

Men dette kom ikke til å koste ham livet, ikke i denne omgang. For jøder fikk lov til å være «ateister». Deres religion var så gammel og ærverdig at hedningene aksepterte dem som et unntakstilfelle, romerne villigere enn grekerne. Jødedommen var en tillatt form for ateisme i den gresk-romerske verden, og dette preget den som subkultur, og gjorde jødedommen ansett i mange hedningers øyne, alle dem som Lukas identifiserer som «gudfryktige» gjennom Apostelgjerningene, de som reagerte mot hedendommens svake sider.

Paulus var imidlertid del av en subkultur innenfor den jødiske subkulturen: han var messiansk jøde – kristen. Han levde *etter* Messias (en frelser som jødene trodde på i vanskelige tider, og som hverken grekere eller romere forbandt med annet enn politisk oppvigleri og tronpretendenter) mens flertallet av hans trosfeller fortsatt levde *før* en sådan. Følgelig kom han i opposisjonsforhold til grekerne og særlig til romerne (fordi disse hadde makten), noe som flere ganger førte til nasjonale katastrofer (to blodige kriger mot romerne).

Paulus' form for ateisme er derfor av en dobbelt art. Han benekter sannheten – i absolutt forstand – i jødedommen såvel som i hedenommen.

Desto sterkere grunn har han til å henvende seg til hedningenes fornuft – deres kjærlighet til sannheten, den som hadde ført Sokrates i døden. Samtidig sto han her på solid jødisk grunn, takket være deres kjærlighet til sannheten, til Visdommen.

Sagt med en vending vi har benyttet oss av tidligere: Paulus forkaster *mythos* og beholder *logos*.

Religion fungerer dårlig som Visdom («naturlig åpenbaring» eller «naturlig teologi», som vi ville kalle det). Unntaket er innskriften til den ukjente gud.

Hverken Zeus eller Hermes er skikket til å åpne hjerte og sinn for det som lå Paulus mest på hjertet, for Visdommens gudserkjennelse er kun en innfallsport, av foreløpig karakter. At verden taler om Gud fordi Gud og verden ligner hverandre, er ikke nok i apostelens tilfelle. Analog tale er ikke i seg selv det han er kommet for å meddele dem.

Til og med noen filosofer, epikureere og stoikere, innlot seg i ordskifte med ham; enkelte sa: «Hva kan han vel mene, denne papegøyen?», mens andre hevdet: «Det må være en predikant for noen fremmede guddommer» – det var fordi han forkynte Jesus og oppstandelsen. (Apg 17, 18)

Slik endte det hele med at de tok ham med seg opp på Areopagos – et sted hvor forhandlinger og diskusjoner var særdeles velkommen. Det er ikke umulig at de førte ham frem for Areopagos-rådet i fall dette var samlet til møte.

Og her er det at han appellerer til deres fornuft, den som utgjør broen over avgrunnen som skiller hedninger fra jøder. Han leverer sitt kosmologiske argument, i beste jødiske tradisjon.

Men dette er bare utgangspunktet.

Poenget med hele dagens strev var å vise at han kjenner den ukjente Gud.

Inntil nå har Gud båret over med vår uvitenhet; men herefter forkynner han for alle mennesker, hvor de enn er, at de må vende om: Fordi han har fastsatt en dag da han vil felle sin rettfærdige dom over verden. Og til det har han utpekt et menneske, og har stadfestet hans oppdrag, ved å oppreise ham fra de døde. (Apg 17, 30-31)

Reaksjonene var blandet – noen lo ham ut mens andre gjerne ville høre ham på ny.

Her, midt i Athen, møttes altså to forskjellige visdomstradisjoner, som begge forkaster Olympen. Foreløpig blir møtet av forbigående karakter. Med tiden skulle det oppstå et intimt vennskap dem imellom som kom til å prege den kristne teologi for bestandig.

Athen og Jerusalem har med andre ord atskillig felles.

Og vi må se nærmere på hva dette innebærer.

Filosofenes vei

Noenlunde samtidig med at de jødiske profetene gikk til angrep på hedendommen og andre usannheter i samtiden, begynte greske tenkere langs Lilleasias kyst – og senere på Sicilia – å levere visdomsord som med tiden skulle bli til et dødsstøt mot tradisjonell religion, og som Sokrates kanskje ble den fremste talsmann for.

Disse kjenner vi under navnet «naturfilosofene», fordi de rett og slett avmytologiserte naturen ved å begynne å spørre etter årsaker og sammenhenger, av en art som gjorde gudenes nærvær overflødig. Navn som Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras, og ikke minst Pythagoras dominerer denne retningen. Det hele startet etter år 600 f.Kr., og den bevegelsen som dermed var satt i gang, var umulig å stanse. Fornuften var begynt å gå sine egne veier. Som resultat av dette oppsto vitenskapene, og sammen med dem religionsskritikken og kritikk av samfunnsordenen.

Når disse fremstøtene gjerne klassifiseres under benevnelsen «presokratikerne», er det fordi vismannen fra Athen ble et viktig vendepunkt

i hele denne utviklingen. Han markerer et slags vannskille: en overgang fra interesse for den ytre verden til den indre, fra naturen til mennesket, fra lover til rettigheter, fra det objektive til det subjektive. Han representerer filosofiens fødsel i moderne forstand. Sokrates står for sannhetssøken og kjærlighet til visdom på en radikal måte. For han ble en utfordring for overleverte normer og tradisjoner, i den grad at han utgjorde en trusel mot det etablerte samfunn: bystaten. Eftersom denne originale tenkeren fikk stadig større innflytelse over ungdommen i Athen, ble utfordringen for meget for staten. Han fikk derfor valget mellom å forlate byen eller å ta gift. Som det integrerte og konsekvente menneske han var, valgte han det siste. Og slik beseglet han sitt utfordrende liv og sin enda mer utfordrende lære, trangen til å sette spørsmålstegn ved alt og alle i håpet om å finne frem til sannheten og bli vis, noe han kalte sitt «jordmoryrke» med referanse til ungdommen og sannheten som han ville forløse. Heller enn å flykte drakk han det beger skarntyde staten bød ham, med sine nærmeste elever rundt seg.

Den mest kjente av disse var en ung aristokrat fra Athen ved navnet Platon.

Han skapte en skole etter Sokrates' død, kanskje allerede så tidlig som 385 f.Kr., og denne besto like til keiser Justinian stengte den i 529 e.Kr. og fordrev filosofene fra det romerske riket, som for lengst var blitt kristnet. Platon utvikler én side ved impulsene fra Sokrates, og i lys av disse vender han oppmerksomheten mot den gamle problematikken fra naturfilosofene: enhet og mangfold, det tilsynelatende og det sanne, erkjennelsens vesen, osv. Platon var pythagoreer og fast overbevist om sjelens pre-eksistens. Intellektualitet var for ham et guddommelig element både i verden og i mennesket, og slik fortsatte det å være for gresk tenkning gjennom hele antikken. Det bidrag fra Platons hånd som mest av alt kom til å prege senere tenkning – hedensk som kristen – er utvilsomt de navn han gir Gud: Skjønnhet – Godhet – Enhet/Sannhet.

Disse dimensjonene ved verden og menneskenes opplevelse av den er av grensesprengende art. Vi kaller dem «transcendentale attributter» i senere sprogbruk, fordi ordene uttrykker egenskaper som peker fra det lave og relative mot det høye og absolutte. Men dette skjer alt

sammen i menneskets indre, og det betviles at Platon praktiserte statens offisielle religion av hele sitt hjerte. Lik Sokrates var han en slags ateist, men fikk være i fred, fordi han var mindre av en trusel, og fordi hans akademi utenfor Athen egentlig søkte å tjene byen ved å lære opp menn i statskunst og vitenskap. Det dreier seg heller om en monastisk kommunitet enn et moderne akademi. Liv og lære følges ad hos de gamle, et liv viet sannhetssøken og visdom var ensbetydende med asketisk livsførsel.

Platons mest berømte elev var makedoner og het Aristoteles. Han fikk oppleve det samme som Sokrates, at bystaten vendte seg mot ham, men han valgte livet fremfor giftbegeret. Hans skole fantes også på Paulus' tid, og den møttes i en bygning som hans elev Theophrast hadde kjøpt i undervisningsøyemed (Aristoteles selv var utenbys fra og kunne ikke ha eiendommer i Athen). Igjen har vi med en skole og et akademi å gjøre. Men dette var mer av en universalvitenskap og mindre av en mystikk enn det pythagoreisk inspirerte akademi utenfor byen. Igjen har vi med ateister å gjøre, noe som ga Aristoteles et omflakkende liv.

De filosofene Paulus møtte på Athens torv, og som tok ham med opp på Areopagoshøyden, var stoikere og epikureere, ifølge Lukas. Disse var representanter for en mer populær versjon av filosofisk søken enn den vi finner i akademiet og i aristotelikernes Lykeion (som skolen kaltes). Stoikerne hadde dessuten et akademi i Tarsos, så Paulus var godt kjent med deres tankeretning.

Stoikerne tok også sitt navn fra Athen. *Stoa* betyr søylehall og markerer et offentlig sted i byen der elevene og deres lærere møttes for undervisning og diskusjoner. Skolen besto i hvert fall til 260 e.Kr. og var en av de mest innflytelsesrike i antikken. Ofte betegnes disse filosofene som «populær-filosof», sammen med epikureerne og kynikerne, hvilket sier noe om utbredelse såvel som vanskelighetsgrad. De springer alle ut fra sider ved Sokrates' lære og virke, og sammen med akademikerne og peripatetikerne (nok et navn på aristotelikere) utgjør de en mosaikk som viser oss konturene av vismannen fra Athen – Sokrates. Ingen av bitene kan i seg selv gjengi denne intellektets jordmor, men sammenlagt utgjør de et bilde av en helt enestående impuls i Europas åndsliv.

Stoikerne ivaretar den del av arven fra Sokrates som opplever tilværelsen som et rasjonelt helhetsbilde, hvor mikrokosmos (mennesket) og makrokosmos (verden) står i forhold til hverandre ved at de har fundamentalt like strukturer. Et intellektuelt prinsipp – de kalte det *logos*: ord, tanke, intellektualitet – gir liv og sammenheng til det hele og er den avgjørende faktor i menneskenes liv. Filosofi er her livskunst like meget som i akademiet og i lykeion, og filosofenes hverdag består i å trene seg selv (*askese*, med et gresk ord), oppøve seg til autentisk menneskelig og filosofisk eksistens, den som er helt i pakt med vår rasjonelle natur.

Filosofene som Paulus møtte på torvet, var lett gjenkjennelige, for deres ytre vitnet om deres indre: de bar lengre skjegg enn folk flest, samt en enkel kjortel – den greske sannhetssøker og den kristne munk ser til forveksling like ut. Begge lever et liv hvor sannheten er noe praktisk like meget som noe teoretisk. De står for det motsatte av «skrivebordsfilosof», for her er teori og praksis sider av samme sak. Kjærlighet til sannheten hadde rykket dem ut av miljø og levevaner. Dette gjelder kanskje i særlig grad den mest radikale gren av arven fra Sokrates: kynikerne. De brøt så langt mulig med tradisjonelle måter å leve og oppføre seg på (for eksempel Diogenes i tønne). Deres liv var i seg selv en lære.

Hva så med epikureerne?

Faller de utenfor i vår sammenheng?

På ingen måte. De utgjør nok en side ved arven fra Sokrates, men forskjellig fra den vi kjenner fra de andre skolene. Her er det igjen harmoni mellom det indre og det ytre som livet dreier seg om, men på en annerledes måte enn for eksempel hos stoikerne. Igjen er Athen byen hvor de holder til, og «Epikurs have» er et kjent sted i landskapet. Uttrykket er selvsagt misvisende, selv om det her dreier seg om nok en privat klubb, men ingen herreklubb denne gangen. Både slaver og kvinner hadde adgang til fellesskapet. Hedonisme («lystfilosofi») er det ordet som er blitt hengende ved epikureerne, men med urette. For også disse var asketer: den glede de forkynte var kun oppnåelig gjennom et meget avbalansert og integrert liv. Men de var ateister i utpreget grad og trodde ikke på forsyn og denslags (her hadde Aristoteles gjort en

kraftanstrengelse i teoretisk retning). Verden var et resultat av tilfeldigheter, men like fullt måtte livet leves ordnet og med alvor. De var altså materialister og hadde ivaretatt den del av arven fra naturfilosofene som var «atomisk». De var pre-sokratiske og sokratiske på samme tid.

Alle disse skolene ville vel minne oss litt om det vi forstår med sekter, kirkesamfunn eller kanskje klosterordener. Ord som «akademi» og «herreklubb» er stort sett misvisende: de har moderne overtoner som gjør at vi overser den praktiske siden ved saken. Det handler om en livsform som først blir iøynefallende hos filosofene. For de er sannhetssøkere. Vismenn blir de i den grad de fortsetter å søke. «Sannheten er vanskelig å finne» er et av de ordene fra Sokrates de alle kunne enes og samles om.

Og det er slik Paulus kjenner dem.

Men han kjenner andre varianter av denne rasen.

Vi kjenner dem som profeter og vismenn.

For noenlunde samtidig som den filosofiske bevegelsen begynte å sette sitt preg på den greske verden, så jødene en oppblomstring av profetiske evner hos menn som skilte seg ut fra sin samtid på en lignende måte som filosofene. Igjen står vi overfor det forhold at det kvantitative og det kvalitative tilsynelatende ikke står i noe forhold til hverandre: det er de få som taler til, og kanskje også på vegne av, de mange.

Og budskapet profetene leverer er heller ikke så forskjellig fra filosofenes, skjønt vi her beveger oss på et litt annet plan. Men et kjennetegn er de praktiske konsekvenser deres «filosofi» har for samtiden: profetene representerer samfunnskritikk samtidig som de forkynner tidløse sannheter. Sannheten er for dem noe praktisk, slik vi også ser det hos grekerne. Innsikt, erkjennelse og visdom angår Israels folk som helhet, deres liv og lodd. Forkynnere som Amos, Hosea, Jeremia, Ezeiel, Deutero-Jesaja og alle de andre etter dem har en uttidig evne til å gjenomskue og erkjenne det som foregår rundt dem. De er selvsagt ikke naturfilosof, men har likevel noe sokratisk over seg. Ofte leverte de sitt budskap med livet som innsats, for også disse ble opplevd som en trusel mot alt det etablerte.

Særlig drev de med religionskritikk, akkurat som grekerne. Og her var det nok å rette fingeren mot. Religionen fremstår som litt av en fristelse når man leser profetene. I stedet for en religiøs døs ønsker de seg våkne og følsomme mennesker. Lik filosofene er de legfolk, ikke prester.

Vi kunne fortsette denne sammenligningen. Poenget er nemlig ikke forskjellen i verdensanskuelse – den ene hedensk, den andre monoteistisk – men likheten i engasjementet. Filosofene er også tilhengere av troen på én Gud, skjønt de kaller ham ved andre navn.

Profetene var ikke alene om sin religionskritikk og samfunnskritikk. Et høyt utdannet sjikt av befolkningen, Israels intelligentsia, hadde i uminnelige tider vært opptatt av de samme spørsmålene som profetene og filosofene tumlet med. De kaltes vanligvis «vise menn», hvilket betyr visdomslærere i profesjonell forstand. De levde av å undervise i det som var tidens universalvitenskap – kunnskap, teknikker, erkjennelse, samfunnsnyttige sysler – og er derfor ikke så forskjellige fra filosofene de heller.

De hadde vært der før Israel. Israel hadde hatt god bruk for dem i sin tur. Og de fortsatte på Paulus' tid under forskjellige nye former. Selv står han i gjeld til dem på mange vis. I seg selv kombinerer apostelen begge disse jødiske skikkelsene – profeten og visdomslæreren. Han står derfor filosofene svært nær. Det ser vi av de få, men pregnante eksemplene vi finner på forkynnelse for et opplyst hedensk publikum.

Det vi her og der kan overhøre i Det nye testaments bøker er, som sagt, en annen form for forkynnelse. Denne argumenterer ikke ut fra spesifikt jødiske tradisjoner, men er universalistisk. Denne tar derfor ikke sitt utgangspunkt i Israels historiske tradisjoner for å påvise at Jesus er Messias, om enn av et uventet slag: død og oppstanden. Denne dreier seg ikke om bibelteologi: kunsten å tolke gamle ord i en ny tid. Den søker først et felles ståsted med alle mennesker, en plattform hvor de kan møtes alle sammen og først av alt enes om et par fundamentale forhold.

Det var dette som skjedde på Athens torv, i tråd med stedets beste tradisjoner, noe Lukas sikkert hadde i tankene da han skrev.

Det er derfor to forskjellige slags teologer vi her står overfor.

Den ene – filosofen – er det vi vanligvis kaller en «naturlig teolog», han forkynner sannheten uten hjelp fra åpenbaringen, kun utstyrt med fornuftens egne redskaper og lover. Det han kommer frem til – enten han nå er platoniker, aristoteliker, stoiker eller endog epikureer – kaller vi i ettertid «naturlig teologi», fordi denne er basert på en «naturlig åpenbaring», den Paulus sikter til i Lystra, på Areopagos og i Romerbrevet.

Paulus selv – apostelen, profeten og visdomslæreren – står der som representant for en helt annen form for teologi: åpenbarings. Han har mer enn filosofene å støtte seg til, for Gud har talt på en måte som ikke bare supplerer fornuften og filosofenes innsikter, men transponerer all menneskelig tenkning om Gud opp i en lysere toneart. Paulus er teolog i den vanlige betydning av ordet. Han har ikke derved mistet tilliten til tenkning og erkjennelse, hvilket han stadig gir uttrykk for. Men han mener seg å vite noe som filosofene ikke vet: at deres Gud – alle tings Opphav og Urgrunn, den Ene, den Sanne, den Gode og den Skjønne – er gjort kjent ut over det filosofien makter å komme frem til. Han har tilkjennegitt seg, for han har talt i ord og i gjerning. Paulus kjenner med andre ord sannheten om religionens «ukjente Gud».

Tro og tanke hører sammen i tilfellet Paulus. Hadde det ikke forholdt seg slik, ville han holdt seg til synagogen og ikke begitt seg ned på Athens torv. Når han velger å følge tradisjonen fra Sokrates, er det nettopp i kraft av troen på fornuften (og indirekte på filosofenes gud), fornuften som vi alle har felles og som gjør samtale mellom mennesker mulig.

Altså utelukker ikke disse to hverandre – filosofen og teologen. Begge tjener de sannheten, begge søker den og finner den, hver på sin måte. Men de representerer forskjellige former for teologi: den ene «naturlig» – den andre «åpenbart». Verden er i begge tilfeller en åpenbaring av Gud. Spørsmålet er bare om den ene er sannere enn den andre.

Og et viktig bindeledd mellom filosofene og profetene er den skikkelsen i den jødiske tradisjon vi kjenner som den Vise. Han er brobygger mellom Jerusalem og Athen, et minste felles multiplum. At dette ikke er så rent lite, skal vi se i fremstillingen som følger. Foreløpig nøyer

vi oss med å konstatere at de som hadde skapt den rikholdige visdomslitteraturen i Israel – Ordsprogene, mange av salmene, Visdommens bok og Sirak – står på mange måter den profetiske tradisjon nær. Det ser vi også av det faktum at mange av profetbøkene reflekterer deres språk og tankegang.

Filosofenes religionskritikk fratar ikke verden dens status som *epifani*: som naturlig åpenbaring av Gud. Men de gir denne en ny tolkning som ikke har behov for gudene i tradisjonell forstand. Verden er ikke med dette blitt mindre av en åpenbaring. Tvert imot får tingene endelig tale for seg selv! For slik gikk det til at filosofien ble født. I stedet for å søke en mytisk forklaring på tingenes sammenheng, søkte de joniske naturfilosofene det vi kaller «naturlige» årsaker. Derved blir bare naturen mer guddommelig. Thales fra Milet, den første av dem alle, uttrykker dette på sin egen måte: «alt er fullt av guder»! Derved satte han saken på spissen.

Fordi verden ikke er absolutt, men relativ – relatert til noe Absolutt – er sannhetssøken i seg selv en vesentlig side av menneskelig eksistens. Fornuften (Logos) og gudene strides derfor om hegemoniet i grekernes verden. Platonikere, aristotelikere, stoikere og epikureere opplevde verden som en vei til Gud, en naturlig ansporing til å søke innover og ut over verdens tilsynelatende selvstendighet. For dem var det fornuften som var veilederen, ikke religionen. I stedet for å definere mennesket som et religiøst vesen tar de sitt utgangspunkt i den sannhetssøken som gjør mennesket til et *metafysisk* vesen, et vesen som søker en mening med tingene bak deres mangfold og tilsynelatende selvstendige eksistens (gresk: *meta ta physika*).

Men dersom verden vitner om Gud, fordi den ligner Gud, er menneskets evne til å finne frem til at Gud er, blitt selve definisjonen av hva det innebærer å *være* menneske. Derfor kan vi sammenfatte grekernes filosofiske tradisjoner ved å hevde at deres innsikter i første omgang omfatter et menneskesyn som ikke er radikalt forskjellig fra jødene. Det kosmologiske argumentet suppleres derved med et antropologisk argument. Menneskets behov for å søke Gud og evne til å finne ham i en eller annen form er to sider av samme sak, for argumentene er innebygget i hverandre når det kommer til stykket.

Filosofihistorien begynte med at Thales så guder overalt. Derved var gudenes hegemoni brutt og en dypere sammenheng mellom verden og Gud kunne langsomt avdekkes.

Og denne prosessen var nådd ganske langt på det tidspunkt da Paulus befant seg i Athen.

På Paulus' tid heter filosofenes gud Skjønnhet – Godhet – Sannhet (Enhet), eller ganske enkelt Logos: Tanken – Ordet – Fornuften.

At apostelen her gjenkjenner Israels Gud – Jahve – på en indirekte måte forringer ikke verdien av en slik naturlig innsikt. Men for ham er ikke verden ganske enkelt full av guder. Den er skapt av Gud, og derfor i seg selv radikalt forskjellig fra Skaperen, som er et av jødene navn for Gud.

Filosofenes religion er derimot en religion uten åpenbaring i den forstand Paulus kjenner det. Filosofen er likevel teolog i den grad han beskjeftiger seg med temaet Gud. Han er en naturlig teolog.

Poenget er selvsagt at det er også Paulus, selv om han lever med en åpenbaring av Gud som gjør filosofene til representanter for et forbedende og foreløpig stadium. Men dette er ikke mer foreløpig enn at det er hos ham hele tiden underveis i hans forsøk på å tolke åpenbaringen, slik vi skal se det senere. De to sameksisterer i den kristne teologi: naturlig åpenbaring og overnaturlig.

Hva mer er: naturlig åpenbaring fremtrer som del av åpenbaringen og vi gjenkjenner den både i Det gamle og Det nye testamente. Dette er en opplagt implikasjon av apostelens forkynnelse i Athen, som det hadde vært det i Lystra og skulle bli det i brevet til romerne. Vi kan trygt anta at dette punktet – som er det springende – er et konstant tilknytningspunkt i hans forkynnelse i ethvert møte med hedninger som ikke var å treffe i synagogen.

Skriften hevder at en naturlig teologi er berettiget. Mer enn det: det overnaturlige fortrenger ikke det naturlige, som vi ser det hos Paulus, men forutsetter dette og beveger seg videre. Dette er ikke så selvmotsigende som det først kan høres, og vi får rikelig anledning til å bli bedre kjent med problematikken i senere kapitler. Antikkens mennesker kjente ikke det vi kaller et verdslig eller «sekularisert» syn på verden og mennesket. Verden *var* virkelig full av guder, i den grad at mange

bega seg på leting etter en ukjent gud, en gud som samtidig er forklaringen bak tingene og som virker i dem.

Den unge kirke (oldkirken, kirkefedrene) foretok i sin tur det samme valg mot religionene og for filosofien. Det gjorde de blant annet ved å fremstille Kristus som filosof, visdomslærer, slik vi ser det i tidlig kristen kunst. De ivaretar derved arven fra Skriften, og sammen med Paulus i Athen fremstår de som ateister for sin samtid.

En viktig informasjon av supplerende art dukker stadig opp hos Lukas og i de mange hilsener som avrunder apostelens brev. Det dreier seg om en gruppe hedninger (de «gudfryktige») som allerede hadde forlatt religionene og søkt Den Ene, Sanne, Gode og Skjønne i Israels Gud. De utgjør et stadig nærvær i beretningen om apostelen Paulus' reiser i middelhavsverdenen, og på sin stillferdige måte vitner de om den samme dragning mot sannhet og visdom som Paulus gjenkjente hos filosofene.

Utgangspunktet for deres dragning er nettopp den naturlige guds-erkjennelsen vi hører om i talen på Areopagos.

Men de hadde foretatt et viktig steg som menneskene på Athens agora ennå var ukjent med: spranget fra den ukjente gud til den åpenbarte, etter først å ha forlatt religionens såkalte åpenbaringer til fordel for en foreløpig ukjent gud – Israels.

Og mye kan tyde på at vår forfatter, Lukas selv, hadde hørt til deres flokk og derfor var godt kjent med hele prosessen.

Det er forutsetninger som disse som har preget teologihistorien, like til våre dager.

Når vi nå vender oss mot samtiden, er det viktig å holde alt dette for øyet. For kirken har gjennom tidene måttet forsvare det syn at en naturlig gudserkjennelse er en vesentlig side ved mennesket, særlig har den gjort dette i den epoken vi kaller moderne tid. På mange måter er læren om en naturlig åpenbaring blitt gjentatt og formulert på ny av kirkemøter, pavelige rundskriv og av teologene.

Kirkelige uttalelser

Den Hellige Kirke, vår Mor, tror og lærer at Gud, alle tings opphav og mål, kan erkjennes med visshet ved fornuftens naturlige lys ut fra det skapte, «for hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddom har vært synlig for tanken gjennom hans verk». (DF, kap.2 ; DS 3004; KKK § 36)

Det første Vatikankonsil (Vaticanum I) understreker fornuftens evne til å nå frem til at det finnes en Gud – at Gud er – og gjør dette ved å gjenta Paulus' forkynnelse i Romerbrevet. Dette kirkemøtet promulgerte den dogmatiske konstitusjon «*Dei Filius*» (24.4 1870), hvor sitatet ovenfor er tatt fra, riktignok ut av sin sammenheng.

Konstitusjonen er Magisteriets (læreembedets) protest mot et ateistisk og materialistisk verdensbilde, mot rasjonalisme og skeptisisme, samt teologiske kuriositeter som ontologisme (læren om at fornuften ved egen hjelp kan nå frem til troens sannheter; se Neuner, Roos, Rahner: kap.1). Derfor blir det et viktig anliggende for konsilet å understreke det som alltid hadde vært katolsk lære, men som på dette tidspunkt var kommet under angrep fra verdslig hold og som trengte å knesettes på ny, fordi det her dreier seg om et helt vesentlig prinsipp for forståelsen av forholdet mellom tro og tanke. Det er i utgangspunktet intet motsetningsforhold mellom troen og fornuften. Når Guds åpenbaring likevel er nødvendig, betyr dette i første omgang at mennesket er skapt til et overnaturlig mål, et mål det i annen omgang ikke makter å nå ved egen hjelp. Altså foreligger noe, men langt fra alt.

Konsilfedrene går derfor tilbake til Paulus og hans tale i Romerbrevet. Her finner de tydelig vitnesbyrd om det som er deres anliggende i det 19. århundres åndskamp.

Dekretets kapittel 4 går i detalj hva forholdet tro–fornuft angår.

Vår kunnskap om Gud springer ut fra to kilder, den har en dobbelt orden, og disse er: fornuften og troen. Disse er prinsipielt forskjellige og har forskjellig objekt. Her trekkes grensen for det som er fornuftens muligheter (dvs. en naturlig erkjennelse av Gud) og dens begrensninger (dvs. troens mysterier, åpenbaringen). Noe motsetningsforhold mel-

lom de to kan aldri oppstå, fordi begge kilder til gudserkjennelse skriver seg fra Gud selv, han som skapte mennesket til seg, slik Augustin gir uttrykk for:

Herre, du er stor og verdig til all lovprisning. Din makt er stor og din visdom uten mål. Og mennesket som er en liten del av ditt skaperverk, våger å prise deg, ja, nettopp mennesket som, iført sin dødelige drakt, bærer i seg selve vitnesbyrdet om sin synd og det vitnesbyrd du holder opp mot de hovmodige. Og allikevel: mennesket, denne lille del av ditt skaperverk, vil prise deg. Det er du selv som tenner dette ønsket og gjør at mennesket finner sin glede i å lovsynge deg, for du har skapt oss til deg og vårt hjerte finner ingen hvile før det hviler seg i deg. (Augustin: Bekjennelser, I, 1, 1; no.overs.: KKK § 30)

I «*Dei Filius*» blir den gamle læren om en «naturlig åpenbaring» eller «teologi» fastslått på ny, i en ny tid og ut fra dennes behov. Behovet har ikke nettopp avtatt i årene som er gått siden Vaticanum I, og vi skal straks se at Vaticanum II gjentar denne læren i nesten samtlige av sine seksten dekreter, med henblikk på vår tid og dens søken etter avklaring i religiøse spørsmål.

La oss først se nærmere på hva begrepet *theologia naturalis* innebærer.

Det er ofte, og litt ironisk, blitt hevdet at «naturlig teologi» hverken er naturlig eller teologi. – Konsilfedrene hevder altså det motsatte.

«Naturlig teologi» kan defineres snevert (*at* Gud er) eller videre (at vi også kjenner Guds naturlige, ikke-åpenbarte navn: *analogien* mellom Gud og verden).

I antikken finner vi ingen klar definisjon av hva naturlig teologi (eller åpenbaring) er. Den kommer i middelalderen, og finner sitt klarste uttrykk hos Thomas Aquinas, som i hver av sine teologiske oversiktsverk (*Summa contra gentiles* og *Summa theologiae*) begir seg inn på en avklaring av spørsmålet.

Denne henger sammen med et første forsøk på å forene kristen tro med et mer verdsliggjort verdensbilde (takket være Aristoteles og vitenskapens første forsiktige fremstøt), en prosess som er karakteristisk for denne etappen av teologihistorien. Betegnelsen «middelalderen» er derfor ganske presis: i den forstand at den peker fra antikken og mot vår egen tid, den vi kaller «moderne» (eller enda nyere: «postmoderne»).

Det er hele tiden tale om en tiltagende verdsliggjørelse av verdensbildet – makrokosmos (det fysiske univers) som mikrokosmos (mennesket) – og om teologiens kamp for å bevare fornuften fra en lignende sekularisering. Dokumentene fra Vaticanum I må leses mot en slik bakgrunn, for i det forrige århundret hadde tingene tilspisset seg langt mer enn noen middelalderteolog hadde kunnet forutse. Det er begrepene «natur» og «naturlig» det dreier seg om, og på denne fronten har det skjedd svært meget i tiden etter middelalderen. Vårt verdensbilde som vårt menneskebilde er stadig gjenstand for revisjoner, samtidig som Kirken og dens teologer hele tiden søker å bevare fornuftens integritet og erkjennelsens muligheter.

Antikkens filosofer og teologer arbeidet under andre forhold. Deres verdensbilde var entydig sakralt – ikke flertydig som vårt – og teologien måtte alltid begynne med å avmytologisere, makrokosmos som mikrokosmos (her arbeider filosofer og profeter sammen). I middelalderen er vi i en overgangssituasjon, og idag kjemper vi mot en total verdsliggjørelse.

Reformasjonen kom til å bli nok en utfordring for den balansen mellom tro og fornuft som var oppstått i antikken – i Skriften og hos Fedrene – og som middelalderens universitetslærere hadde utviklet videre. For reformatorene forkastet den tradisjonelle tillit til fornuften og lærte at menneskenaturen var så fordervet av synd at den ikke lenger kunne nå Gud uten overnaturlig hjelp. Deres forståelse av troen har derfor fått et litt fideistisk preg, og protestantisk og reformert teologi har ikke samme forhold til filosofien som vi er vant til fra katolsk tenkning. Filosofen og teologen har skilt lag. Paulus begir seg ikke lenger ned på Athens agora, men holder seg til synagogen: *hebraica veritas*. Teologien blir ikke en holisme (en total virkelighetsforståelse), men individualistisk, eksistensiell og psykologisk – ontologi forkastes. Vi er

altså langt på vei kommet til det middelalderen kalte en *nominalistisk* posisjon, og som Tridentinerkonsilet var en protest mot.

Thomas var både filosof og teolog, og deri ligger hans styrke. Teologi er for ham både naturlig og åpenbart. Den oppstår i skjæringspunktet mellom de to, der fornuften skal døpes av troen og finne sin egen forståelse av denne.

Rent logisk utgjør naturlig teologi et kapitel av filosofien, og ikke av teologien. Idag sorterer den under kategorien «metafysikk», eller «religionsfilosofi» (der metafysikken er blitt mistenkeliggjort). Naturlig teologi har i lengre tid overvintret hos religionsfilosofen, men det er tegn på at den moderne interessen for metafysisk tenkning vil kunne styrke det som var Paulus' og konsilfedrenes sak. Dessuten vil en ny interesse for selve naturbegrepet, denne gang av empirisk art, kunne avstedkomme en rik naturlig teologi i fremtiden, for naturen later til å bli en stadig mer åpen form for tale (jvf. parapsykologi, synkronisering, sjel-legeme problematikken, ånd-materie relasjoner, osv.). Men i det følgende skal vi holde oss til den klassiske fremstillingen som har vært vårt utgangspunkt og som er av filosofisk art. Det er denne Paulus og visdomslærerne refererer til og som våre kirkelige dokumenter både gjentar og presiserer.

Det er menneskets evne til å se og høre kirken ønsker å forsvare. Kampen står om en verden skapt av Gud, som ligner Gud, som har såkalt analoge trekk. Det handler om Guds naturlige navn, ifølge Platon (Skjønnhet, Godhet, Enhet/Sannhet), og om det rasjonelle som enheten i verden, ifølge stoikerne (Logos). Det som egentlig tårner sammen her, er en *kvalitativ* og en *kvantitativ* lesemåte av kosmos – en sekularisering av mennesket følger naturlig på en sekularisering av verden som helhet. Derfor er det menneskets integritet som står på spill, dets plass i en større sammenheng, det faktum at vi er noe men ikke alt, at erkjennelsen av skapningens relative eksistens bærer bud om en Absolutt form for eksistens: filosofenes Urgrunn og åpenbarings Gud (som Skaper).

Ett forhold er viktig å være klar over, og som fører oss tilbake til Athen: i alt dette er det valget for filosofi og mot religion vi står overfor,

i tråd med det vi har sett innledningsvis. Fornuften er kompass i et terreng hvor mennesket lett kan gi seg maktene og naturkreftene i vold.

Selv om den menneskelige fornuft, enkelt uttrykt, ved hjelp av sine evner og sitt naturlige lys virkelig kan nå frem til en sann og viss kunnskap om en personlig Gud som beskytter og styrer verden ved sitt forsyn, og om en naturlig lov som Skaperen har nedlagt i vår sjel, er det imidlertid mangt som hindrer fornuften i å benytte seg av denne naturgitte evne på en reell og fruktbar måte, da de sannheter som angår Gud og mennesket fullstendig overstiger den sansbare orden, og når de så skal settes ut i livet, krever de både selvpoffrelse og selvfornektelse. På veien til erkjennelse av slike sannheter lider menneskets sinn både under sansene og fantasien og under den onde lyst som stammer fra den opprinnelige synd. Av dette kommer at mennesket i slike saker lett innbiller seg at de tar feil, eller i det minste at alt slikt er høyst usikkert fordi de ikke ønsker at det skal være sant. (Pius XII's encyklika «*Humani Generis*», 12.8 1950; DS 3875; KKK § 37)

Dette viktige rundskrivet er blitt karakterisert som en moderne «*Syllabus Errorum*» (navnet på Pius IX's encyklika fra 1864, som lister opp alle den moderne tids villfarelser). For «*Humani Generis*» vender seg mot diverse teologiske og filosofiske tendenser som var dukket opp i mellomkrigstiden og som bare fortsatte å vinne utbredelse i katolske kretser (det dreier seg om tendenser som: en tilbakevenden til kirkefedrene fra skolastikkens og senskolastikkens systemer, anvendelsen av en form for eksistensfilosofi som ikke anerkjenner den tradisjonelle og metafysiske måten å argumentere på, og annet).

Paven ønsker med sine ord å sette tingene i perspektiv, og finner det nødvendig å gjenta et viktig prinsipp av preteologisk art: berettigelsen og nødvendigheten av en naturlig gudserkjennelse. Han anbefaler middelalderteologene og deres viktige bidrag til denne diskusjonen, og går på denne måten bak modernitet til middelalderens teologiske balansekunst.

Igjen er hensikten å bevare begrepet «natur» fra en fullstendig sekularisering og samtidig hevde verdien av Tradisjonens bidrag til dette viktige temaet for teologiens vedkommende. Derved forsvarer han kontinuiteten i den filosofiske tradisjon som katolsk teologi har støttet seg til, den som kommer fra antikken og får en særdeles klar utforming hos Thomas. Denne del av encyklikaen er et innlegg til forsvar for metafysisk tenkning og ontologiske argumenter: all argumentasjon ut fra det som *er*, erkjennelsen av at tingene ikke er sin egen årsak, at alt relativt peker mot noe absolutt, at verden vitner om Gud bare ved å være til, ikke minst fordi den styres av Guds lover og hans Forsyn. Det sterkeste gudsbevis i denne sammenhengen er imidlertid av en litt annen art, mer individuell og personlig: samvittigheten.

Interessant er det at Pius finner bekreftelse i åpenbaringen av en naturlig åpenbaring, fordi mennesket har behov for å bli opplyst av Guds åpenbaring, ikke bare i det som overgår dets forstand (altså troens mysterier), men også angående

religiøse og moralske sannheter som i seg selv ikke er utilgjengelige for fornuften, slik at de, i menneskenes nåværende tilstand, kan erkjennes av alle uten vanskeligheter, med visshet og uten mulighet for feiltagelse. (DS 3876)

Kanskje kan vi si det slik at naturlig teologi ikke lenger tilhører de få (filosofer og vismenn), men oss alle, takket være historisk åpenbaring som bekrefter en naturlig (eller «anonym») åpenbaring.

Tiden etter «*Humani Generis*» ble imidlertid en stor triumf for den nye teologi (*theologia nova*) som Pius så sterkt mislikte og advarte mot: bevegelsen bak middelalderen, mot antikken. I årene som gikk mellom dette rundskrevet og det neste kirkemøtet, Vaticanum II, skjedde det uventede at nettopp den nye teologien fikk gjennomslag for sine viktigste synspunkter, og de angår direkte vårt tema: naturlig teologi – preteologien.

For middelalderens skarpe skille mellom naturlig og overnaturlig var på sin måte medvirkende til å sekularisere naturbegrepet, som del av en intellektuell prosess som førte til total sekularisering, slik vi lever med et ikke-religiøst verdensbilde idag. Problemet dette førte med seg er selvsagt at gudsbildet blir for avgrenset. Ordet «Gud» får altfor identifiserbare trekk og legges i en tvangstrøye.

Dette programmet («tilbake til antikken») er ingenlunde ensbetydende med en tilbakevending til religionenes mytiske univers eller en re-mytologisering av makrokosmos og mikrokosmos. Spørsmålet gjelder nettopp begrepet «natur»: hvor «naturlig» er naturen egentlig? Er det noe av det Gud har skapt som ikke er innrettet mot ham og står i et slags forhold til ham? Er fornuften blottet for innvirkning fra høyere hold? Er et toetasjes univers (naturlig–overnaturlig) en god preteologi i et kristent perspektiv?

Hva sier Skriften?

Hva sier Fedrene?

Bevegelsen bak middelalderen og skolastikerne hadde pågått i lenge tid, men uten å få offisiell kirkelig godkjenning. Denne omfatter så forskjellige sektorer av teologiens landskap som bibelbevegelsen, patristikken, liturgiske bevegelser, økumeniske initiativer (se min «*Moderne kirkefedre*», Oslo 1995).

Bevegelsen ble en eneste lang pilegrimsferd til antikken. Samtidig utgjorde den en meget sunn form for selvbesinnelse for all katolsk teologi. Og det var ikke minst i egenskap av dette siste at bevegelsen tilbake til kildene («ad fontes») ble avgjørende for utformingen av de mange dokumentene som Vaticanum II skulle levere.

For her er perspektivet tvers igjennom bibelsk og oldkirkelig. Sammenligner vi referanselitteraturen og noteapparatet fra Vaticanum II med de samme fra Vaticanum I og pavelige dokumenter fra tiden etter, blir forskjellen svært iøynefallende. Det som er skjedd i mellomtiden, er en orientering mot kirkens tidligste og mest normative periode: urkristendommen og oldkirken.

Og her møter vi et annerledes naturbegrep enn det vi finner hos middelalderteologene. Dette får vi anledning til å bli bedre kjent med

senere, men her må vi fremheve at den innkapsling av natur-begrepet (og gudsbegrepet) vi kan finne i senmiddelaldersk og motreformatorisk tenkning, er ikke så svært katolsk. Hos kirkefedrene er det et mer åpent univers vi begir oss inn i, det være seg kosmologisk som antropologisk.

La oss først se på hvordan en ny gruppe konsilfedre uttalte seg om emnet hundre år etter Vaticanum I.

Vaticanum II gjør mer enn bare å gjenta påminnelsene fra Vaticanum I og fra «*Humani Generis*». Konsildekretene innarbeider en naturlig åpenbaring og en naturlig teologi i det helhetsperspektiv som ligger til grunn for dem alle: en universalistisk tolkning av skapelses- og frelsesmysteriet, og en humanistisk forståelse av åpenbaringen. Konsilet ønsker gjennom sine dekretet å få verden i tale – ikke bare kirken – og tar sitt utgangspunkt i menneskets sannhetssøken, slik Paulus gjorde det og slik hele den katolske tradisjon har gjort det.

Der vil all forkynnelse nødvendigvis måtte ta sitt utgangspunkt, for det er nettopp her kirken møter det søkende menneske. Konsiltekstene begynner ikke med åpenbaringen. Først kommer det stadium vi har kalt «dragning mot Gud» eller «det søkende menneske». Derfor kan konsilfedrene med full rett hevde at kirkemøtet henvender seg «ikke bare til Kirkens barn og andre som påkaller Kristi navn, men til alle mennesker, for å forklare hvorledes Kirken ser på sitt nærvær og virke i vår verden av idag» (GS § 2).

Gud som skaper og bevarer alle ting ved sitt Ord (jvf. Joh. 1,3), gir menneskene i skaperverket et vedvarende vidnesbyrd om seg selv (jvf. Rom. 1,19-20). (DV § 3)

Kirkemøtet erklærer at «Gud som prinsipp og endemål for alle ting kan erkjennes med sikkerhet ut fra skaperverket ved den menneskelige fornufts naturgitte lys» (jfr. Rom. 1,20). Men kirkemøtet lærer også at det er takket være Guds åpenbaring «at den gudserkjennelse som i og for seg ikke er utilgjengelig for den menneskelige fornuft, allerede i dette liv kan bli oppnådd av alle, uhindret, med fast visshet og uten feiltagelse» (DV § 6).

Her gjentar Vaticanum II uttalelsen fra Vaticanum I og fra Pius' encyklika, og gjør dette til konklusjonen på kapitel 1 i «*Dei Verbum*».

Den norske oversettelsen kan kanskje lyde uklar, hvilket uttalelsene ikke er. Poenget er at åpenbaringen ikke utviser naturlig teologi («den gudserkjennelse som i og for seg ikke er utilgjengelig for den menneskelige fornuft»), men gjør denne tilgjengelig for alle. Hva mer er: åpenbaringen supplerer og fullkommengjør denne. Dessuten: få er de som har anledning til å leve et filosofisk liv og arbeide seg frem til konsekvente argumenter for Guds eksistens (noe Thomas Aquinas påpeker). Kirken, derimot, henvender seg til alle og ser til at den naturlige gudskunnskap blir alle til del – nettopp fordi troen på åpenbaringen ikke overflødiggjør en gudskunnskap hentet fra naturens orden. I lys av åpenbarte sannheter vil derfor sannheten om den naturlige gudserkjennelsen fremtre med desto større kraft. Det er dette kirkemøtene hevder, og det tilsvarer den erfaring de troende stadig gjør seg. Selvsagt gis det dem som setter problemstillingen på hodet og hevder at det *kun* er i lys av åpenbaringen at naturlig åpenbaring og naturlig teologi kan sies å eksistere. Men dette er et avvik innenfor katolsk tenkning, de fleste følger Skriften og konsilfedrene i deres syn på saken. Et tegn på dette er at mange teologer skriver naturlig teologi av et moderne eller tradisjonelt tilsnitt (enten dette er metafysisk orientert, benytter seg av analog tenkning eller ikke).

Altså: behovet for hjelp fra åpenbaringen i spørsmål som i og for seg ikke krever åpenbaringshjelp (Guds eksistens, hans forsyn, hans analoge attributter) skyldes nettopp de faktorer pave Pius (og Thomas før ham, om enn fra en annen synsvinkel) understreket i 1950: på grunn av menneskelig svakhet har mennesket behov for å bli opplyst av Guds åpenbaring, ikke bare i det som overgår dets forstand, men også angående

religiøse og moralske sannheter som i seg selv ikke er utilgjengelige for fornuften, slik at det, i menneskets nåværende tilstand, kan erkjennes av alle uten vanskelighet, med visshet og uten mulighet for feiltagelse. (Vaticanum I: DF kap.2; DS 3005; Pius XII: «*Humani Generis*», DS 3876; Vaticanum II: DV § 6)

Her er ikke naturlig åpenbaring blitt uoppnåelig: fordi den tilhører alle, er den omsider blitt alle til del.

Når dette poenget dukker opp igjen og igjen i kirkelige uttalelser, er det fordi den naturlige gudserkjennelsen stadig er truet fra såkalt «moderne» hold, på en måte som var umulig i antikken og kun i sin begynnelse i middelalderen. I tillegg kommer det teologiske poeng at sistnevnte (åpenbaringen) ikke opphever førstnevnte (den naturlige gudserkjennelsen), men kompletterer og fullkommengjør denne *ved nettopp å gjenta, i GT som i NT, den naturlige åpenbarings verdi*. Alle som lever i den tilstand som vi kan kalle «før åpenbaringen», har derfor en gudserkjennelse – en ufullkommen sådan – i kraft av den rasjonalitet som mennesket bærer i seg. Hva mer er: den er en helt nødvendig forberedelse til å motta historisk åpenbaring. Svar forutsetter spørsmål, og åpenbaring forutsetter dragningskraft mot Gud.

Vi står dessuten ved et viktig anliggende av holistisk art. For dette poenget blir faktisk viktigere ettersom verden blir mindre og stadig mer pluralistisk. Vi lever med mange forskjellige tolkninger av tilværelsen som innbyrdes er motstridende. En fellesnevner av preteologisk art er derfor en nødvendighet for det som er et stadig voksende behov for kirken: dialogen med andre, med samtiden, med ikke-troende og annerledes-troende. Naturlig teologi er alltid den beste form for preteologi.

Og her står vi ved noe av det som er Vaticanum IIs viktigste anliggende. For kirkemøtet understreker gjentatte ganger verdien av begrepet «naturlig teologi» eller «naturlig åpenbaring», skjønt dokumentene bruker andre uttrykk for denne.

Fra gammelt av og til vår egen tid finnes der hos de forskjellige folkeslag en viss fornemmelse av denne hemmelighetsfulle kraft, som virker i naturens gang og i menneskenes liv, ja, der finnes stundom en erkjennelse av de Allerhøyeste eller også av Faderen. Denne fornemmelse og denne erkjennelse gjennomtrenger deres liv med en inderlig religiøsitet. (NA § 2)

Det viktigste uttrykk for dette synet på verdensreligionene finner vi i det som er konsilets mest omfattende dokument: den pastorale konstitusjon om kirken i verden av idag.

Fundamentet for menneskets verd er å finne i dets kall til fellesskap med Gud. Fra først av blir mennesket oppfordret til å samtale med Gud: dets eksistens skyldes jo Guds kjærlighet som skaper og opprettholder den. Og et liv som fullt ut bygger på sannheten, forutsetter både selvstendig anerkjennelse av denne kjærlighet og hengivelse til Skaperen. Allikevel er det mange av våre samtidige som slett ikke fornemmer, eller også uttrykkelig avviser, denne inderlige og vitale forening med Gud. Ateismen er derfor blitt et hovedanliggende i vår tid, og den har krav på nærmere undersøkelse. (GS § 19; jvf. KKK § 27)

Først i et senere avsnitt tar konsilfedrene skrittet fullt ut og identifiserer den naturlige åpenbaringen med filosofenes gud, ved å nevne hans «naturlige» navn.

Det menneske som i en eller annen form beskjeftiger seg med filosofi, historie, matematikk, naturvitenskap, eller også kunst, kan gjøre svært meget for å løfte menneskeheten opp mot en større erkjennelse av det sanne, det gode og det skønne, og gi den evnen til å felle almenlydige dommer. Samtidig vil menneskeheten bli sterkere opplyst av denne Visdom, som fra evighet av var hos Gud og ordnet alt sammen med Ham, som lekte på jordkretsen og frydet seg over å være hos menneskenes barn. (GS kap.2, § 57)

I dette utsagnet har konsilfedrene sammen med sine teologiske rådgivere ført den greske filosofi og den jødiske visdom sammen, på Paulus' vis.

Og utsagnet fører oss like til hjertet av katolsk teologi og dens forutsetninger. For Athen og Jerusalem har så meget felles at en tusenårig intellektuell tradisjon er tuftet på nettopp dette fellesskapet. En jurist fra Nord-Afrika med navnet Tertullian yndet å sette de to opp

mot hverandre, og enhver anti-intellektuell og fideistisk bevegelse gjennom tidene har sitert hans berømte og beryktede ord: «hva har vel Jerusalem med Athen å gjøre?» Men Vaticanum II fortsetter nettopp kirkens universalistiske og humanistiske hovedlinjer, for bare slik kan menneskeverdet fullt ut respekteres og dialog og misjon realiseres.

Det Skjønne – Det Gode – Det Sanne (Ene): disse er filosofenes navn på Gud, fra Platon til Plotin. De utgjør et praktisk som et teoretisk livsprogram.

Visdommen – Sofia – er jødernes svar på samme søken: den gave fra Gud som drar menneskene mot ham og muliggjør at de kan motta og tolke åpenbaringen av hans vesens mysterium.

Her, som på Athens agora, møtes de to. At Paulus kjente Guds åpenbarte navn, medførte ikke at han avskrev hedningenes filosofi – ordet betyr *kjærlighet til sannheten* (filosofia) – eller jødernes visdom for den saks skyld, skjønt han selv visste seg å være i besittelse av en enda større form for sofia.

Det er dette konsilets store fortjeneste å ha åpnet kirkens dører og vinduer for verden utenfor. Og da blir spørsmålet om preteologi av største viktighet. I en situasjon hvor et sekularisert (kvalitativt) verdensbilde og menneskesyn er blitt den normale konteksten, er læren om en naturlig åpenbaring langt viktigere enn i den epoke av kirkens liv da teologien innkapslet seg og ble sneversynt. Den understrekning som Vaticanum II gir av den naturlige og samtidig gudgitte dragning mot Skaperen, vil bli stående som et monument over kirkens vilje til å orientere seg i en ny tid.

Vi finner det samme grunnsynet i erklæringen om religionsfriheten.

Konsilet erklærer at retten til religionsfrihet er basert på selve menneskeverdet slik dette er tilkjennegitt i Guds åpenbarte ord og ved fornuften. (DH § 2)

Derfor har ethvert menneske plikt og følgerig rett til å søke sannheten på det religiøse området, for med de midler som står til rådighet å forme sin samvittighet så den alltid tilkjennegir hva som er godt og sant. (DH § 3)

En dragning mot Gud er skrevet inn i menneskenes hjerter, og konsilets pastorale konstitusjon «Gaudium et Spes» er tvers igjennom preget av den visjon at mennesket er et religiøst vesen, at dets dypeste lengsler ikke kan tilfredsstilles av rent jordiske behov. Som en rød tråd løper dette temaet gjennom hele konstitusjonen, og et par pregnante uttalelser illustrerer vårt poeng.

For Kirken vet at dens budskap svarer til menneskehjertets hemmeligste lengsler. Dette budskapet fremhever jo menneskets opphøyde kall og gir håpet tilbake til dem som ikke lenger våger å tro på muligheten av en høyere tilværelse. Langt fra å forringe mennesket, utvikler Kirkens budskap det ved å spre lys, liv og frihet. Og intet uten dette budskap er i stand til å tilfredsstille menneskehjertet: «Du har skapt oss til deg», Herre, «og vårt hjerte er urolig inntil det hviler i Deg». (GS § 21)

Dette gjelder ikke bare de kristne, men også alle mennesker av god vilje som i sitt hjerte er åpne for nådens skjulte virke. Kristus døde jo for alle, og til syvende og sist har alle mennesker ett felles kall som er guddommelig. Derfor må vi fastholde at Den Hellige Ånd gir alle mulighet for å ta del i... påskens mysterium på en måte som bare Gud vet om. (GS § 22)

«Nådens skjulte virke» betyr nettopp at det er nedlagt i menneskenaturen en dragning mot Gud som i seg selv er del av denne naturen og derfor helt naturlig. En forståelse av «natur» som avgrenser denne for skarpt fra nådens virke, er en uheldig utvikling innen teologien, en utvikling moderne katolske tenkere har søkt å bøte på, ved å bringe hele diskusjonen i takt med antikk teologi. Det var blant annet dette forsøket Pius XII hadde omtalt som «ny teologi» (*theologia nova*) i sin encyklika fra 1950.

er et annet talerør for kirkens læreembede, og her finner vi forskjellige eksempler på hvilke praktiske konsekvenser konsiltuttalelser og pavelige rundskriv kan få.

I kjølvannet av Vaticanum II har mange katekismer sett dagens lys: fra lokalkirkenes bispekonferanser, fra individuelle teologer, og endelig fra Magisteriet selv (KKK: Den Katolske Kirkes Katekisme).

Først ute var den i sin tid så berømte hollandske katekismen («De Nieuwe Katechismus»), fra 1966. Den ble utarbeidet av det kateketiske institutt i Nijmegen på oppfordring fra det hollandske episkopatet. Her er den tradisjonelle fremstillingsformen – spørsmål og svar – forlatt til fordel for en fortløpende fremstilling, som har en sterkt historisk orientering.

Del I handler om tilværelsens mysterium, og søker å fokusere det søkende og spørrende menneske, det rastløse og hvileløse menneskehjertet. Selv om perspektivet stadig er horisontalt – mennesket i dets historiske og sosiale kontekst – er mange av visdomselskernes og sannhetssøkernes spørsmål benyttet som innfallsport til den fremstilling av troen som følger. Evolusjonstanken preger gjennomgående denne innledningen (som den gjør i katekismen forøvrig), men både fornuften og samvittigheten anføres som «veier» eller innfallsporter til Gud. Begge er å regne for «Guds fotefar» i menneskenaturen, skjønt religionenes vei – verdensreligionene – får langt større omtale enn filosofenes vei, hvilket er i tråd med bokens teologiske tendens. Men Paulus' tale i Romerbrevet 1,20 siteres i innledningen som tegn på autentisk menneskelig eksistens, for å tale med moderne filosofer.

Den hollandske katekismen ble gjenstand for mye diskusjon.

Den ble tiljublet av alle som følte at de endelig hadde i hendene en fremstilling av troen som var rettet til vår tids mennesker og som overgikk alle tidligere forsøk fordi den var så begripelig.

Den ble kritisert av alle som ikke hadde et like evolusjonspreget syn på menneskets historiske og religiøse utvikling, og som ikke delte

katekismens forenkling av synden og det ondes problem. Et større innslag av sapientielle – vertikale – aspekter kunne ha reddet forfatterne fra denne slagsiden.

Et tillegg som skulle rette opp slike skjevheter ble påbudt fra Roma, og ble akseptert av forfatterne i stedet for å korrigere selve teksten.

Likevel, katekismen står der som en milepæl på flere måter, skjønt den idag kan virke tidspreget. Den markerer en begynnelse heller enn et definitivt svar. Hovedsaken var nemlig at det kateketiske arbeidet kom i gang på en ny måte, fornyet av konsilets ånd.

Derfor var det bare å vente at flere lokale bispekonferanser tok opp utfordringen og utga nye fremstillinger. På grunn av sin form er de blitt hetende «trosbøker» (bøker om troen) heller enn formelle katekismer av det gamle slaget.

Fra Tyskland kom flere viktige bidrag.

Den største begivenheten var utvilsomt en økumenisk (luthersk-katolsk) katekisme, kalt «Neues Glaubensbuch: Der gemeinsame Christliche Glaube» («En ny bok om troen: Den felles kristne tro»), som utkom i 1973. Den er ikke bare en begivenhet fordi den er en felleserklæring for lutheranere og katolikker, men fordi den på mange måter kommer bedre fra eksperimentet enn hollenderne gjorde – man hadde lært av hollenderne feil.

Det søkende og særlig det spørrende mennesket preger innledningen, og selv om konkrete historiske spørsmål blir benyttet som utgangspunkt for det som følger, råder en bedre balanse mellom menneskets horisontale (historiske) og vertikale (filosofiske og religiøse) spørsmålsstillinger. Moderne tysk filosofi får komme til orde etter en kort teologihistorie, og derved blir spørsmålet om «mening» – erkjennelse og visdom – viktig fra starten av. Det er eksistensfilosofenes spørsmålsstillinger som siteres, og disse er åpne for religiøse dimensjoner (for eksempel hos Heidegger og Buber). På denne måten oppnår forfatterne å antyde en preteologi, samtidig som denne ikke er av et tradisjonelt metafysisk tilsnitt. Men definisjonen av mennesket som «åpen» for det uendelige og åndelige er godt argumentert ut fra nyere kilder.

Den tyske bispekonferansen utga i 1985 en katekisme for voksne («Katolischer Erwachsenen Katechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche», «Katolsk katekisme for voksne: Kirkens bekjennelse av troen»), som for den største delen er ført i pennen av Walter Kasper. Boken benytter den nikenske trosbekjennelsen som struktur.

Del I,1,4 behandler vår naturlige kunnskap om Gud – «veier» til Gud – på en måte som på sett og vis avviker fra både den hollandske katekismen og den økumeniske tyske bok om troen. Mennesket er forsøksvis definert som et mysterium, og det mysteriøse ligger nettopp i viljen, og evnen, til å søke en dypere mening med tilværelsen. Filosofenes gud avvises ikke som forfeilet i utgangspunktet, men tillegges den vekt den fortjener.

For den filosofiske betraktning av Gud som tilværelsens urgrunn er viktig. Den kan åpne for oss måter å forstå troen på og kan vise oss at tro på Gud ikke er uforenlig med menneskelig fornuft, uansett hvor meget troen overgår tankens gudserkjennelse. (I,1,4:2)

På spørsmålet om det gis en bibelsk lære om den naturlige gudserkjennelsen, er katekismens svar positivt (I,1,4:3). Det er nettopp «Guds fotefar» i skaperverket som blir fremhevet, slik vi så Paulus gjøre det. Sitatene fra Salmenes bok, Visdommens bok og Paulus' ord fra Athen og i Romerbrevet er trukket frem som de opplagte eksemplene. Selve betydningen av en slik naturlig gudserkjennelse er forklart i tydelige ordelag:

Dersom hedningene ikke hadde noen kunnskap om Gud, og dersom de selv i sine perversjoner ikke ga vitnesbyrd om ham, ville en kristen forkynnelse nødvendigvis måtte være totalt uforståelig for dem. Forkynnelsen av Guds gjerning i Jesus Kristus ville kun bli en ordflom uten begripelig mening, og den kristne tro selv ville fortone seg som noe helt fremmed og uoppnåelig. Det kristne vitnesbyrd om Gud kan kun nå mennesket fordi mennesket som skapning er orientert mot Gud. (I, 1, 4:3)

Derefter går katekismen over til å tale om kirkens lære angående en naturlig åpenbaring, og siterer både Vaticanum I («*Dei Filius*») og Vaticanum II («*Gaudium et Spes*»).

Gudsbevis – «veier» til Gud – omtales i et eget avsnitt, og her finner vi en forklaring av både de klassiske (kosmologiske) argumentene såvel som de moderne (antropologiske). Metafysisk og eksistensiell tenkning benyttes begge som innfallsporter til denne diskusjonen. Poenget her er selvsagt at «den skjulte Gud» er en realitet også *etter* åpenbaringen: for Gud er uendelig mye større enn de bilder og begreper vi benytter oss av når vi taler om ham. Dessuten er åpenbaringen selv uttrykt i mysterier.

Altfor meget tale om Gud (teo-logi) har forutsatt at vi vet hva dette ordet betyr. Det er av stor betydning for en god teologi at gudsbegrepet fortsatt forblir åpent, mysteriøst, om man vil. En altfor positiv – snever – omgang med ordet resulterer lett i vantro, en lekse den moderne ateismen har lært oss. En altfor negativ teologi, på den andre siden, nærmer seg faretruende samme standpunkt.

Katekismen understreker derfor kontinuiteten mellom naturlig og historisk åpenbaring. De står ikke i motsetning til hverandre, fordi skapningen og Skaperen ligner hverandre. Gud er ikke *totaliter aliter* (totalt annerledes), for hvordan skulle vi da kunne tale om ham – hvordan skulle da teologi (vår tale om Gud: logos om theos) kunne være mulig? Hvordan skulle vi da kunne motta åpenbaringen?

For at sproget fra skapningen (naturens og historiens symboler) ikke skal få binde våre forestillinger om Gud, siterer katekismen en svært viktig uttalelse fra Det fjerde Laterankonsil (Lateranum IV) som gjenstas hyppig i læremessige uttalelser og i katekesen:

For ikke før merkes likheten mellom Skaperen og det skapte, før ulikheten mellom dem fremtrer med desto større tydelighet. (jvf. KKK § 43)

Deus semper major – Gud vil alltid være større enn våre bilder og begreper. Enhver tale om Gud som ikke understreker dette, vil risikere å gjøre vårt gudsbilde til et avgudsbilde (derav ateisme, for eksempel).

Likevel, sammenligningen mellom Skaper og skapning, som er en værensanalogi («*analogia entis*»), blir avgjørende for den teologiske tale om Gud. Derfor er det av største viktighet å erkjenne at den naturlige gudserkjennelsen utgjør en vesentlig forutsetning for vår tale om den åpenbarte Gud, uten å legge denne i noen form for tvangstrøye: *Deus semper major*! Selv om troen kjenner Guds navn som et personlig navn, er det fortsatt en ukjent Gud vi søker å tale om gjennom mysterier og symboler, bilder og begreper.

Katekismen fører oss med andre ord tilbake til Areopagos og dialogen med filosofene der. For åpenbaringen i Israels historie og i Jesu liv fremstilles ikke på noen måte som i strid med fornuften.

Forfatteren, Walter Kasper, hadde selv – i 1972 – levert et personlig bidrag til moderne katekese (en bok kalt «Innføring i den kristne tro»).

Dette er en av svært mange trosbøker fra teologers hånd, til forskjell fra bispekonferansenes katekismer som gjerne blir til som et komitéarbeide. Kapittel 2 av Kaspers bok er viet naturlig teologi. Og her viser Kasper at det er et kjennetegn for katolsk tenkning at denne aldri har akseptert en forståelse av åpenbaringen som radikalt skiller skapning fra Skaper (Gud som *totaliter aliter*). Naturlig teologi er et helt nødvendig anliggende, og derfor har konsilene passet på å gjenta den tradisjonelle formuleringen, inklusiv ordene fra Lateranum IV, som en advarsel, et *caveat*, i en tid da ensidig horisontal tenkning dominerer tankeretningene.

Det er, ifølge Kasper, uansvarlig å forkynne ved bare å bombardere publikum med kerygmatiske og dogmatiske formuleringer. Forkynnelse kan kun bli misjonerende dersom den forblir trofast mot det eksempel Paulus ga. Med det moderne uttrykket «det immanent transcendentale» (en slags «verdslig tro») menes ofte det samme som naturlig teologi, for spørsmålet om Gud er kun mulig innenfor en sapientiell horisont, og denne går ut over rent horisontale tankebaner (historie, evolusjon, osv.).

Dessuten: menneskets søken er basert på en opplevelse av tilværelsen i sin totalitet, og vårt svar må derfor ha universell gyldighet.

Gudsbevisene behandles i sin tradisjonelle kosmologiske og moderne antropologiske form, slik Kasper også gjorde det i den tyske katekismen. Men han understreker at menneskets historiske form for eksistens er mest typisk for dagens søken. For Kasper er Guds «sted» tiden heller enn rommet, og det er her han ser menneskets transcendentale egenskaper. Bibelske ord og uttrykk som «håp» og «løfte» oversetter han gjerne med «mening», og det er i opplevelsen av det meningsfylte at det moderne menneske finner uttrykk for en form for transcendentale opplevelse som er typisk for vår tid.

Senere, i den tyske katekismen, går Kasper imidlertid lenger i å akseptere en kosmologisk og antropologisk tenkemåte av det tradisjonelle slaget, slik vi så ovenfor. Men han tenderer alltid mot en tolkning og definisjon av naturlig teologi og den naturlige teolog som er horisontal: preget av den historiske situasjon han lever i og som han skal tolke på vegne av alle. Kasper nøler stadig med å tale et metafysisk språk.

Det gjør ikke hans kollega, erkebiskopen i München.

Joseph Ratzinger utga allerede i 1968 en innføring i troen som er blitt en klassiker: «Einführung in das Christentum» («Innføring i kristendommen – betraktninger over den apostoliske trosbekjennelse», no.overs. St. Olav Forlag, Oslo 1993).

Her kommer vi nærmere en filosofisk innfallsvinkel av metafysisk tilsnitt enn den vi fant hos Kasper. Dessuten er forholdet mellom filosofi og religionene på den ene siden og åpenbaring og tro på den andre et gjennomgangstema i boken. Dette er viktig i et katolsk perspektiv: de to – den naturlige og den historiske teologen – skiller aldri lag i denne boken.

Utgangspunktet for hele hans diskusjon av trosinnholdet er den greske oversettelsen – slik vi finner den i Septuaginta – av Jesaja 7,9: «hvis dere ikke tror, forstår dere heller ikke» (den hebraiske teksten lyder litt annerledes: «hvis dere ikke tror, vil dere ikke ha noe ståsted»).

Ratzinger søker å understreke sammenhengen – samlivet – mellom tro og fornuft, og vier derfor den naturlige religiøsitet og den naturlige åpenbaring av Gud stor oppmerksomhet. Tro er også sannhetssøken: filosofia og sofio-logia er to sider av samme sak. Å tro er ikke:

å utlevere seg blindt til det irrasjonelle. Tvert imot – det er å vende seg mot «logos», mot «ratio», mot meningen og dermed mot sannheten selv. For til slutt kan og må det grunnlag mennesket stiller seg på, ikke være annet enn selve den sannhet som åpner seg. (s.49)

Han nøler ikke med å trekke en opplagt konklusjon av dette forholdet:

Men når det er slik, betyr det å forstå slett ingen motsetning til troen, men utgjør dens egentlige anliggende...Derfor er teologien som forstående, logos-tilknyttet (=rasjonell, fornuftig-forstående) tale om Gud en grunnleggende oppgave for den kristne tro. I dette saksforholdet ligger også det greske innslagets rettmessige rett innenfor det kristne. Det lar seg ikke fjerne, og jeg er overbevist om at det dypest sett ikke var noen tilfeldighet at det kristne budskap under sin utforming først kom inn i den greske verden. Her smeltet det sammen med spørsmålet om forståelse og sannhet. Å tro og forstå hører ikke mindre sammen enn å tro og stå på noe, for det å stå og forstå er uadskillelige. Den greske oversettelsen av Jesajas setning om å tro og bestå åpner for en ny dimensjon, som ikke kan fjernes fra selve det bibelske uten at man havner i det svermeriske og sekteriske. (s.51)

Når den unge kirke vendte seg mot religionenes vei til Gud (hedendommen som polyteisme) og til filosofenes sannhetssøken, var dette et nødvendig trekk ut fra troens forutsetninger. Derfor fremstilte den tidligste kristne kunst Kristus som filosofen og læreren.

Dette valget står fortsatt ved lag.

Ikke verdensreligionene, men filosofene ble teologenes første samtalepartner, uten derved å avskrive dialog med religionene. Men denne er ikke så intimt knyttet til teologiens eget vesen.

Paulus avviste tilknytningen til Hermes og Zeus under episoden i Lystra, mens han appellerte til filosofenes naturlige teologi i Athen. Dette er det Ratzinger kaller:

en dristig og besluttosom utvelgelsesprosess. Den (tidlige kristenhet) bestemte seg for filosofenes Gud og gikk imot religionenes guder. Da spørsmålet oppstod om hvilken gud den kristne Gud tilsvarte – kanskje Zeus, eller Hermes, Dionysos eller noen annen – så lød svaret: ingen av dem. Ingen av gudene dere ber til, men ene og alene den dere ikke ber til, den Høyeste, som filosofene snakker om...I denne prosessen ligger det et valg og en avgjørelse som ikke er mindre skjebnesvanger og pregende for det kommende, enn i sin tid valget for El og «jah» mot Molok og Baal...Det valget som slik ble truffet, betydde at man foretrakk logos fremfor enhver form for myte, den definitive avmytologisering av verden og religionen. (s.105-6)

Athens borgere visste godt hva konsekvensene av et slikt valg kunne medføre. Anklagen om «ateisme» ble ikke bare filosofene til del – den skulle også bli de kristnes lodd.

«Den Katolske Kirkes Katekisme» (1992) viet første kapittel av første hoveddel (trosbekjennelsen) til spørsmålet om naturlig åpenbaring og naturlig teologi. Kapitlet bærer titelen: «Mennesket er *capax Dei* – skikket for Gud». Her gjenfinner vi sitatene fra Lateranum IV til Vaticanum II.

«Veier til gudskunnskap» kalles avsnittet som søker å gjengi den klassiske utformingen av gudsbevisene.

Mennesket, skapt i Guds bilde, kalt til å kjenne og elske Ham, oppdager i sin søken etter Gud visse «veier» som fører til kunnskap om Ham. Disse kalles også «Gudsbevis», ikke bevis i den betydning naturvitenskapene legger i ordet, men i betydningen «sammenfallende og overbevisende argumenter» som gjør en i stand til å nå sann visshet. Disse «veiene» til Gud tar utgangspunkt i skaperverket: den materielle verden og den menneskelige person. (§ 31)

Det er altså argumenteringen fra verdens beskaffenhet (det kosmologiske argument) og fra menneskets sjelsliv (det antropologiske argument) katekismen fremhever.

Dette gjør den i to punkter.

Verden: ut fra bevegelse og tilblivelse, tilfeldighet, verdens orden og skjønnhet er det mulig å erkjenne Gud som universets opphav og mål. (§ 32)

Som illustrasjon av denne gamle formen for gudsbevis siteres først Paulus' tale i Romerbrevet, dernest et kjent ord av kirkefaderen Augustin:

St. Augustin sier: «Spør jordens skjønnhet, spør havets skjønnhet, spør luftens skjønnhet der den puster og blåser, spør himmelhvelvingens skjønnhet, spør alt dette. Alle svarer de deg: Se, hvor vakre vi er. Deres skjønnhet er en bekreftelse (*confessio*). Hvem har skapt alt dette foranderlig skjønn uten den som uforanderlig er Skjønn (*pulcher*)? (§ 32)

Sitatet knesetter den tradisjonelle læren om at Gud og verden «ligner» hverandre, at det gis en felles faktor, den vi kaller *analogia entis*: en analog (parallel, sammenlignende) tenkemåte som gjør det mulig å operere med begrepene «gudsbevis» og «naturlig teologi». Bak denne antagelsen aner vi et enda viktigere anliggende: kanskje mister vi troen og ender opp som agnostikere eller ateister fordi troen ikke har et naturlig fundament, en forankring i sansenes og fornuftens verden, fordi troen på åpenbaringen ikke er mottatt mot en bakgrunn av rasjonelle «veier» til Gud. – Troen på *hvem* Gud er forutsetter vissheten eller antagelsen av *at* Gud er.

Her gjenfinner vi Ratzingers anliggende. For dersom disse to ikke ligner hverandre – dersom Gud virkelig er å forstå som *totaliter aliter*: helt annerledes – da vil vår tale om ham bli litt av en umulighet, eller et Kanaans sprog som består i oppgulp av bibelske ord og uttrykk.

Men det gis en «vei» til Gud som taler enda tydeligere enn det kosmiske, naturens, sprog. Og det er katekismens poeng nummer to:

Mennesket: med sin åpenhet mot det sanne og det skjønn, med sin sans for det som er moralsk rett, med sin frihet og sin samvittighets røst, sin higen efter uendelighet og lykke, spør mennesket om Gud finnes. I alt dette aner mennesket spor av sin åndelige sjel. «Den evighets sæd vi bærer i oss, lar seg ikke føre tilbake til materien alene.» Menneskets sjel kan ikke ha annet opphav enn Gud alene. (§ 33)

Dernest nevner katekismen Guds *naturlige* navn, navnene vi fant for filosofenes Gud: skjønnhet (*pulcher*), godhet (*bonum*) og sannhet, enhet (*verum/unum*). Dette er ikke personlige navn lik Jahve, Abba, Far osv., men sier oss likevel noe viktig om Gud. Guds navn fra åpenbaringen overflødiggjør på ingen måte hans ikke-åpenbarte navn, metafysikkens analoge tenkemåte, den vi har mottatt fra antikken og som middelalderen utviklet videre. Og det er av stor betydning at vi i denne sammenhengen understreker at alt dette ikke dreier seg om spekulasjon, men om empiri. «Transcendentalene» er vår måte å oppleve virkeligheten på, de utgjør rammen om våre erfaringer, og den intellektuelle artikulering disse får er langt fra tilfeldig. Gudsbevis er empiri.

I moderne tale brukes ofte ordet «åpenhet» som beskrivelse av den holdning overfor tilværelsen som muliggjør metafysiske eller transcenderende tolkninger av våre opplevelser og tanker. Samvittighetens tale, en ekstatiske opplevelse av skjønnheten, en bevisst og rasjonell bekreftelse av tingenes sannhetsgehalt og indre orden – alt dette er tegn på at mennesket er «åpent»: for filosofisk tenkning, for transcenderende opplevelser, for Guds fotefar i skaperverket – for en indirekte måte å skue Gud på. Selv vil han alltid overstige disse opplevelsene, han er Meningen med alle meninger, ufattelig og ubegripelig. Enhver tale om Gud blir indirekte.

Dette er den lekse preteologien lærer oss, og det er viktig at den kommer først. For, som vi senere skal se, er åpenbaringsens tale om Gud

også indirekte, uttrykt gjennom bilder og symboler («mysteriene» lar seg ikke uttrykke på noen direkte måte: de er selve dybden i og den guddommelige mening med noe som i seg selv har en naturlig form). Slik gudsbevisene ser en større virkelighet og en dypere mening i det naturlige og ordinære, alt det som utgjør vår felles virkelighet, slik gjør åpenbaringsens talsmenn det samme med historiske realiteter. Resultatet blir et nytt sprog – men bare til en viss grad. Teologen og filosofen ser begge en guddommelig dimensjon ved naturlige former (de være seg i naturens eller historiens rike), for det overnaturlige har ingen egen form – og følgelig heller intet eget sprog.

Katekismen konkluderer på denne måten:

Både verden og mennesket vitner altså om at de i seg selv hverken har sin begynnelse eller sitt mål, men at de har del i den som i seg selv er Væren, uten begynnelse, uten ende. På denne måten, ad ulike «veier», er mennesket i stand til å nå frem til kjennskap til en virkelighet som er første årsak og ytterste mål for alt som er, «og som alle kaller Gud». (§ 34)

Bevisene for Guds eksistens er et viktig bindeledd mellom troen og våre dagligdagse erfaringer. De kan åpne og forberede mennesket til å motta Guds tale og være en hjelp til å innse at tro ikke strider mot menneskets fornuft. Preteologiens åpne tale om Gud forbereder oss for åpenbaringsens mer direkte tale (skjønt denne fortsatt er indirekte: den benytter seg bare av andre, historiske, symboler).

Ved å forsvare den menneskelige fornufts evne til å kjenne Gud gir Kirken uttrykk for sin tillit til at det er mulig å tale om Gud til alle mennesker og med alle mennesker. Denne overbevisning er utgangspunktet for den dialog den fører med andre religioner, med filosofi og vitenskap, og også med ikke-troende og ateister. (§ 39)

Her ser vi tydelig hvor viktig dette spørsmålet blir straks vi er villige til å vurdere det i sine videre aspekter. Naturlig åpenbaring handler om

den felles plattform vi alle befinner oss på og som nødvendigvis vil måtte utgjøre en fellesnevner for religiøs dialog.

Men katekismen nøyer seg ikke med å påpeke det *positive* ved preteologiens sprogbruk. Den påpeker også, som allerede nevnt, at her også foreligger en *negativ* dimensjon ved all analog tale: at den er indirekte, symbolsk og i egentlig forstand en pekepinn («veier», veivisere) – ikke et mål i seg selv.

Når vi taler om Gud, taler vi visse på menneskers vis, men allikevel når vår tale frem til Ham, selv om den ikke kan uttrykke Ham i Hans uendelige enkelhet. For vi skal huske at «ikke før merkes likheten mellom Skaperen og det skapte, før ulikheten mellom dem fremtrer med desto større tydelighet», og også at «om Gud kan vi ikke fatte hva Han er, bare det han ikke er, og hvordan andre vesener forholder seg til ham». (§ 43)

Her siteres Lateranum IV og Thomas Aquinas (Summa contra gentiles, 1,30) i samme paragraf. Begge kilder søker å påpeke at Gud ikke lar seg gripe av menneskelig sprog, siden dette skriver seg fra den skapte virkelighet, det være seg naturen (som i den naturlige åpenbaring) eller historien (som i den historiske åpenbaring). Selv gjennom åpenbaringsens mysterier ser vi «som i et speil, i en gåte». Dette blir desto mer påfallende når vi taler et naturlig-teologisk sprog. At verden er en lignelse om Gud – fordi den ligner Gud og taler om ham – medfører ikke at verden kan uttrykke Guds mysterium. *Deus semper major*: Gud er alltid større enn våre bilder og begreper, våre lignelser og symboler. Han unnviker, han forblir skjult, en *deus absconditus* (også som åpenbart: *deus revelatus ut deus absconditus*).

Det som er så verdifullt i katekismens innledningskapitel er selvsagt at det begynner med begynnelsen: det sted vi alle befinner oss, enten vi er troende på en naturlig eller overnaturlig måte, enten vi lever med eller uten åpenbaringen, før eller etter. For kirken henvender seg til mennesket slik det faktisk er og der det måtte finne seg. Og utgangspunktet – det «sted» hvor vi alle er fra naturens side – er nettopp en naturlig åpenbaring av Gud.

Kapitlets svakhet består heller i at behandlingen av dette temaet er for kort og ufullstendig. Katekismen legger for lite heller enn for meget vekt på den naturlige åpenbaring, noe kommentatorer også har påpekt (se: Walsh). Nettopp fordi vi her står overfor et anliggende som er felles for alle mennesker og som i våre dager får fornyet aktualitet (noe Vaticanum II stadig påpekte), krever troens forberedende stadier stor oppmerksomhet. Hva gudsbevisene angår, kunne derfor mange flere nevnes enn de tradisjonelle argumentene (det kosmologiske og det antropologiske). Moderne teologer, forfattere og tenkere har levert stadig nye gudsbevis ettersom de kristne befant seg i en situasjon hvor de utgjorde en minoritet, ikke ulik den vi finner i Skriften (et viktig bidrag i så henseende skriver seg fra John Henry Newmans hånd).

Katolsk tenkning er gjennomgående preget av en forening av motsetninger, en syntese av tilsynelatende uforenlige størrelser: Gud – verden, natur – nåde, Skrift – Tradisjon, tro – tanke, osv. Kat-holi-sisme er et holistisk sprog, og derfor er det naturlig religiøse utgangspunktet så viktig.

Pave Johannes Paul II kommer i sin bok «Over håpets terskel» (no.overs. Aventura, Oslo 1994) inn på menneskets draging mot Gud og spørsmålet om en naturlig åpenbaring.

Vittorio Messoris 4. spørsmål gjelder nettopp Guds eksistens:

«Ifølge de gamle formaninger fra Kirkens helgener og lærde vil den kristne «tro for å forstå», mens han også er kallet til å «forstå for å tro»... Kan mennesket nå frem til overbevisningen om at Gud virkelig eksisterer – og hvordan kan det i så fall nå frem til denne overbevisningen?»

Pavens svar består i å gjenta Kirkens lære, og derefter bidra med litt teologihistorie. Utgangspunktet er Skriftens egen tale om Guds naturlige åpenbaring.

All fornuftsmessig argumentasjon følger, når det kommer til stykket, den veien som er angitt i Vidsommens bok og i Romerbrevet: fra den synlige verden til det usynlige og Absolutte. (s.44)

Når han så følger opp denne tankegangen, kommer han inn på viktige humanistiske anliggender.

Det samme spørsmålet (dvs. «eksisterer Gud?») har vist seg å være meget nyttig...hele den vestlige sivilisasjon, som er blitt lovprist som den mest utviklede, har fulgt rytmen i dette spørsmålet. (s.44) Svaret på spørsmålet: «An Deus sit?», «Eksisterer Gud?», ikke bare vedrører intellektet – for det er et spørsmål som trenger inn i hele den menneskelige tilværelse. Det avhenger av mangfoldige situasjoner hvor mennesket leter etter betydningen av sin egen eksistens. Spørsmålet om Guds eksistens er nært forbundet med den menneskelige tilværelsens hensikt. Det er ikke bare et spørsmål om intellektet, men også et spørsmål om menneskets vilje og til og med et spørsmål om menneskehjertet...(s. 45-46)

Spørsmålet «An Deus sit?» – «Eksisterer Gud?» – angår derfor hele mennesket. Her er det dr. Wojtyla som kommer til orde. Han sier seg enig med Thomas Aquinas i at intellektet er det mest vidunderlige Gud har skapt, mens han samtidig påpeker at mennesket også har andre måter å lete seg frem til Gud på, og han gleder seg med Thomas over den rikdommen og mangfoldet vi finner hos mennesket. Thomas er fremdeles den filosofiske og teologiske universalismens lærer.

Og det er her Messori finner utgangspunktet for sitt neste spørsmål: hva med gudsbevisene? Er de stadig gyldige?

Paven vet at vår tids mennesker er i ferd med ikke bare å søke, men også gjenoppdage det hellige – *sacrum* – fordi den positivistiske mentaliteten som utviklet seg til å bli så dominerende både på 1800- og på 1900-tallet, i en viss forstand er på tilbakegang. Mistenksomhetsskolen har ikke den makt over sinnene som tidligere var tilfellet. Fornuften er i ferd med å settes fri på ny, fri til blant annet å finne tegn på Guds eksistens:

Vi vet at mennesket ikke bare oppfatter farver, lyder og former, men at det oppfatter gjenstandene *globalt*. For eksempel kjenner det ikke bare en samling egenskaper som er forbundet med gjen-

standen «mennesket», det kjenner også mennesket i seg selv (mennesket som person). Det kjenner altså til utenomsanselige, eller for å bruke et annet uttrykk, *transempiriske* sannheter. Og det er ikke engang mulig å hevde at det som er transempirisk, opphører å være empirisk.

På denne måten kan vi med all grunn snakke om *menneskelig erfaring*, om *moralsk erfaring* eller om *religiøs erfaring*. Og når det er mulig å snakke om slike erfaringer, er det vanskelig å benekte at vi innen området for menneskelige erfaringer også finner det gode og det onde, sannhet og skjønnhet, og Gud...

Hvis Gud er gjenstand for kunnskap, så er Han det (slik både Visdommens bok og Romerbrevet forteller oss) på grunnlag av den erfaringen mennesket skaffer seg, både om den synlige verden og sin egen, indre verden. (s.48-49)

Her er vi kommet langt videre i vår søken ikke bare etter å få kirkelig bekreftelse på berettigelsen av å anta en naturlig åpenbaring, men også det som angår dennes egenart. Og den er basert på *erfaringer* – ikke bare på logisk resonnement. Som paven antyder, er ikke gudsbevisene primært et spørsmål om logikk, men noe langt dypere, noe mer totalt, noe erfaringspreget, noe som involverer hele mennesket i dets respons. Gudsbevisene taler om *holisme*: en helhetsreaksjon på tilværelsen. Og her antyder paven en vei for gudsbevisenes fremtid, en retning de kan søke etter, en horisont som er videre enn den vi oftest forstår med ordet «gudsbevis». Uten en slik forankring i naturlig religiøs erfaring blir troen en umulighet, i beste fall en form for fideisme.

Er det ikke nettopp slik at våre religiøse erfaringer oftest er av en naturlig og almenreligiøs art? Det skjønn – det gode – det sanne – det ekstatiske – det mystiske: disse Guds «naturlige» navn, er de ikke nettopp den bakgrunn vi mottar og leser åpenbaringen mot. Er de ikke til syvende og sist konkret heller enn abstrakt tale? – Gudsbevis er, kort sagt, empiri.

Erfaring blir nøkkelordet i alt dette, for her finner vi veivisere i retning av Gud. Fornuftens rolle blir å organisere og tolke våre erfaringer, slik John Henry Newman lærte oss, og tolket i sin rette sammen-

heng vil disse tilsammen peke mot at Gud er (husk: gudsbevisene er en sammenfallende form for argumentering, ikke enkeltresonnementer).

Derfor er *religionsfilosofien* så viktig for vår tids tenkning... Vi er vitner til en symptomatisk tilbakevending til metafysikken (eksistensfilosofien) gjennom antropologien i dens helhet. Det er ikke mulig å tenke seg mennesket på adekvat vis uten den henvisningen til Gud som utgjør en grunnleggende bestanddel av mennesket. Det var dette Thomas av Aquino definerte som *actus essendi* på eksistensfilosofiens sprog. Religionsfilosofien uttrykker dette ved hjelp av den *antropologiske erfaringens* kategorier. (s.50)

Pavens bok er en viktig bok om troen, for Johannes Paul II – humanisten fra Polen – er nettopp den rette til å svare på spørsmål angående anliggender med et så universelt siktemål som Guds eksistens. Og han gjør det på en måte som både favner vidt og lodder dypt. Han er talsmann for en holistisk filosofi – «personalismen» – som både er bibelsk og kirkelig.

Naturlig teologi

Dersom vi skal forsøke å sammenfatte det vi hittil har hevdet, må det bli ved å definere begrepet «naturlig teologi» nærmere. Denne er et uttrykk for den naturlige åpenbaring som vi har sett at læreembedet såvel som kirkens teologer anerkjenner.

Først av alt forflyttet vi oss til Athens agora hvor vi hørte Paulus appellere til noe som var blitt en fast bestanddel i jødedommens tankeverden: den naturlige gudserkjennelsen. Det er i ordene fra Visdommens bok, Apostelgjerningene og Romerbrevet at Kirken har funnet et tilknytningspunkt for sin lære om en naturlig teologi (som vi senere skal se gis det langt flere kilder å øse av både i GT og NT).

Derneft så vi at det tradisjonelt gis to forberedende stadier til Guds åpenbaring.

Den første er *religionenes vei*.

Denne fører menneskene til Gud, på en foreløpig og indirekte måte. Verdensreligionene – på Paulus' tid som idag – har flere berøringspunkter med åpenbaringsinnhold. Noen total motsetning er det ikke tale om. Men religionenes verden er full av usannheter og utgjør ikke det beste utgangspunktet for en sunn preteologi.

Det gjør derimot *filosofenes vei*.

Filosofene representerer religionskritikk og ønsker å rense tradisjonelle religiøse forestillinger om Gud ved å innføre rasjonelle kriterier. Filosofenes Gud er ikke personlig, de kjenner hans navn under generelle begreper. Men de er likevel i stand til å si oss hva som *ikke* er farbare veier når vi søker Gud. Dette bidraget er de i stand til å levere i kraft av menneskets tenkeevne. Filosofene er de første utenfor Israel som avmytologiserer både verden og mennesket, og de står derfor tilbake med begrepet «natur», som utgjør selve grunnlaget for ethvert forsøk på å etablere en naturlig teologi. Deres fortjeneste består ikke minst i at de har gitt oss redskaper til å se en form for naturlig åpenbaring i det naturlige, i motsetning til religionenes verden som fortsetter å tale i et sakralt sprog og ser det religiøse i en mytologisering av verden. Uten filosofenes hjelp ville begrepet «naturlig åpenbaring» vanskelig latt seg definere. Dette er en av middelalderens fineste innsikter.

Den teologiske tradisjon som kirkemøtene og katekismene følger, har uttrykt denne åpenbaringsformen på to måter (skjønt vår tid har funnet stadig flere og nye slike). Disse kalles gjerne «argumenter» og blir oftest presentert som to forskjellige former for gudsbevis, «veier» til Gud (Thomas Aquinas).

For det første står vi overfor et argument basert på verdens beskaffenhet, et såkalt *kosmologisk* argument. Poenget her er at verden, i kraft av sin eksistens, ikke bare vitner om *at* Gud er, men også sier oss noe om *hva* Gud er – *hvem* han er. Her er det at *analog* (sammenlignende) tenkning kommer til orde: Gud og verden ligner hverandre. Det kosmologiske argument består i å finne frem til Guds «fotefar» i skaperverket. Og slik blir den kjente metafysiske triaden skjønnhet (*pulchrum*), godhet (*bonum*) og sannhet/enhet (*verum/unum*) en fast ingrediens i det teologiske vokabular (særlig fra middelalderen av, skjønt det er antikkens tenkere som har gitt transcendentale deres selvskrevne plass

i det religiøse vokabular). Gud er ikke så radikalt annerledes (*totaliter aliter*) at verden ikke kan si noe om ham. Men denne form for tale er generell og vag, skjønt den får stor betydning for teologien, all den tid det er den eneste form for tale om Gud som sier seg selv på det naturlige plan (jvf. KKK § 41).

For det annet står vi overfor en argumentasjonsform som vanligvis kalles «antropologisk» – her er det mikrokosmos som fokuseres, ikke makrokosmos. Men det viser seg snart at mennesket er en refleks av makrokosmos, det univers som er gjenstand for betraktning. For de samme lover som gjelder i makrokosmos gjelder også i mikrokosmos – i menneskets intellekt – ellers ville ikke de to stå i forhold til hverandre, og mennesket ville ikke være i stand til å gripe den ytre virkelighet på den måten vi faktisk gjør (som et rasjonelt hele: *unum/verum*). Men mennesket er mer enn intellekt, skjønt det er intellektet som organiserer og styrer våre erfaringer. Derfor vil veier til Gud som tar sitt utgangspunkt i menneskets beskaffenhet (det antropologiske argumentet), også måtte ta hensyn til vilje og følelser (slik paven påpeker), mest av alt den mysteriøse kvalitet vi kaller samvittigheten, og som på uforklarlig vis lærer oss om rett og galt (*bonum*). Akkurat som et moralsk barometer synes å være innebygget i hver og en av oss, slik opplever vi også rasjonaliteten i vårt indre. Den er gitt i utgangspunktet – akkurat som i tilfellet makrokosmos – og vi kan ikke forklare hvorfor den er slik den er. En tredje dimensjon ved mennesket er av emosjonell, erotisk og derfor ekstatiske art: skjønnheten – *pulchrum* – den dimensjon vår tid har glemt, og som er en av de viktigste veier til Gud. Det dreier seg ikke om dekor (estetikk i moderne forstand), men om grensesprengende kvaliteter: det skjønnes erotiske og ekstatiske karakter, det skjønnes sakrament. Tilsammen dreier transcendentale seg om opplevelser og erfaringer vi gjør oss heller enn om abstraksjoner – dette var de antikke filosofenes poeng når de brukte nettopp slike kategorier: rasjonalitet, samvittighet, eros (i metafysisk og religiøs forstand) er like meget eksistensiell som ontologisk tale.

Og dette fører oss like til poeng nummer to.

For begge argumenter handler om en *kvalitativ* heller enn en *kvantitativ* måte å oppleve verden på, det være seg makrokosmos eller mi-

krokosmos. Skjønnhet, Godhet og Sannhet (Enhet) er egenskaper ved mennesket selv – erkjennelsesorganer – like meget som ved tingene selv, kanskje mer. Derfor står vi tilbake med et inntrykk av at de to argumentene sammenfaller: det kosmologiske og det antropologiske (i form av en meta-antropologi). Men dette medfører ikke riktighet, for studiet av livsformene og av universet avdekker mange forbløffende sannheter om skaperverket som peker i retning av Skaperen (for eksempel lovmessigheten, målrettetheten, biologiens utviklingsmønster): mikrobiologi som astrofysikk er faktisk i stand til å si oss noe om virkeligheten i og utenfor oss selv, om enn på en formidlet måte: all menneskelig persepsjon er holistisk – total – slik paven påpeker i sitt svar på Messoris spørsmål. Når det kosmologiske argumentet ifølge mange moderne teologer har måttet vike plassen for en rent antropologisk innfallsvinkel (om enn i form av meta-antropologi, som hos von Balthasar), kan dette henge sammen med at så få teologer har en realvitenskapelig bakgrunn (unntaket er Teilhard de Chardin, og han har vært tungt kost å svelge for teologer med en humanistisk bakgrunn).

Konklusjonen på begge argumentasjonsformene blir at verden og Gud ligner hverandre – men mennesket og Gud ligner hverandre enda mer.

Likevel: ulikheten er størst der likheten er mest iøynefallende (Lateranum IV: KKK § 43). Og dette er et vesentlig element i all naturlig teologi: den er indirekte, den er symbolsk, den er mysteriøs, opak – den vitner om den skjulte Gud.

Når kristne filosofer og teologer benytter den platonske treenighets navn – det Skjønne (*pulchrum*), det Gode (*bonum*), det Ene/Sanne (*verum*) – er det ikke i den betydning at disse begrepene innfører et toetasjes metafysisk univers, slik de gjorde det for hedningene. Ordene uttrykker i et kristent perspektiv egenskaper ved Gud Skaper som reflekteres i disse kvalitetene slik de foreligger i tingene selv. De bidrar snarere til å gjøre verden til en Guds epifani heller enn å distansere oss fra tingene. De er ment å skulle uttrykke at det eksisterer et analogt forhold mellom Gud og verden, Skaper og skapning. Den lignendehet vi her står overfor skal fungere som veivisere. De skal dra oss mot en Skaper, ikke mot naturens indre mekanismer eller lagdeling. Våre tre

transcendentaler (det gis seks i alt) forsøker å lese verden som en lignelse om Gud.

Positiv teologi uttrykker, ved hjelp av disse kvalitetene, egenskaper ved Gud, hans usynlige vesen: de lyser i mørket som veivisere i et dunkelt landskap.

Negativ teologi forhindrer at de samme kvalitetene blir forstått bokstavelig eller fundamentalistisk: de er ikke guddommelige i seg selv og blir dunkle i lys av Guds egen herlighet, den de peker mot og vitner om. Forskjellen er til syvende og sist større enn likheten.

Naturlig teologi blir i første omgang et forsøk på å avdekke en mysteriøs kommunikasjon mellom makrokosmos (verden) og mikrokosmos (mennesket), som i annen omgang kan bli en naturlig dialog med Gud.

Som et forberedende stadium til å motta en åpenbaring fra Guds side, er det nødvendig å finne frem til et «åpent» menneskebilde – dette er til syvende og sist den eneste «vei» til Gud. Og åpenheten består nettopp i å la verden tale for seg selv *på en spesifikt menneskelig måte*. Dette innebærer at verden ikke kan oppleves rent *kvantitativt*, men først av alt må oppleves *kvalitativt*. Kun da kan den tale til oss om Gud, og Guds naturlige navn melder seg. Intet av dette umuliggjør et kosmologisk argument for Guds eksistens.

Hele tiden handler det om å la noe spesifikt menneskelig få komme til orde, fordi mennesket reflekterer helheten det befinner seg i, slik paven fremhever. Derfor hevder Skriften at mennesket er formet «i Guds bilde»: vi opplever verden i en kvalitativ forstand, fordi det er meningen med det hele vi søker. Bak tingenes tilsynelatende tilfeldige og kvantitative natur er det åpne mennesket i stand til å se – eller høre – Gud, forutsatt at vi åpner oss for tilværelsens gåter. Og den første gåten blir selvsagt oss selv: vår søken, våre lengsler, våre håp, våre gleder, vår kjærlighet, vår streben etter stadig mer, vår utålmodighet, vår higen etter det grenseløse, vårt behov for noe absolutt i alt det relative.

«Det åpne mennesket» er i første omgang åpent for seg selv: sitt eget livs mysterium. Og derfor er det at så mange moderne tenkere nettopp har tatt sitt utgangspunkt her. Mennesket er det vesen som

stadig *transcenderer* sitt ståsted i tid og rom. Her ligger selve åpenhetens gåte. Mennesket finner først seg selv i dragningen mot en annen. Og før denne får personlige fortegn, kan ikke mysteriet mennesket bli virkelig menneskelig.

Det gis med andre ord utallige måter å bygge en naturlig teologi på. Utgangspunktet vil alltid være det samme: vår evne til å se og høre. Intellektet – skaperverkets største mirakel – fungerer ved å organisere og tolke våre opplevelser. Derfor er det disse (erfaringene) som kommer først, tolkningen kommer senere. Men det er tolkningen som opplyser – illuminerer – oss: for å se og å *innse* er to forskjellige aktiviteter. Forstand, innsikt, erkjennelse: dette er ord som skal tilkjennegi fruktene av intellektets strev. Og det er i dette farvannet at en naturlig teolog vil søke etter materiale for å bygge en preteologi.

Efter middelalderen er det dessverre blitt vanlig å operere med et naturbegrep som i stigende grad er under sekularisering, som før nevnt. Men på Paulus' tid og i århundrene etter ham var en dragning mot sannheten og mot Gud innebygget i menneskebildet, det vil si: naturen var innrettet mot Gud, mennesket var skapt i Guds bilde, verden vitnet om Gud, de to lot seg ikke adskille. Det er selvsagt denne visjonen Kirken har søkt å bevare, og som vi har funnet forskjellige uttrykk for i offisielle dokumenter og i katekesen.

Problematikken natur-nåde er antikken fremmed i den tilspissede form den har fått i senere tid. De gamle ville heller si det slik at alle mennesker drages mot sannheten ved bare å være mennesker, at en grad av «nåde» er innebygget i selve begrepet «natur» (for å tale en senere tids språk).

Er Guds nåde nødvendig for å erkjenne en naturlig åpenbaring?

Her blir svaret «ja» etter en antikk tenkemåte – og «nei» ifølge en moderne.

Men antikkens mennesker ville ikke akseptere skillet på den måten spørsmålet gjør det, deres verdensbilde som menneskebilde var for religiøst til det. Moderne tenkere har aldri vært enige på dette punktet, alt avhenger av hvor snevert natur-begrepet blir definert (og vestkirken har hatt en tendens til å definere tingene på en sørgelig restriktiv måte; østkirken har bevart mysteriet på en langt mer oldkirkelig måte). Vi

kan kanskje si det slik: dersom nåde er nødvendig for at naturlig teologi skal bli virkelighet, ja, da er nåde innebygget i menneskenaturen på en eller annen måte, men uten å utviske grensene for forskjellen mellom naturlig og historisk åpenbaring. At Guds nåde er nødvendig for å tro den historiske åpenbaringen, er det derimot enighet om. Men en slik akt eller indre disposisjon forutsetter naturlig teologi, fordi vissheten om Guds eksistens må forutgå den handling det er å akseptere åpenbaringen (ellers havner vi i den grøften som både Kasper, Ratzinger og Johannes Paul II beskrev ovenfor).

Et viktig spørsmål er stadig hvorvidt en naturlig åpenbaring er del av den historiske åpenbaringen: om en slik disposisjon (åpenhet for naturlig åpenbaring) finner sin bekreftelse – og berettigelse – innenfor det vi kjenner som åpenbaringen med stor Å.

Også her blir svaret et ubetinget «ja», slik vi skal se i kapitlene som følger. Bibelens bøker vitner om atskillig naturlig teologi, uttrykt på mange forskjellige måter.

Her møter vi ofte en innvending, skjønt den er av svært moderne dato (det vil si: etter at et sekularisert, kvantitativt, verdensbilde kom til å erstatte det kvalitative, metafysiske og kontemplative). Innvendingen består i at naturlig teologi, eller åpenbaring, er en direkte følge av åpenbaringen – og har ingen eksistens utenfor denne. Kun for dem som allerede tror på historiens Gud, har det noen hensikt å tale om naturlig åpenbaring. Kun gjennom historiens tale om Gud kan vi avlede naturens tale om ham.

Dette synspunktet er ikke hva kirkens teologer og erklæringer forstår med «veier» til Gud.

At en «anonym» åpenbaring kun er mulig i lys av historisk åpenbaring, motsier det vitnesbyrd som religionene og filosofene gir (for ikke å nevne et vitenskapelig verdensbilde). Dette er en viktig innsikt, for den gir dem som tror på historisk åpenbaring, et felles ståsted med alle dem som ikke gjør det, enten de tilhører verdensreligionene, filosofskolene, eller utpreget moderne retninger som agnostisisme og ateisme.

Det mysteriøse ved hele denne dynamikken er at naturlig og historisk åpenbaring sameksisterer hos den troende – de to bor under

samme tak. For det historiske opphever ikke det som tilhører naturens orden, skjønt det kaster nytt lys over denne.

Hva er så mysteriøst ved dette? – At en vekselvirkning oppstår som har mange former og grader. Historiske teologer fortsetter nemlig å skrive naturlig teologi. Det er faktisk der systematiserende teologer begynner sin teologi, for det er der grunnlaget legges for enhver tilegnelse og tolkning av den historiske åpenbaring. Også Paulus og Johannes uttrykte sin tro på Jesus som Kristus i kategorier fra den jødiske visdomslæren og stundom også fra de greske filosofene.

Dessuten: troen på en historisk åpenbaring trenger naturlig teologi, særlig i de øyeblikk da tvilen rammer en slik tro, eller i alle faser i livet da den historiske åpenbarings sprog synes å miste sin mening. Dette er kanskje nok en grunn til at så mange teologer er religionsfilosofer? For troslivet består i forholdet til et sprog (den historiske åpenbaring) som flammer, som blusser, gløder og til tider later til å slukne. Da er det desto viktigere at verden åpenbarer Gud på en måte som ikke gjør at han aldri blir hverken en umulighet eller en overflødighet.

Troen på at Gud er – «veiene»: gudsbevisene – overflødiggjøres ikke automatisk av troen på *hvem* Gud er (åpenbarings Gud). Filosofen og teologen, den naturlige teologen og den historiske, sameksisterer i enhver seriøs teolog, noe for eksempel Thomas Aquinas vitner om, og i vår tid Teilhard de Chardin, Karl Rahner og Hans Urs von Balthasar. Mange troende filosofer arbeider fortsatt med naturlig teologi, ikke fordi de ikke tror, men fordi de fortsatt søker en holistisk tolkning av tilværelsen, åpenbaringen inkludert (som i tilfellet Joseph Pieper).

Poenget med all naturlig teologi er til syvende og sist at det overnaturlige – åpenbaringen i historisk forstand: i Israels historie og i Jesus fra Nasaret – ikke har noen egen form. Gud taler gjennom naturlige former, det være seg Israel eller Jesus. Slik blir enhver forståelse av åpenbaringen en besinnelse på også denne visjonens *indirekte* karakter. For den historiske teologen fortsetter å tale i symboler og bilder, siden begrepet «Gud» alltid vil ligge utenfor vår rekkevidde i intellektuell for-

stand – *Deus semper major*. All god positiv teologi munner ut i negativ teologi – katafase fullendes i apofase.

Ordet *sofiologi* kan hjelpe oss til å uttrykke hva vi forstår med begrepene «naturlig åpenbaring» og «historisk åpenbaring», særlig det mysteriøse forholdet mellom de to.

Filo-sofia, kjærlighet til visdom, er sannhetssøkernes vei, grekernes vei.

Sofio-logia, læren om visdommen, er jødernes vei; den er lik grekerne, men samtidig forskjellig.

Likheten består i at visdommen kommer fra Gud: den er selve den dragning mot Gud som han selv har nedlagt i mennesket (naturlig gitt nåde, naturlig innrettethet mot Gud – mennesket som *capax Dei*). Her er det ikke tale om pur natur som søker i blinde uten å finne. Guds gjerninger bærer bud om hans eksistens og hans evige attributter: skjønnhet – godhet – sannhet.

Forskjellen består i at jødene lever med en dobbelt åpenbaring på samme tid: en naturlig (kosmisk) og en overnaturlig (historisk). De ser ut over naturens mange kvalitative attributter. Igjen er det Guds gjerninger som åpenbarer ham, men denne gang i historien, Israels historie. Israel vet at den kosmiske pakt består side om side med den historiske, og det er dette som gjør deres form for *sofia* til en rikere syntese og et videre begrep enn grekernes bruk av ordet. Israel kjenner Guds navn i personlig forstand, deres Gud har talt gjennom historien i tillegg til skaperverket.

Naturlig nok blir deres *sofia* personifisert og avmytologisert på samme tid.

Visdommen er ikke Gud selv – Gud er ikke ganske enkelt identisk med intellektualitet – men er skapt av ham. Dessuten er det en forskjell mellom grekernes *logos*, som er virilt (hankjønn) og jødernes *sofia*, som er feminin, intuitiv og samtidig rasjonell. Grekerne tenker med hjernen – jødene med hjertet.

At det her dreier seg om talemåter forhindrer ikke at vi bruker dem som veivisere i vår søken etter en holistisk tankemodell. Aksentforykningen lar seg ikke helt bortforklare. For jødernes *sofia* vet at

Gud er personlig, og kan påkalle hans navn. For Platon var Gud *bonum* (*to kalon*), men en slik tro avstedkom ingen kult.

Teologen, som ikke bare aksepterer en naturlige men også en historisk åpenbaring, kan best betegnes ved ordet *sofiolog*, i beste bibelske tradisjon (dette er selvsagt å gi ordet en litt annerledes mening enn den vi kjenner fra nyere tid).

Preteologiens «åpne» menneskebilde blir en nødvendig forutsetning for å kunne motta åpenbaringen, for at en sofiologi kan bli født. For «Gud» er også et «åpent» ord: han skaper verden, han skaper visdommen, han sender den til menneskene, hvert menneske som kommer til verden. Gud og mennesket ligner hverandre i dette at de begge er «åpne», de transcenderer mot et annet, en annen. Og slik står døren åpen for et møte mellom personer som en naturlig åpenbaring knapt ante muligheten av. At de to søker hverandre er ikke nok: i seg selv er dette meningsløst dersom de ikke finner hverandre. Det søkende menneske, det åpne menneske, det transcenderende menneske, mennesket som følger dragingen mot Gud: alle er de uttrykk for den dype visdom som lærer at mennesket er skapt i Guds bilde. Mennesket er derfor et sofiologisk vesen. Slik er i alle fall Guds vilje med mennesket. Visdom, innsikt, erkjennelse: ordene uttrykker meningen med enhver form for åpenbaring. Men sofiologien uttrykker meningen med et liv som leves med en dobbelt mening: en naturlig og en åpenbart.

Menneskets analoge erfaringer (av kvalitativ art) møter en sannhet som vår søken og vår lengsel ikke selv kan finne frem til, selv med fornuftens iherdige hjelp.

Sofiologen tolker altså tilværelsen som *helhet* i lys av historisk åpenbaring, og åpenbaringen i lys av tilværelsens mysterium (noen annen mulighet foreligger ikke). Sofiologi er derfor uttrykk for holistisk tenkning og holisme er sofiologiens vesen. Og her ligger sprengkraften i dette programmet: det opphever ikke den naturlige åpenbaringen, men setter denne i sitt rette lys (troen på en skaper og forløser). Derfor har sitatene fra kirkens magisterium og katekesen hele tiden understreket at historisk åpenbaring kaster nytt lys over den naturlige åpenbaringen (og gjør denne tilgjengelig for de mange). Overflødig blir den aldri, for den er den vei til Gud de fleste mennesker har levd med og faktisk fortsetter å leve med.

Ordet «åpenbaring» kjenner derfor lag på lag med mening. En første kontekst, som er naturlig og anonym, opptas i en ny kontekst, som er historisk. I tredje omgang får begge kristne fortegn – og den jødekristne tradisjon ser dagen lys. Sofiologen er blitt kristen.

Sofiologi er i denne betydningen av ordet kunsten å leve med naturlig teologi og vår jødiske arv innenfor en kontekst som til syvende og sist er Jesus Kristus selv: det punkt der menneskets søken og Guds søken møtes på en unik og likevel universell måte. Her er det typisk menneskelige og det utypiske oppgått i en høyere forening, en enhet som vi stadig finner det vanskelig å sette navn på. Ordene strekker ikke til, for Gud er fortsatt «større» – *Deus semper major*.

Selv etter åpenbaringen vil Gud forbli et mysterium – en ukjent Gud (en *deus revelatus ut deus absconditus*). For livet med Gud etter den historiske åpenbaring består i fortsatt å søke den man har funnet, slik mystikerne har lært oss.

At sofiologi er *kunst*, har vi hele tiden visst. Skriften viser oss dette. For var ikke Jesus Guds kunstverk – i enda høyere grad enn skaperverket – ville ikke Det nye testamentes teologer kalle ham Guds Visdom.

En antropologi – og kristologi – som denne har fått mange talsmenn innen moderne katolsk tenkning. Men ser vi nøyer etter, var de bibelske teologene først ute med denne syntesen.

Historisk åpenbaring

Ved sin naturlige fornuft er mennesket i stand til med visshet å erkjenne Gud ut fra skaperverket. Men det finnes en annen erkjennelsesorden som mennesket overhodet ikke kan nå frem til ved egne krefter, nemlig den guddommelige åpenbaring. Gud åpenbarer seg for mennesket og utleverer seg selv etter sin frie beslutning. Slik åpenbarer Han sitt mysterium og sin skjulte vilje som Han alt fra tidenes morgen i Kristus hadde hatt med menneskene. Fullt ut åpenbarer han sin viljes råd ved å sende sin elskede Sønn, vår Herre Jesus Kristus, og Den Hellige Ånd. (KKK §50)

Historisk åpenbaring kan defineres på flere vis.

Først av alt forutsetter denne at det gis en Gud som åpenbarer seg selv, slik katekismen fastslår i sitatet fra Vaticanum I: troen på Guds eksistens og troen på åpenbaringen sammenfaller, skjønt de i utgangspunktet er forskjellige. Tro på åpenbaringen er ikke en tro på at Gud er til (hvilket er forutsatt), men at han har tilkjennegitt seg.

— Dernest er denne åpenbaringen ikke av naturlig, men av historisk karakter: det er ikke naturens orden (makrokosmos eller mikrokosmos) som formidler denne form for gudskunnskap, men det vi kan kalle «historiens orden». Altså ligger den utenfor rekkevidden av det vår fornuft kan erkjenne på egen hånd.

— Med *historisk åpenbaring* forstår vi derfor bestemte historiske begivenheter som utgjør en faktisk meddelelse (ordet «åpenbare» betyr «å avdekke», eller «avsløre») fra den Gud naturens orden vitner om. Historie og natur er svært forskjellige kanaler, og historisk åpenbaring medfører en kritikk og en renselse av religionenes vei, lik filosofenes protest gjorde det.

— De historiske begivenheter det er tale om finner vi i Israels historie, i Jesu person og i Jesu liv.

Guds åpenbaring fullbyrdes «ved gjerninger og ord i gjensidig vekselvirkning». (KKK § 53; DV kap.2)

Straks vi begir oss på leting etter begivenhetene det her er tale om, begynner en del interessante forhold å melde seg.

Det kommer alltid som en overraskelse å få vite at vi ikke har adgang til de omtalte begivenhetene i seg selv, som ren historie betraktet. Vi kjenner ikke disse begivenhetene i en verdslig, historisk forstand. Det vi har adgang til – gjennom Skriften – er tolkninger av disse begivenhetene (merk flertallsformen: tolkninger, noe vi skal komme tilbake til senere).

Skriften viser oss primært tolkninger av visse historiske begivenheter, det vil si: *teologiske* tolkninger. De kalles med rette teologiske fordi begivenhetene tolkes som en form for meddelelse fra Guds side. De sier oss noe om Gud som vi umulig kunne nådd frem til ved egen

hjelp. «Åpenbaringen» er derfor ikke en bok – Bibelen, Skriften – men begivenheter som ligger bak og som de bibelske teologene tolker, begivenheter som eier en dybde som vanlige historiske begivenheter ikke eier, og som gir Israels historie og Jesu liv en unik status i menneskenes religiøse historie.

Skriften viser oss Israels liv og Jesu liv *fortolket*. Og tolkningen består i at begge utlegges som en åpenbaring av Gud, en og samme Gud. Det er en religiøs – teologisk – lese måte av historien vi her står overfor, en som gir denne historien andre fortegn enn vanlig historie, skjønt, som historie betraktet er den i og for seg ikke annerledes enn annen historie. Selve ordet «åpenbaring» fungerer som fellesnevner i alt dette og vi behøver ikke ta det altfor bokstavelig: det dreier seg om kommunikasjon, meddelelse, i tegn og tale – i naturlig form, *nota bene* (dvs. gjennom historiens kanaler).

Av dette følger et viktig spørsmål.

Kan vi behandle den historien som åpenbarer Gud fra en rent verdslig synsvinkel?

Er det mulig å skrive bibelhistorie slik vi skriver annen historie fra fororienten?

Svaret kommer vanligvis som en kald dusj for troende mennesker: vi kjenner Israels historie og Jesu liv nesten utelukkende fra de bibelske bøkene; bibelhistorien er lite omtalt i andre, ikke-bibelske kilder.

Dette skyldes i hovedsaken at vi har med et lite folk (Israel) å gjøre og at Jesu liv forløp i en avkrok av Romerriket. Problemet kan endelig føres tilbake til det faktum at vi har svært lite kildemateriale til rådighet for det kapittel av historien som taler om Gud (Israel og Jesus). Vi støtter oss nesten utelukkende til Bibelens bøker.

Derfor er det korrekt å si at vi ikke har adgang til begivenhetene selv.

Israels historie og Jesu historie lar seg ikke rekonstruere på eksakt vis, av mangel på kilder. Ikke slik å forstå at Israel eller Jesus ikke er historiske størrelser: det er de begivenhetene Skriften regner som meddelelser fra Guds side vi ikke kjenner fra annet hold enn Skriftens eget. Dessuten: det vi finner i Skriften er *meningen* med disse begiven-

hetene – og den er en «åpenbaring» av Gud, de meddeler noe om ham som hverken natur eller vanlig historie formår å gjøre.

«Historien-pluss-dens-mening»: dette er Skriftens kjennetegn. Og denne historiens mening er av religiøs karakter. Fordi Gud er begivenhetenes opphav, fordi han er dybden og meningen bak disse, er de Guds «handlinger».

Gud handler gjennom ord og gjerning: på det ytre plan – historiens – handler han gjennom sin vilje og sitt forsyn; på det indre plan – fortolkernes plan – handler han gjennom inspirasjon: ved å fortolke teologisk (slik Skriften viser oss).

Kort sagt:

— historisk åpenbaring forutsetter at det gis noen som ser Guds finger og hører Guds røst i det som skjer;

— historisk åpenbaring forutsetter at de som ser og hører, uttrykker det de har opplevd nettopp som en kommunikasjon fra Guds side;

— historisk åpenbaring forutsetter derfor at noen overleverer det som er sett og det som er hørt.

Slik når åpenbaringen oss gjennom menneskelige ord. Gjerningene taler høyest og klarest, men ord er nødvendige for å tolke gjerningene: Guds åpenbaring fullbyrdes ved gjerninger og ord i gjensidig vekselvirkning (DV kap. 2, KKK § 53).

Dersom vi ser nærmere på denne problematikken – at historie er «begivenhet-pluss-mening» – er den hverken oppsiktsvekkende eller forbeholdt åpenbaringsens historie, for dette gjelder historieskrivning generelt. Vi møter alltid fortiden fortolket.

«Frelseshistorie» (*historia salutis*) er det ord som brukes for å betegne sammenhengen av de begivenheter det her er tale om – det at Guds åpenbaring har en historie. Samtidig antyder ordet begivenhetenes mening, dybden i det som skjer, tolkningen av dem – derfor ordet «frelse»: de taler om Gud, de er ord fra Gud.

Som du ser, er frelseshistorien meget enkel. Det er den historien som utvikler seg innen menneskehetens jordiske historie – den begynner med den første Adam, fortsetter gjennom den siste Adams,

Jesu Kristi, åpenbaring...og ender med verdenshistoriens endelige avslutning i Gud, når Han blir «alt i alle». (Johannes Paul II: «Over håpets terskel», s. 68)

Men visse kriterier må vi likevel kunne fordre av frelseshistorien dersom vi skal kunne tro at den virkelig kan fungere som åpenbaring av den Gud verden vitner om og ligner på.

Frelseshistorien må ikke være forskjellig fra historie forøvrig: det er dens mening som er forskjellig, dybden i begivenhetene. Frelseshistorien er derfor lik og ulik all annen historie. Det felles består nettopp i det historiske (at historien har funnet sted: i fororienten i gammel og i romersk tid). Forskjellen består i meningen med denne historien (at den taler om Gud på en måte som Egypts historie, Mesopotamias historie eller Romerrikets historie ikke gjør, fordi deres historie ikke rommer en slik dybde).

Kriteriene vi avkrever frelseshistorien, må altså være de vanlige dersom vi skal kunne akseptere denne:

— vi må kjenne rammen, tid og sted (Israels historie og Jesu liv utspiller seg innenfor en kontekst som er verdenshistorisk: de er i enhver forstand del av vår felles virkelighet);

— begivenhetene må samsvare med det vi vet om denne rammen i sin alminnelighet (Israels historie og Jesu liv må ikke vise seg å være fiktive i sammenligning med verdenshistorien) i den grad vi kjenner denne historien fra verdenshistoriens kilder;

— begivenhetene som utgjør ryggraden i frelseshistorien, må være av en offentlig karakter, anvendbare i en alminnelig sammenheng (det ligger i ordet «frelseshistorie» at den er del av verdenshistorien – ulikheten ligger ikke i dens historisitet, men i dens dybde og mening).

Dersom disse kravene ikke oppfylles, blir begivenhetene for private eller esoteriske å regne, og mister sin status som «frelseshistoriske» begivenheter, de som skal formidle meningen med denne historien, på en måte som er alment tilgjengelig (men denne forskjellen – mellom verdenshistorien og frelseshistorien: at den ene er gjenkallelig, verdslig sett, og den andre ikke – bør ikke overdrives, for verdenshistoriens begivenheter er også ugjenkallelige; selv disse når oss i fortolket form,

sett og hørt – forskjellen mellom verdenshistorie og frelseshistorie ligger ikke her; historie vil alltid være «historien-pluss-dens-mening»: forskjellen går ut på at Bibelens teologer ser en *religiøs* mening i historien, på en måte som verdslige historikere aldri ville gjøre).

Av slike grunner er det ikke historie i sin alminnelighet som blir talerør for Gud, men en partikulær og konkret historie (i to etapper): Israels liv og Jesu liv.

Kriteriene som her en anført, er helt nødvendige dersom vi skal kunne tro at de begivenheter det er tale om faktisk er skjedd. Derfor må frelseshistorien være «sann»: et historisk faktum (og ikke ren psykologisk, esoterisk eller mytisk kunnskap). Er ikke historien troverdig i seg selv, ifølge de kriterier vi nevnte, faller selvsagt meningen med dem bort. Her kan vi trygt skille mellom forskjellige grader av sannhet: det sikre, det troverdige, det sannsynlige, det påviselige, det beviselige. Israels historie og Jesu liv skiller seg ikke ut fra verdenshistorien i så henseende. Poenget er at de komponentene som tilsammen utgjør det vi kaller frelseshistorien, ikke må være usanne, altså fiktive. Bibelen er derfor ikke primært å forstå som litteratur, skjønt tolkningen av frelseshistorien har litterær form (her møter vi et mangfold av litterære former som formidler meningen med historien: enkel fortellerkunst, krøniker, poesi, saga, legender, myter, osv.).

Et problem er det faktum vi allerede har referert til: at mange (dvs. de aller fleste) av begivenhetene det dreier seg om kun er kjent fra Skriften selv. En indre bevisføring, i verste fall en sirkelargumentering, er en stadig trusel mot forsøk på å etablere frelseshistoriens historisitet.

Men det gis veier ut av uføret.

For det første rommer Skriften ofte flere beretninger om samme begivenhet (f.eks. overgangen over Det røde hav, Jesu fødsel og oppstandelse). For det annet lar disse seg passe inn i en verdenshistorisk ramme som på ingen måte antyder at Israels historie eller Jesu liv er fiktive slik vi kjenner dem fra Skriften. Flere kriterier kunne anføres.

Guds åpenbaring i historien forutsetter en del forhold som bør omtales her, og de er av teologisk art:

— først av alt forutsettes de menneskelige kvaliteter vi diskuterte i forbindelse med den naturlige åpenbaring: åpenhet for det guddommelige; historisk åpenbaring utelukker derfor menneskesyn som er deterministiske (fatalistiske), autonomistiske (seg-selv-nok), reduksjonistiske (materialisme);

— dernest forutsettes det at også Gud er «åpen» i sitt vesen: han må handle fritt og ikke av nødvendighet (hvilket leder til panteisme, fordi skapelsen straks blir en form for emanasjon); han må også ha muligheten til å åpenbare seg (hvilket utelukker et såkalt *deistisk* verdensbilde: at Gud og verden er to lukkede systemer som ikke kan kommunisere med hverandre);

— dessuten ligger det i sakens natur at det som taler til oss gjennom historiske begivenheter, er en faktor av personlig karakter, ikke upersonlig;

— dette medfører igjen at Gud er forskjellig fra det skapte, en Gud som transcenderer det hele, men på en langt mer total måte enn den form for transcendens vi omtalte i forbindelse med menneskebildet og den naturlige åpenbaringen.

La oss se hva dette innebærer i praksis.

Åpenbaringen finner sted etter en form for «guddommelig pedagogikk»: Gud lar mennesket gradvis lære Ham å kjenne, Han forbereder mennesker etappevis på å ta imot den overnaturlige åpenbaringen av Ham selv. Åpenbaringen når sitt høydepunkt i det menneske-ke-ordne Ord, Jesu Kristi person.

St. Ireneus av Lyon omtaler flere steder denne guddommelige pedagogikk som en gjensidig tilvenningsprosess mellom Gud og mennesker: «Guds Ord bodde i mennesket og ble Menneskesønn for å venne mennesket til å fatte Gud, og for å venne Gud til å bo i mennesket, etter Faderens gode vilje». (KKK § 53)

Den pedagogikk kirkefaderen taler om, kalles ofte Guds «økonomi», hans «husholdningsråd» (som ordet egentlig betyr). Bibelen uttrykker det samme ved en «paks»-tenkning: ordet «pakt» beskriver måten Gud ordner verden og oppdrar menneskene etter. Det dreier seg om suksessive etapper

– som likevel sameksisterer etter hver ny pakt – hvor disse utgjør en progresjon i grad av åpenbaring. Et stadium avløses av et nytt og får derfor en foreløpig karakter sett i lys av det som kommer etterpå (her ligger selvsagt hele dynamikken i det nytestamentlige trosvitnesbyrd).

Paktene er uttrykk for Guds «økonomi», de er hans «råd til frelse»:

— paktens med de første menneskene, våre stamfedre;

— paktens med *Noa* er en pakt med folkeslagene, hedningefolkene i jødisk talemåte, og den står ved lag så lenge hedningenes tid varer (inntil Evangeliet blir forkynt for alle folkeslag);

— paktens med *Abraham* er Guds forsøk på å forene en splittet menneskehet, ved å skape seg et nytt folk, ut fra nye forutsetninger.

— Paktens med *Moses* er en intim tilknytning til Israels folk, men har en foreløpig karakter, all den tid Israel stadig ser frem mot en ny og bedre pakt.

— Denne kommer med *Jesus fra Nasaret* som er den endelige og evige pakt. Han er åpenbaringsens fylde, både åpenbarer og det åpenbarte (DV kap.2: «formidleren og fylden av hele åpenbaringen»). Han kalles derfor Guds «Ord».

— Noen ny åpenbaring er ikke i vente (DV kap.4). Det som er i vente, er en implementering, en endelig aktualisering av det som Jesus har vist oss om Gud.

Paktstenkningen uttrykker en tiltagende *avgrensning* av både adressat og åpenbaringsinnhold: fra det kosmiske og naturlig åpenbarte og like til Jesus Kristus. Stadiene mellom naturlig åpenbaring og kristen tro går via Abraham og Moses. Men det hører også til paktstenkningens vesen at de forskjellige «råd til frelse» sameksisterer: på samme tid finner vi dem alle virksomme. Slik er situasjonen i dagens verden – og i dagens Norge.

Ser vi oss tilbake til den naturlige åpenbaringsens stadium (som Skriften identifiserer som paktens med Noah), er det kristne ståsted blitt *Gud i Jesus Kristus*. En Gud uten Kristus er en ufullkommen åpenbart Gud.

En Jesus uten Gud er en Jesus uten åpenbaringsinnhold (en verdsliggjørelse).

Frelsheshistorien tar ikke bare opp spørsmålet om menneskenes historie, den går også løs på problemet med meningen med menneskets eksistens. Derfor er den både historie og metafysikk på én gang. Vi kunne snarere si at den er den mest helhetlige formen for teologi, teologien om alle møtene mellom Gud og verden. («Over håpets terskel», s. 68-69)

Det ligger i selve ordet «frelsheshistorie» – som Vaticanum II benyttet seg av i «*Dei Verbum*» – at faren for en rent horisontal tolkning av åpenbaringen fortrenger en mer vertikal lesemåte: den sapientielle, den liturgiske, en mystisk-kontemplativ lesemåte, Tradisjonens lesemåte. Mellom Skylla og Kharybdis ligger alltid en tredje vei, en farbar sådan, en vei som søker å forene de to. For en kritisk lesemåte ev åpenbaringen er åpen for flere dimensjoner, vertikale som horisontale. Her er enhver «enten-eller» problematikk uaktuell, fordi en holistisk innfalls-vinkel består i å skape syntese: mellom det naturlige og det åpenbarte, mellom det metafysiske og det historiske, mellom det menneskelige sprog og dets muligheter for å uttrykke en guddommelig mening. Tanke-modeller som ovenfra-nedenfra, horisontalt-vertikalt er begge misvisende, fordi de tvinger oss til å velge mellom måter å tolke virkeligheten på som alle er berettiget. Det motsatte av holisme er alle former for dualisme, og mye moderne teologi er blitt offer for slike.

Her er det at et katolsk «og» blir av stor betydning, i motsetning til et verdslig «enten-eller», eller alternative religiøse tolkninger. Den kristne teolog – holisten og sofiologen – forkaster nemlig ikke den naturlige åpenbarings innsikter (eller dens kvalitative sprogbruk) på grunn av historisk åpenbaring: det er førstnevntes sprog som skal tolke og systematisere sistnevntes guddommelige mening, uten å legge den i noen form for tvangstrøye. Visdommen ser åpenbaringen som uttrykk for absolutt sannhet, godhet og skjønnhet, men disse begrepene naturlige innhold blir derved transportert noen avgjørende trinn opp, takket være Guds åpenbaring: de har fått historiske og personlige trekk.

Når Det nye testamente kaller Jesus Kristus for Guds Visdom, er det nettopp en slik syntese som er i ferd med å bli til: syntesen mellom tro og tanke, mellom Guds åpenhet og menneskets åpenhet, mellom

det naturlige og det overnaturlige, det kollektive og det individuelle – mellom filosofen og teologen. Resultatet blir holistisk tenkning, universalisme: kat-holisisme. For holistisk tenkning utgjør det spesifikt katolske, dette er en innsikt som er hentet fra troen på ham som selv er både Guds og menneskets «og» – Jesus Kristus.

Spranget

Ved sin åpenbaring «henvender den usynlige Gud, ut fra sin kjærlighets fylde, seg til menneskene som til sine venner og søker omgang med dem» (DV 2). Det eneste fyldestgjørende svar på henvendelsen er tro. (KKK § 142)

Ved troen underkaster mennesket Gud sin forstand og sin vilje. Med hele seg sier mennesket ja til Gud som åpenbarer seg. Den hellige skrift kaller menneskets gjensvar til Gud som åpenbarer, «troens lydighet». (KKK § 143)

Overgangen fra naturlig til historisk åpenbaring, fra metafysikk og religionsfilosofi til det bibelske budskap, er stor og utgjør et sprang for tanken som for følelsene.

Veiene som fører til en akseptering av åpenbaringen i den gamle og den nye pakt, er mange og forskjellige, like mange som det er troende og like variert som det er forskjeller mellom mennesker.

Noen kommer frem til tro på kristendommens sannhet gjennom en lang og vanskelig prosess, en søken ut over det som er skildret i foregående avsnitt. De kan ha hatt et slags kjennskap til troen eller ikke, men når de endelig havner der, er det som resultat av en bevisst sannhetssøken som fører dem nærmere Gud enn det som var deres utgangspunkt. Guds eksistens var ikke i seg selv spørsmålet de arbeidet med, men hans åpenbaring i tiden, gjennom historien.

Andre har vokst opp med en kristentro som av nødvendighet måtte bli gjenstand for mange revisjoner. Disse bidro til å lede dem videre i letingen etter ham de kjente og samtidig følte at de ikke kjente. Her skjer det viktige at barnetroen må bli voksentro, og dette forløper ikke

alltid uten problemer. De fleste troende har tvil innebygget i sin tro, noe de først skyver fra seg som noe vanhellig, men som med tiden kan vise seg å være et sunt incitament til å fortsette å søke etter en Gud de mener seg å kjenne fra barndommen av. Ikke sjelden er det livskriser av forskjellig art som fremtvinger en slik justering av troen fra det barnlige, eller også barnslige, til det mer reflekterte.

Andre igjen har vært gjenstand for religiøse opplevelser som har satt det hele på plass og som siden har fungert som et pålitelig kompass i et uoversiktlig terreng. Men de fleste må avfinne seg med ikke å være blitt slike opplevelser til del. Ser vi nærmere etter, viser det seg at våre religiøse opplevelser ofte er av en preteologisk og forberedende art heller enn direkte kristen. Overraskende bekreftelser på Guds eksistens – hans nærvær – kan ofte kaste lys over kristendommens sannhetskrav, for religiøse opplevelser gir oss evnen til å organisere våre mange andre erfaringer i et nytt lys. Men dersom et religiøst grunnlag ikke foreligger på en eller annen måte, vil opplevelsen bli stående som uidentifiserbar, uten konsekvenser. For tolker vi våre religiøse opplevelser som opplevelser av Gud, da foreligger allerede begrepet Gud.

Endelig må vi ikke glemme alle dem som lever sitt religiøse liv i et naturlig religiøst stadium livet igjennom, som aldri har fått anledning til å lære åpenbaringen å kjenne, og det gis mange grunner til det (frastøtende forkynnelse, de kristnes dårlige eksempel, uvitenhet, uvillighet, og mange andre faktorer, slik katekismen påpeker). Uttrykk som «min Gud», «Gud i naturen» o.l. vitner om et slikt stadium. Det er religiøst sett verdifullt, om enn ukomplett og uforløst sett i lys av den historiske åpenbaring, men blir aldri overflødiggjort av denne. Ordet «almenreligiøsitet» blir ofte møtt med en nedlatende holdning fra troende, men med urette. Forkynnelsen må tale til mennesket der det befinner seg og ta dets situasjon og dets forutsetninger på alvor. Mange foretar aldri det sprang vi her sikter til, men forblir naturlige teologer. De blir ikke nødvendigvis mindre religiøse eller dårligere mennesker av den grunn; heller ikke blir de nødvendigvis dårlige teologer.

Ved å forsvare den menneskelige fornufts evne til å erkjenne Gud gir Kirken uttrykk for sin tillit til at det er mulig å tale om Gud til

alle mennesker og med alle mennesker. Denne overbevisningen er utgangspunktet for den dialog den fører med andre religioner, med filosofi og vitenskap, og også med ikke-troende og ateister. (KKK § 38)

La oss vende tilbake dit vi startet, til Athen, der to former for visdom møttes, der hvor det europeiske og det orientalske innledet en dialog.

Paulus begynte med å forklare sitt publikum at det hersker en sammenheng mellom de to erkjennelsesformer: Gud er både kjent og ukjent. Det er ikke noe *totalt* nytt og uventet han bringer, skjønt når det kommer til stykket, er det nye likevel mer omfattende enn det gamle.

Et viktig element i hans forkynnelse for hedningene – som lever med en naturlig åpenbaring – er forutsetningene og grunnlaget for tro. Han forkynner altså et element av gjenkjennelse midt i alt det nye, for det er her han finner et felles ståsted med sitt filosofiske publikum.

Poenget med hans tale er et budskap som grekerne likevel finner grensesprengende på en måte som gjør det til et litt for stort sprang å ta i én omgang.

Det er ikke for sterkt å kalle dette spranget en form for personlig krise, og kriser viser seg ofte å være både sunne og nyttige, det være seg av intellektuell eller følelsesmessig art. Selve overgangsmekanismene kan oppleves som problematiske fordi resultatet alltid er ensbetydende med en drastisk konkretisering av det vi forstår med ordet Gud, og den kan lett bli smertefull fordi den avkrever ydmykhet overfor en sannhet som vi umulig kunne ha famlet oss frem til på egen hånd. Dessuten kommer ofte åpenbaringsens form og innhold som litt av et antiklimaks når vi sammenligner den med våre almenreligiøse eller metafysiske erfaringer. Spranget over til troen fra et ikke-troende ståsted er drastisk, uansett hvor meget det her gis et element av gjenkjennelse. Gjenkjennelsen blir en erkjennelse av at ordet «Gud» har fått ny mening, for spranget innebærer antagelsen av at Gud ikke bare *er*, men at han også har talt.

En mysteriøs dialektikk oppstår for dem som tar dette spranget.

Å akseptere historisk åpenbaring fra Guds side medfører at dialogen mellom to former for visdom blir til og lever sitt liv i oss på en

måte som gjør troen til mysterier og visdommen til en gave mer enn en prestasjon. Det som var lys fortoner seg med ett som mørke, og det ukjente stråler frem gjennom mørket på en måte som overskygger det, fordi det er en dypere dimensjon eller logikk i tilværelsen som endelig har fått komme til orde.

Spranget består ikke av mer enn to steg, men de er avgjørende:

— det første er en bekreftelse på våre erfaringer av Guds eksistens, dvs. lokaliseringen av Gud, som den alt peker mot; men en slik erfaring av Guds eksistens leder oss til åpenhet overfor kommunikasjon fra hans side – ellers ville våre opplevelser mangle det mål og den mening som Gud har lagt ned i dem;

— det annet er erfaringen av at Gud har talt, åpenbart seg, gjennom mer enn naturens kanaler, det være seg makrokosmos eller mikrokosmos. At verden og mennesket fortsatt får fungere som en naturlig åpenbaring (epifani) av Gud er ikke lenger nok: naturens orden får en forberedende status i lys av historisk åpenbaring.

Dette troens sprang kan uttrykkes på mange måter. Vi gir igjen ordet til Joseph Ratzinger:

Tro betyr å akseptere at det i det innerste av den menneskelige eksistens finnes et punkt som ikke blir næret og båret av det synlige og gripbare, men som støter mot det vi ikke kan se... En slik holdning kan vi bare oppnå gjennom det som i Bibelens sprog kalles omvendelse, å snu om... Uten denne omvendelse i vår eksistens, uten denne overvinnelse av den naturlige tyngden, gis det ingen tro... troen har alltid vært et sprang over en uendelig kløft, nemlig over den gripbare verden som omslutter mennesket og trenger seg på. Derfor har troen alltid noe av et eventyrlig brudd og sprang ved seg. Til enhver tid utgjør den et vågespill, ved at den godtar det vi rett og slett ikke kan se som det egentlig virkelige og grunnleggende. Troen har aldri vært en innstilling som på en selvfølgelig måte glir inn i den menneskelige tilværelse. Den har alltid representert en avgjørelse som utfordrer det dypeste i vår eksistens. All-

tid har den krevd en omvendelse hos mennesket, og omvendelsen er resultatet av en avgjørelse. (s.25-26)

Tro

er menneskets svar på åpenbaringen, den eneste adekvate reaksjon på åpenbarings faktum.

Ved sin åpenbaring «henvender den usynlige Gud, ut fra sin kjærlighets fylde, seg til menneskene som til sine venner og søker omgang med dem». Det eneste fyldestgjørende svar på henvendelsen er tro. (KKK § 142; jvf. DV 21)

Tro er en ny form for erkjennelse, forskjellig fra den fornuften arbeider med ut fra den naturlige åpenbaring. *Tro* er derfor et særtrekk ved de religioner vi regner som «åpenbaringsreligioner» (de «abrahamiske»: jødedom, kristendom, islam). Å definere *tro* er derfor viktig i enhver diskusjon av åpenbaringen. De to hører uløselig sammen – det dreier seg om en meddelelse fra Gud som er av en helt annerledes art enn den naturlige åpenbarings budskap (altså: *at* Gud er, antagelsen av Guds eksistens), og denne avkrever oss i sin tur en helt annerledes form for respons (altså: *hvem* Gud er, det personlige gudsforhold).

Tro og åpenbaring hører sammen. De utgjør en dialog som består i tale og svar, en dialektikk som består i handling og respons, en affektivitet som består i vennskap og kjærlighet.

Ved troen underkaster mennesket Gud sin forstand og sin vilje. Med hele seg sier mennesket ja til Gud som åpenbarer seg. Den hellige skrift kaller menneskets gjensvar til Gud som åpenbarer, «troens lydighet». (KKK § 143; jfr. DV 5)

At det dreier seg om en holdning som får de største konsekvenser for det praktiske liv – lik tilfellet var med filosofene – er noe teologien har understreket fra første stund av.

Å ad-lyde (lat. ob-audire) i tro er i frihet å underkaste seg det ord som har lydt, fordi sannheten i det borges for av Gud som er sannheten selv. Abraham er den modell på lydighet som Skriften holder frem for oss. Jomfru Maria er lydighetens fullkomne fullbyrdelse. (KKK § 144)

Altså er det en respons fra et åpent menneske det her er tale om, fra både tanke, vilje og følelser (skjønt KKK behandler det affektive aspekt ved troen under avsnittet om bønn, hvilket er blitt tradisjonell katolsk fremgangsmåte, men som kan misforstås: *følelser* tar også del i troens lydighet, ikke bare vilje og fornuft – her kan teologien lett få slagside i intellektualistisk og voluntaristisk retning, noe den ofte har fått med det resultat at mystisk teologi er blitt avsondret fra dogmatikk).

Å tro innebærer for det første at mennesket gir *Gud sitt personlige jaord*; samtidig innebærer det å gi *sin tilslutning til hele den sannhet Gud har åpenbart*, og det siste kan ikke løses fra det første. Fordi tro i kristen forstand både er et personlig ja til Gud og en tilslutning til den sannhet Han har åpenbart, er den noe annet enn det å ha tiltro til et menneske. Det er verdig og rett å lite fullt og helt på Gud og tro alt Han sier. Det er tåpelig og dumt å sette slik lit til svake skapninger. (KKK § 150)

Like fullt er troen ment å avkreve en affektiv respons som ikke lar seg skyve over til fromhetssektoren. Troen er nemlig en respons fra *hele* mennesket – en holistisk form for respons – forutsatt at den troende er det åpne menneske som enhver søken eller draging forutsetter. Guds hele sannhet krever menneskets hele svar.

Mens arven fra middelalderen understreket troens intellektuelle aspekter (tilslutning til sannheter, en akt av vilje og fornuft – vantro er å gå glipp av sannheten), har nyere tid fremhevet de eksistensielle aspektene (håp, tillit – det motsatte av tro er håpløshet, det motsatte av kjærlighet likegyldighet). Men her behøver vi neppe å velge, siden til-

slutningen til den åpenbarte sannhet krever at hele mennesket gir sitt «ja», ikke bare viljen og fornuften.

Kort sagt:

— å tro med intellektet består i å tro på meningen med de begivenheter Gud har talt gjennom, altså den mening han har lagt ned i dem;

— å tro med viljen er å tilslutte seg dette som praktisk livsprogram;

— å tro med følelseslivet betyr å elske ham som er opphavsmann til åpenbaringen og de personer han taler gjennom, dvs. frelseshistoriens mange teologiske personer.

Tvil, agnostisisme og ateisme er forskjellige måter å avvise åpenbaringen på, skjønt disse holdningene ofte reflekterer det faktum at ordet «Gud» er for snevert definert av de troende. Slik kan en ekstrem grad av negativ teologi (som i tilfellet ateismen) ofte bli svaret på en altfor positiv teologi fra de troendes side.

Troen forutsetter derfor den dragning mot Gud som preger menneskenaturen, siden alle mennesker er innrettet mot Gud («du har skapt oss for deg...»). Spranget over i troens verden skjer idet fornuft, vilje og følelser samarbeider om å nå denne åpenbarte form for sannhet. Guds eksistens er ikke gjenstand for «tro», men er å regne for troens forutsetning (akkurat som sjelens udødelighet er en fundamental forutsetning for tro på evig liv). Troen avhenger av spranget fra denne naturlige erkjennelsen til det å akseptere historisk åpenbaring. Og derfor utlegges troen som mer enn menneskeverk i den kristne tradisjon, som Guds verk – som nåde.

I all tale om åpenbaringen er det viktig å understreke at denne ikke har sin egen form – det overnaturlige har naturlig form. Åpenbaringen utgjør dybden i eller meningen med Guds tale og handlinger, mens disse i seg selv har gjenkjennelig historisk form. Ellers ville de ikke være tilgjengelige for fornuften og heller ikke kunne fungere som bindeledd og kommunikasjonsmiddel mellom Gud og mennesker (det mirakuløse er unntak, en spesiell «form», som bekrefter heller enn avkrefter regelen; dersom man skal bygge på det mirakuløse i formell forstand – som

Guds uttrykksform – er den mest farbare veien å se Jesus og hans liv som mirakuløst i seg selv, fra A til Å).

Dette har teologen og filosofen felles: de søker meningen med det som *er* og med det som *skjer* ut fra forskjellige synsvinkler, men samtidig innenfor en forståelse av vår felles virkelighet som er normal, enten det handler om natur eller historie. Den naturlige teologen (filosofen) og den historiske teologen arbeider med et lignende materiale: tilværelsens ordinære ingredienser (i natur eller historie), ikke primært det som er sensasjonelt, annerledes, eksotisk eller esoterisk. Det handler nettopp om «vår felles virkelighet», det som er offentlig tilgjengelig og som alle kan få del i.

Derfor er et *formelt* krav (dvs. en metafysisk og estetisk synsvinkel) nyttig i all tale om den guddommelige åpenbaring: det som er formløst kan hverken sees eller høres. En meddelelse fra Guds side må ta en eller annen form (i ord, gjerning, eller i en person) som er gjenkjennelig og følgelig kan tolkes. Poenget med en slik innfallsvinkel er at åpenbaringsens *form* (dens identifiserbare og gjenkjennelige karakter) må være *naturlig*: åpenbaringen av Gud finner vi i dybden og meningen med hans ord og gjerninger, ikke i det såkalt «overnaturlige» (som vi ikke kan gjenkjenne, fordi det ikke har naturlig form).

Det er Israels historie og Jesu liv i *deres historiske egenskaper* som «avdekker» Gud, hans vesen og hans vilje. Ordet «overnaturlig» er derfor litt uheldig i vår sammenheng: troen ser Gud *i og gjennom* det naturlige (frelseshistorien) – akkurat som metafysikken ser en Urgrunn *i og gjennom tingene* («transcendentalene»: pulchrum, bonum, unum, verum). Med en sammenligning kan vi kanskje si det slik at det overnaturlige blir å forstå som kvalitetene i det kvantitative, enten man nå er naturlig eller historisk teolog.

Sammenfattet kan vi kanskje si det slik:

— det overnaturlige – Gud – har ingen egen form, men meddeler seg gjennom det naturlige, det være seg naturens eller frelseshistoriens orden;

— troen får derfor et indirekte preg: Guds røst hører vi gjennom menneskers tale og Guds finger ser vi gjennom hans handlinger i skapelsen og i historien;

— troen er en middelbar, formidlet, måte å se Gud på, ikke umiddelbar og direkte – Gud har ingen egen form («Gud er Ånd», Joh 4, 24).

Tro – det er å ha sikkerhet for det en håper på, full visshet om den virkelighet vi ikke ser. (Hebr. 11,1)

Troen ser som i et speil og i en gåte, og samtidig er den en foregripelse av en fremtidig virkelighet: beskuelsen av troens mysterier – *visio beatifica*.

Troen gir oss en forsmak på gleden og lyset i det salige syn som er målet for vår pilegrimsvandring her nede. Da skal vi se Gud «ansikt til ansikt» (1 Kor 13, 12), «slik som han er» (1 Joh 3, 2). Troen er altså allerede her og nå begynnelsen på det evige liv. Mens vi allerede her betrakter troens velsignelser, som i et speilbilde, er det som om vi alt nå eier det vidunderlige troen lover vi en dag skal fryde oss ved. (KKK § 163)

Det ligger derfor i troens natur at den er rettet mot en dimensjon som overgår fornuften, ikke bare i det at vi ikke kan nå en slik kunnskap ved egen hjelp, men at troens kunnskap i seg selv også overgår forstanden. Dette ble sterkt understreket av Vaticanum I («*Dei Filius*») og av Vaticanum II («*Dei Verbum*» og «*Gaudium et Spes*»). Guds rike er allerede nærværende og tilgjengelig for troen her på jorden, men uttrykt i troens eget sprog: gjennom Guds «lignelser», som i et speil og i en gåte. Troen er begynnelsen på «det salige syn» – *visio beatifica* – som er troens mål.

Det er derfor vi alltid taler om «mysterier» når vi skal rette oppmerksomheten mot det åpenbarte sannhetsinnhold, i den gamle som i den nye pakt (for eksempel «mysteriene» i Jesu liv, eller Jesu livs Mysterium).

Riktignok er det karakteristisk for forståelsen at den alltid på ny overskrider vår begripelse, og erkjenner at vi er blitt grepet fatt i.

Men når vår forståelse ligger i at vi begriper at vi er blitt grepet fatt i, betyr dette at vi ikke kan gripe fatt i den. Forståelsen gir oss mening nettopp ved at den griper fatt i oss. I denne mening snakker vi med rette om mysteriet som det som går forut for oss og alltid overskrider oss. Det er det grunnlag vi aldri kan innhente eller gå forbi. Men nettopp i det å være grepet av det som vi ikke begriper, blir forståelsens ansvar oppfylt. Uten forståelsen ville troen være verdiløs, og den ville ødelegge seg selv. (Ratzinger, s.52)

Troen handler om å innse det vi ikke ser, den form for visshet Hebreerbrevet talte om, uten at fornuften oppheves av den grunn. Denne blir brukt om sannheter den ikke kunne innse uten ved Guds nådes hjelp. «For vi vandrer i tro, ikke ved det vi ser» (2 Kor 5,7).

«Troen søker å forstå»: det er innebygget i troen å ville kjenne bedre Ham som den troende har skjenket sin tro, og bedre forstå det Han har åpenbart; dypere kjennskap fører til sterkere tro, en tro mer glødende av kjærlighet. Troens nåde åpner «hjertets øyne» (Ef 1,18) slik at en bedre kan fatte innholdet i det som er åpenbart, det vil si hele Guds råd til frelse og troens mysterier og deres forbindelse, innbyrdes og med Kristus, Han som er midtpunktet i det åpenbarte mysterium. «Og for å føre til en dypere forståelse av Åpenbaringen, fullkommengjør Den Hellige Ånd stadig troen ved sine gaver». (KKK § 158)

Med åpenbarings «mysterier» menes frelseshistoriens høydepunkt, i Israels historie og i Jesu liv. Disse uttrykker, på skjult vis, Guds vilje til å meddele seg. Og en slik meddelelse fra Guds side er nettopp «frelsende»: den bringer oss kunnskap om Gud som setter mennesket fri. Den bringer både frihet *fra* (alle halvsannheter og usannheter om Gud, for eksempel i religionenes verden) og frihet *til* (en sannere og intimere omgang med Gud enn den filosofene kunne bibringe).

Vi tror ikke på formuleringer, men på den virkelighet de uttrykker, og som troen gjør oss i stand til å «røre ved». «Den troendes trosakt

stopper ikke ved det sagte, men ved den virkelighet som blir utsagt». Denne virkelighet nærmer vi oss imidlertid ved hjelp av troens formuleringer. De gjør det mulig å uttrykke troen og å bringe den videre, å feire den i fellesskap, å ta den opp i seg og å leve av den stadig mer. (KKK § 170)

I og gjennom troens mysterier – indirekte – ser de troende Guds åpenbarte nærvær på en måte den naturlige åpenbaring ikke kunne nå. Det gis en dybde av guddommelig sannhet og kjærlighet i Israels historie og Jesu liv som verdenshistorien i sin alminnelighet ikke rommer, og denne uttrykker seg nettopp i mysteriene: Israels vandring med Gud – Jesu fødsel, liv, død og oppstandelse.

Troen blir en ny form for viten, samtidig som den ser Gud indirekte: i og gjennom Israel og Jesus (Gud har ingen egen form!).

Troen er *viss*, ja, sikrere enn menneskers viten, fordi den bygger på Guds eget Ord som ikke kan lyve. Sant nok, de åpenbarte sannheter kan forekomme dunkle for menneskets fornuft og erfaring, men «den visshet som det guddommelige lys gir, er større enn hva den naturlige fornuft kan gi». «Tusen vanskeligheter utgjør ikke en eneste tvil» (Newman). (KKK § 157)

Likevel, troen distanserer oss ikke fra ikke-troende eller annerledes-troende i radikal forstand, for vi har et felles utgangspunkt i dragingen mot Gud, den naturlige gudserkjennelse.

Guds åpenbaring i historien er en holistisk begivenhet og et holistisk teologisk program: den avslører en plan, hans «råd til frelse», for alle mennesker (menneskeheten heter Adam!) og hele mennesket (intellekt, vilje, følelser). Åpenbaringen viser oss en Gud som tenker inklusivt og ikke eksklusivt. Alle mennesker står i relasjon til åpenbaringen i kraft av Guds forskjellige «råd», fordi alle lever i en form for «pakt» med Gud, det være seg kosmisk (noaisk), semittisk (abrahamisk), eller kristen (som igjen er universell). Og det er i kraft av denne Guds *oikonomia* at begrepet «åpenbaring» får et omfattende heller enn et snevert preg, at Guds vilje favner bredt heller enn smalt, at pakts-tenk-

ningen er en universalistisk og menneskevennlig tankeform – at ordet «Gud» fortsatt er for åpen tale å regne.

Troen rommer et viktig humanistisk perspektiv selv om den uttrykker seg i det sprog mysteriene er ikledd og som vi kjenner fra Skriften. For det å tro er en syntesekapende akt: den forener menneskene – og gjør dem hele. Troen på Guds åpenbaring er en *holistisk* akt som forener og integrerer heller enn splitter og deler.

Altså innebærer den et kulturelt program, slik vi tydelig kan se det i høydepunktene av den kristne tros historie: senantikken og middelalderen. Her har troen fått døpe enhetskulturer og vært instrumental i å skape menneskelige uttrykk for denne tro på en måte som er kultur-fremmende. Det er denne ånd, denne helhetsvisjonen av *det troende menneske i dets sammenheng*, som Vaticanum II søkte å gjenoppvekke og ga uttrykk for i sin pastorale konstitusjon om Kirken i verden av idag, «Gaudium et Spes».

Det er sant at der omhyggelig skal skjernes mellom det jordiske fremskritt og Kristi rikes vekst, men det jordiske fremskritt er ikke desto mindre av stor betydning for Guds rike i og med at det kan bidra til å bedre forholdene i menneskesamfunnet.

For det er de samme verdier vi endelig skal finne igjen etter i Herrens Ånd og i pakt med hans bud å ha kjempet for dem her på jorden: menneskeverdet, broderskap og frihet, alle de verdier som naturen har skapt og som vår kultur har frembragt. Vi vil finne dem igjen fri for all urenheter, forklaret og forvandlet i det rike som Kristus vil overgi til Faderen, «et evig og universelt rike, et sannhetens og livets rike, et hellighetens og nådens rike, et rettferdighetens, kjærlighetens og fredens rike».

Dette rike er allerede nærværende og tilgjengelig for troen her på jorden, og det vil bli fullendt ved Herrens gjenkomst. (§ 39)

Det er ikke bare en ny syntese av fornuft, vilje og følelser troen bringer til verden, men også en fornyet tro på mennesket og dets skapende muligheter, sosialt som kulturelt.

Når tro og fornuft ikke kan stå i motsetningsforhold til hverandre, er det fordi troen nettopp ikke opphever fornuftens evner. Begge springer de ut fra og reflekterer en sannhetssøken fra menneskets side, den ene naturlig – den andre åpenbart. Det var dette Vaticanum I ville fastslå med «*Dei Filius*». Tro og fornuft hjelper hverandre gjensidig.

Derfor er det langt fra Kirken å ville motsette seg at man dyrker de skjønne kunster og vitenskapene, tvert imot vil den heller hjelpe til med å fremme disse. (§ 47).

Den underliggende faktor i alt dette er selvsagt et menneskebilde som er åpent for Guds virke i dets naturlige tilstand (nåde innebygget i begrepet «natur»), og som gjelder alle mennesker. Begrepet «natur» er i tilfellet menneskenaturen uforklarlig uten ordet «Gud». Herav springer hele den naturlige gudserkjennelse, og her møtes tro og tanke, kirke og kultur.

Nok en gang munner problemstillingen ut i det teologihistorien kjenner som *sofiologi* i ordets opprinnelige, bibelske forstand: viljen og evnen til å forene det guddommelige og det menneskelige, det vertikale og det horisontale, det naturlige og det historiske.

Sofia blir aldri trett av å betrakte åpenbaringsens mysterier – hun er nettopp det kontemplative og intuitive i vår sjel, *anima* med et gammelt uttrykk (fra Augustin) som samtidig er moderne (som anvendt av Jung). Hun er «det evig kvinnelige» (fra Goethe) i hver og en av oss. Hun drages mot dybdene i åpenbaringsens mange mysterier, hun søker deres fellesnevner, og fremfor alt: hun streber alltid mot en helhetsvisjon, en syntese.

Sofia er evnen til å se Gud gjennom skaperverket og i frelseshistorien – ordet *sofia* kan godt oversettes med ordet «og», for hennes kall er å skape syntese, forene og integrere.

Sofiologi er altså uttrykk for *holisme*, *helhetstenkning*. Men ordet «holisme», uttrykt i form av sofiologi, favner bredere: det rommer det spesifikt katolske i enhver forstand – universalisme og humanisme.

Sofiologi er også en *androgyn* kunst, på samme tid maskulin og feminin, hverken maskulinistisk eller feministisk: den søker å forene det rasjonelt analytiske med det intuitivt syntetiske. Sofiologi er androgyn fordi den søker å integrere mennesket ved å integrere naturlig og åpenbart kunnskap – gjøre menneskene hele. For Visdommen – Sofia – er både han og hun: det er mennesket i sin helhet og hele menneskehetens dragning mot Gud Visdommen kjennetegner.

Sofiologi er sannhetssøken i lys av åpenbaringen, slik vi møter denne skikkelsen i Skriftens bøker. Men enhver form for sannhetssøken er et forsøk på helhetstenkning på forskjellige plan samtidig. Holistisk tenkning er derfor «økumenisk» i ordets rette forstand. Den angår *hele* verden, alle mennesker og hele mennesket (det greske ordet «oikumene» betyr nettopp «hele verden»).

Ordene «sofiologi», «holisme» og «økumenikk» hører derfor sammen. Alle søker de å uttrykke det som er karakteristisk for Guds åpenbaring: at denne er av universell art. Naturlig teologi og historisk teologi må derfor ikke settes opp mot hverandre, for universell tenkning avhenger av vårt felles ståsted som menneskehet vis-à-vis Gud.

I vår tid blir global bevissthet og ansvarsfølelse ikke bare et politisk og sosio-økologisk program, men like meget et verdensreligiøst og interkristent anliggende. Verdens fremtid vil avhenge av at vi tar Guds åpenbaring på alvor, enten det er i dialog med verdslig styresett, verdensreligionene eller felleskristne problematikker.

Guds åpenbaring i tid (historien) og rom (naturen) er en økumenisk begivenhet: den er ment å skulle forene menneskeheten, som er splittet av synden, ved å rense våre forestillinger om Gud, heve oss opp til vennskap med Gud og broderskap med hverandre. Dette kan kun skje dersom kristne, jøder og muslimer ikke opplever Guds åpenbaring eksklusivt, splittende og gjensidig utelukkende. Åpenbaringen har fra først av fått holistiske fortegn, skal vi se i kapitlene som følger: Israel som Guds sakrament i verden – Jesus som det konkrete universelle.

«Troen søker å forstå» (Anselm av Canterbury): det er innebygget i troen å ville kjenne bedre Ham som den troende har skjenket sin tro, og bedre forstå det Han har åpenbart; dypere kjennskap fører til sterkere tro... Eller, etter et munnhell fra St. Augustin: «Jeg tror for å forstå – og jeg forstår for å tro bedre.» (KKK § 158)

Teologien er siden middelalderen blitt kalt en «troende vitenskap».

Egentlig er den ingen vitenskap, men en kunstart, troens egen. Den består i å gjenkjenne Guds form i det naturlige: å se det usynlige i det synlige, å høre Guds røst gjennom menneskelige ord. Og nå forlater vi naturlig teologi og metafysikkens sprog. Den naturlige teolog og den historiske teolog arbeider svært forskjellig, fordi deres utgangspunkt er forskjellig. Med ordet «teologi» skal vi derfor nøye oss med å mene historisk teologi.

Teologi er et resultat av åpenbaringen, den forutsetter denne akkurat som troen på åpenbaringen forutsetter troen på Guds eksistens. Derfor er teologi en spesifikt kristen aktivitet: den består i å gi en universell – holistisk – utforming til åpenbaringsinnholdet. Teologi er i sitt vesen en økumenisk holdning: åpenbaringen skal gjelde alt og alle, ellers kan den ikke si oss noe om Gud. For troen på Guds åpenbaring (i Israel og i Jesus fra Nasaret) er uttrykt i konkret form – derfor har den universelle implikasjoner. Teologien beveger seg alltid fra det konkrete til det universelle – fra det partikulære til det generelle – slik all vitenskap og filosofi gjør det; utgangspunktet er her det samme som det var for filosofene: problemet med enhet og mangfold, den historiske åpenbarings konsekvenser for alle mennesker. Og utgangspunktet for en kristen holisme er nettopp Guds konkrete Ord: Jesus fra Nasaret.

Teologien kan derfor aldri verdsliggjøres eller nøytraliseres til å bli en vitenskapsgren på linje med andre. Utgangspunktet er unikt og normativt, konsekvensene er uoverskuelige og ufattelige. Teologien er kunsten å «se i et speil og i en gåte», om man vil: tolke åpenbarings mysterier, å relatere dem innbyrdes og til verden omkring oss. Teologi

er troens kunst: den ser Gud gjennom det som er (skapelsesteologi) og det som skjer (frelsehistorien).

Et par forhold kan bidra til å klargjøre dette poenget.

— Teologien påviser og utarbeider troens «indre» logikk: dens sammenheng innad, dens egenverdi og karakter, troen som system, om man vil.

— Teologien påviser og utarbeider troens «ytre» logikk: dens sammenheng med våre tanker og erfaringer i sin alminnelighet, vårt forhold til tilværelsen forøvrig, troens forhold til vår helhetsanskuelse, troen som tolkning av tilværelsen i dens totalitet, som holisme (helhetstenkning).

— Teologiens indre og ytre logikk må stå i et positivt forhold til hverandre dersom troen ikke skal bli et helt privat univers uten muligheter til kommunikasjon med ikke-troende. Sagt litt annerledes: troens kunnskap må harmonere med vår kunnskap forøvrig; troens forstand må ikke stå i motsetningsforhold til vår vanlige forstand; troen må ikke kollidere med viten; troen må ikke være autistisk, men ha en kollektiv dimensjon; troen må bekreftes av våre erfaringer i sin alminnelighet, skjønt troen går ut over det disse kan bringe oss av religiøs erkjennelse.

— Teologien er derfor uunnværlig for Kirken. Den organiserer og tolker troen slik at den bedre kan forstås av de troende og meddeles til ikke-troende. Begge aspekter er like viktige.

— Teologen er derfor en kirkelig skikkelse. Han – eller hun – kan aldri sekulariseres, og kjenner heller ingen verdslig parallell. Den som kommer nærmest, er selvsagt den naturlige teologen – filosofen, men siden han ikke arbeider ut ifra åpenbarings forutsetninger, blir parallellen vag.

— Teologen er på denne måten en unik skikkelse.

Teologen oppsto sammen med den historiske åpenbaring, og vi gjenkjenner ham i Skriftens mange bøker. For det gis teologer og teologi i Skriften selv, noe oldkirken understreker meget klart, og som bibelvitenskapen har underbygget ytterligere. Skriften er nemlig ikke åpenbaringen, men et vitnesbyrd om denne. Og dette vitnesbyrdet er av

teologisk art: den søker å organisere og tolke troen innad som utad, ved en troens vitenskap, som egentlig er teologiens kunst.

For Skriften viser oss ikke åpenbaringen som sådan, slik vi har påpekt i det foregående. Skriften viser oss Guds gjerninger utlagt og fortolket, Skriften gir oss meningen med de frelseshistoriske handlingene, ikke handlingene selv. Det er dybden i Israels historie og Jesu liv våre bibelske forfattere søker å uttrykke, og denne er per definisjon av teologisk art. Høydepunktene i en slik lese måte av Skriften (som teologisk trosvitnesbyrd) bli selvsagt de store profetene og visdomslærerne for den gamle pakts vedkommende, Paulus og Johannes for den nye pakts vedkommende.

Er det en vesensforskjell mellom bibelske teologer og kirkelige teologer, eller kun en gradsforskjell? Er det til syvende og sist kanonspørsmålet som avgjør hvem som skal klassifiseres som hva: bibelsk teolog eller kirkelig? At Skriften i seg selv er et teologisk dokument er en påstand som ikke må forsvares, kun forklares. Men forskjellen mellom en bibelsk og en kirkelig teolog består nettopp i at førstnevnte tolker selve åpenbaringen (Guds gjerninger), mens sistnevnte tolker alle tolkningene.

Å kalle teologien for en kunstart heller enn en vitenskap, er bare å presisere ordet ytterligere. Fordi kunnskapen som skal organiseres og fortolkes ikke er oppnåelig ved hjelp av fornuften selv, og altså ikke kan avledes fra våre erfaringer i sin alminnelighet, synes det best å finne et annet ord enn «vitenskap». Når vi introduserer begrepet «kunst», er det av flere grunner. Viktigst av disse er det forhold at den personlige faktor – den individuelle tilegnelse og fremstilling – er mer utslagsgivende enn innenfor vitenskapene. Dessuten er ordet «vitenskap» først og fremst knyttet til naturvitenskapene. De humanistiske disipliner – særlig filosofi og historie – ligner mer på teologien. Her er det personlige element helt avgjørende for resultatet. Ikke to teologer ser tingene likt: enhver syntese av troen får umiskjennelig personlige trekk, slik vi ser det hos en Origines, en Augustin, en Thomas Aquinas, en Karl Rahner og en Hans Urs von Balthasar.

Det er med årene blitt vanlig å regne også de synoptiske evangelister – Matteus, Markus og Lukas – som teologer, og ikke bare Johannes.

Det teologiske poeng her er selvsagt at disse ikke bare gjengir, men også tolker Jesu liv. Slik finner vi dem involvert i et teologisk foretagende, og de har hver sitt preg. En sammenligning mellom synoptikerne og Johannes blir et spørsmål om grads- og ikke vesensforskjell. Vesentlig er det også at vi har fire evangelier og ikke ett: den teologiske respons til åpenbaringen er nettopp flerfoldig, fordi den er personlig og fordi den er en kunst.

Skriftens teologer ble etterfulgt av kirkens teologer, og disse talte gresk, ikke hebraisk (skjønt: Det nye testaments teologer skrev på gresk, selv om de tenkte på jødisk vis). Her blir vi vitne til en overgang fra et sproglig univers til et annet. Dette medfører at den bibelske billedtale, som er av konkret karakter, blir etterfulgt og fortolket av et sprog som er abstrakt i sitt vesen: begrepenes talemåte. Bilder og symboler skal oversettes til begreper med generelle implikasjoner. De skal presiseres og defineres, de skal veies og vurderes, de skal oversettes og fortolkes. Fremfor alt: forholdet mellom det generelle og det partikulære må defineres nøye, fordi det er så viktig for tilegnelsen av Guds åpenbaring.

Efter det greske sproglige univers gikk teologien inn i det latinske, som både i antikk og middelalder avstedkom mye stor teologisk tenkning. Forskjellen fra det greske til det latinske er ikke svært stor (begge sprog tilhører samme sproggruppe), men vi kan iaktta mange aksentforskyvninger underveis. Det har vist seg vanskelig (i den økumeniske debatt) å føre sammen det som har vokst fra hverandre, og særlig gjelder dette behovet for å synkronisere de to teologiske universene, det greske og det latinske. Ikke alt sammenfaller i dette regnskapet. Men begge universer utgjør en syntese av tro og tenkning som er særpreget for teologien efter dens jøde-kristne stadium (med *jødekrystendom* forstå vi altså begynnerstadiet: det vi finner i NT, hos de apostoliske fedre og enkelte av de tidligste kirkefedrene – alle som skriver eller tenker innenfor et semittisk sprogunivers, for å si det slik).

Overgangen fra hebraisk til gresk og latin fører oss tilbake til et tema som vi ofte har omtalt i det foregående.

For ved teologens side står filosofen.

Når filosofien er blitt kalt «teologiens tjenestepike» – *ancilla theologiae* – er ikke meningen den at teologen blindt følger tjenestepiken der denne vil gå. Det er heller slik at det er teologen som bestemmer kursen. Likevel, troens tenkere har bruk for den tjeneste som sannhetssøkere og visdomselskere kan bistå med. Teologi er alltid kunsten å se det guddommelige gjennom det menneskelige, og for at forholdet mellom tro og tanke – troens egen fornuft – skal bli så almengyldig som mulig er filosofenes innsats viktig. De lærer oss å tenke riktig, slik at troens tale kan nå flest mulige. Hadde ikke Thomas Aquinas vært en filosofisk begavelse, ville ikke hans teologi nådd så langt som den gjorde.

Som vi straks skal se, finner vi i Skriften selv en forsmak på denne form for symbiose, samlivet og samvirket mellom teologen og filosofen: i visdomslærerne. Det er her at en sofologisk lese måte av Skriften viser seg å være forbilledlig for den senere syntesen mellom det hebraiske og det greske.

Dersom troen skal få universelle implikasjoner og kunne nå de mange, må den presenteres i tråd med den menneskelige fornufts lover, vår egen rasjonalitets strukturer. Hvis ikke, blir teologien en dialog troen fører med seg selv, og som ingen andre kan ta del i. Men kristendommen er i sitt vesen universalistisk og misjonerende, slik vi så det på Areopagos. Den er fra starten av holistisk: en helhetstenkning rettet til alle mennesker og til hele mennesket. Den er hverken bundet av rase, kultur eller språk. Den kjenner ingen landegrenser eller noen form for etnisk-geografisk-kulturell avgrensning (derfor skal vi se at en ny pakt måtte avløse den gamle).

Teologien blir til i møtet med filosofi, for det er dette møtet som gjør troens mysterier tilgjengelig for de mange.

Og det var dette som skjedde da Paulus var i Athen. Her møttes den naturlige teolog og den kristne teolog (prestene fikk fri). Deres felles ståsted i utgangspunktet var det grekerne kjente som filosofi og som jødene kalte visdomslære. Begge er en universell form for tale: den kan nå de mange dersom disse er villige til å lytte. Men først av alt må sannhetssøkerne og visdomslærerne selv motta Sannheten og Visdommen – det var dette Paulus søkte å forklare dem. Siden kan de sammen reiste troens basilika og tankens katedral. Teologi betyr i streng for-

stand «tale om Gud», og sprenger egentlig sprogets muligheter. Det skal uttrykke Guds virkelighet og troens mysterier, og det er derfor ikke lenger nok at sproget peker ut over seg selv, mot noe større og annet, slik vi så i naturlig teologi. Det er en overnaturlig åpenbaring av Gud som sproget skal tale om.

Troens sprog er imidlertid hentet både fra naturens og fra historiens virkelighet, og søker hele tiden å kombinere den åpenbarte og den naturlige gudserkjennelse – for det overnaturlige har intet eget sprog, like lite som det har sin egen form.

Troens sprog er i utgangspunktet *analog* tale: Gud og verden ligner hverandre, men Gud er alltid større. Historiske bilder og kategorier på sin side kan kun bidra til vår tale om Gud på en indirekte måte, for selv gjennom troens mysterier ser vi fortsatt i et speil og i en gåte – *deus revelatus ut deus absconditus*. Ingen menneskelig fornuft og ingen menneskelig tale kan uttale troens mysterier på en fyldestgjørende måte. For det første går dybden i mysteriene langt over vår fatteevne (for eksempel Jesu liv). For det annet kan en annerledes dimensjon (for eksempel Jesu oppstandelse) kun fremstilles gjennom billedlig tale, som tegn og veivisere. All tale – det være seg konkret eller abstrakt, bilder eller begreper – blir indirekte tale når vi stilles overfor åpenbarings og Guds virkelighet. Skaperverket og historien bidrar med hver sitt sprog – det blir opp til teologen å finne hvorledes disse sammen kan utsi det uutsigelige. Det dreier seg her om en forskjell i måten å bruke sproget på: spranget fra en kvantitativ holdning (mengde, enhet) til en kvalitativ (mening, vesen).

Den naturlige teologen ser det kvalitative gjennom det kvantitative.

Den historiske teologen ser en åpenbaring av Gud gjennom ord og begivenheter.

Begge benytter seg av et sprog som har en indirekte natur: de ser noe mer enn det de ser – noe annet i den ene, noe større i det små, fremfor alt: helheten i fragmentene. Teologenes tale om Gud er like indirekte som filosofenes, men ut fra forskjellige forutsetninger, og hjulpet av historisk åpenbaring.

Og her ligger forskjellen mellom filosofenes navn på Gud og teologenes bruk av samme navn: Skjønnhet – Godhet – Sannhet.

For platonske og nyplatonske tenkere er disse transcendentale kvaliteter ved tingene noe som skaper et *lagdelt* univers: i siste instans er de ment å skulle føre oss ut av tingenes univers, bort fra vår felles virkelighet og til en ensom betraktning av Urgrunnen (Plotins «alene med den Ene»). For det guddommelige er innenfor de skapte ting, og følgelig blir verden – makrokosmos som mikrokosmos – en åpenbaring av realitetene *i* og *bak* det hele, de som finnes i vårt indre. Dette er hedendommens intellektuelle triumf: å ha påvist den dynamiske struktur ved alt som er, og at den fører til Gud.

For kristne tenkere ser verden annerledes ut – og på samme tid lik: den er ladet med kvalitative egenskaper og transcendentale møter oss overalt. Men de drar oss ikke *ut* av verden – de «åpenbarer» («avslører») ikke et guddommelig univers, hverken i oss eller utenfor oss. Kvalitetene vitner om Gud – de er Guds fotefar i skapelsen og i vårt indre – men den Gud de vitner om er åpenbarings Gud, den historiske åpenbarings Gud, som er større enn alt som *er*, som er annerledes enn det skapte, som samtidig er *i* alt det skapte. Altså fungerer Guds «naturlige navn» som gudsbevis og veivisere: de viser oss Skaperens nærvær i det skapte og skapningens vitnesbyrd om Skaperen. Men skapningen rommer ikke Skaperen, som i hedendommen. Skjønnhet, Godhet og Sannhet blir siktepunkt for en annerledes form for betraktning. Dette er kunsten – en teologisk sådan – å se Skaperen gjennom det skapte, men ikke som i det hedenske univers (som er guddommelig i sitt innerste vesen). En kristen naturlig teolog vil ha dette til felles med en kristen historisk teolog (normalt er de én og samme person): Gud sees – og høres – på indirekte vis, gjennom skapningens mysterium, gjennom Den gamle pakts mysterier og gjennom mysteriene i Jesu liv.

En kristen naturlig teolog og en hedensk naturlig teolog vil derfor bruke de samme ordene svært forskjellig, som i tilfellet de kvaliteter, transcendentale, som vi har kalt Gud «naturlige navn».

La oss bevege oss litt videre i dette landskapet.

«Teologi» og «økonomi» er blitt nøkkelord i den kristne tradisjon og har vært det fra starten av.

Teologi betyr læren om Gud.

Økonomi betyr læren om Guds frelsende gjerninger, Guds «råd til frelse», hans allianser med menneskene, hans egen form for pedagogi, hans måte å tilkjennegi seg gjennom historien, åpenbare seg – pakts-tenkning.

Teologi og økonomi opererer i begge ordener: den naturlige og den åpenbarte. I den naturlige åpenbarings sammenheng er gudserkjennelsen like meget en erkjennelse av verdens (og historiens) avhengighet av guddommen (ved dennes nærvær og forsyn). I den historiske åpenbarings sammenheng er gudserkjennelsen knyttet til frelseshistoriens høydepunkt, mysteriene. Men teologen søker å bygge bro over den avgrunn som skiller disse to erkjennelsesformene. Teologen blir teolog nettopp i møtet med den naturlige teologen som bor i ham selv. Økonomi og teologi utgjør aksene i enhver form for teologi, naturlig eller åpenbart.

Disse to aksene – en vertikal og en horisontal – vil alltid utgjøre både balansepunktet og spenningen i teologisk tenkning. For all teologisk tale er økonomisk: vår tale om Gud skriver seg fra naturens (analogt) og historiens virkelighet (det unike og ugjenkallelige: «hapax» og «kairos»). Samtidig er denne tale teologisk: den forsøker hele tiden å si noe om Gud i lys av troens mysterier.

Filosofen kan lære oss å organisere og uttrykke troens erfaringer, men ikke å finne frem til disse ved egen hjelp, enn si uttømme deres mening. Teologi kan derfor defineres som tro pluss filosofi. Men det blir hele tiden et spørsmål om *hvilken* filosofi det skal være tale om. Og den vi har understreket betydningen av i de forutgående avsnittene (sitatene fra kirkemøter og teologiske autoriteter), er filosofi i betydningen: naturlig teologi, metafysikk, transcendentale erkjennelser av ulik art – sammen med historisk tenkning. Et enten-eller må for all del unngås, for her – om noe sted – råder det lille og på samme tid holistiske (universelle) «og».

Dersom åpenbart teologi og naturlig teologi skal kaste lys over hverandre, hjelpe hverandre og utfylle hverandre, da står vi overfor en bruk av ordet «teologi» hvor Sofia kommer oss til hjelp. Teologi blir sofologi i møte med verdens visdom. Den opphører å være seg-selv-nok som sproglig univers, den står i dialogt såvel som analogt forhold til visdom og sannhetssøken. Og slik hører vi Paulus i Athen: i Sokrates' fotspor oppsøker han grekerne og begir seg i tale med dem, sam-tale. For de har mye å tale sammen om – og han har mye nytt å fortelle dem.

Hans tale beveger seg *fra* det naturlig teologiske, *via* det økonomiske og *til* det teologiske. Og her har mannen fra Tarsos satt et eksempel og gitt oss et forbilde for all kristen misjon og forkynnelse. Han går lenger enn Sokrates, fordi han har funnet den sannhet som sannhetssøkeren fra Athen fant det så vanskelig å finne. Han har ikke funnet den ved egen hjelp, den kom som en overraskelse og en omveltning – som lyn fra klar himmel. Derfor rommer den fortsatt et stort element av det ukjente: teologen fra Tarsos er stadig på leting etter Ham som uventet oppsøkte ham.

Skriften rommer derfor et vell av teologier, tolkninger av åpenbaringen. «Ren og pur åpenbaring» finnes ikke, heller ikke ren og pur frelseshistorie. Vi møter alltid Gud og mennesket: øyet som ser og øret som hører er skapende faktorer i denne overleveringen, de tolker og oversetter. Ser vi nærmere etter, vil det vise seg at Vidsdommen – Sofia – er mange av disse teologenes ledestjerne, i den gamle såvel som i den nye pakt.

Bibelen benytter både en horisontal og en vertikal sprogbruk når det kommer til å formulere meningen med frelseshistoriens mysterier, dens ulike høydepunkter. Her møtes det historisk realistiske og det sapientielt tolkende. Å kjenne blir gjenkjennelse, å erkjenne blir forstand, å tro blir å tenke, å se blir innsikt, å høre blir ekstase og å føle blir mystikk. Teologi som benytter seg av en rent historisk tankemodell og dens uttrykksformer, kan aldri bli sofologi. Sofologi tilstreber per definisjon en syntese.

Resultatet av denne har vi tidligere omtalt som *holisme*. Ordet til-sikter alltid et helhetsperspektiv: universalisme og humanisme – tro og tanke – det kollektive og det individuelle – det horisontale og det ver-

tikale – det historiske og det sapientielle – det utadvendte og det innadvendte – erfaring og innsikt – fornuft og forstand – natur og historie.

I kraft av dette gjentatte «og» vil det vise seg at sofologi er lett gjenkjennelig som mer enn holisme – som kat-holi-sisme.

Og med dette er vi blitt startklare for nok en pilegrimsferd til antikken.

Vi skal langt tilbake i tiden, for vi vil begynne med å få de aller første teologene i tale. Før vi setter oss inn i tidsmaskinen, er det et par forhold vi skal være klar over.

Så lenge vi kan iakttta menneskene, møter de oss som reflekterende over sin egen eksistens – i den sammenheng de befinner seg i. Og denne er verden som omgir oss. Mikrokosmos i makrokosmos blir derfor like meget makrokosmos i mikrokosmos, for øyet som ser utgjør en naturlig del av helheten. Når mennesket tas ut av denne sin naturgitte sammenheng, oppstår en helt annen form for humanisme, og den er mindre human. Men den tilhører ikke antikken, den kommer fra vår egen tid.

Tidsmaskinen vil nettopp føre oss til et tidligere stadium i den menneskelige erkjennelses historie, et som ikke kjenner menneskets fremmedgjørelse overfor seg selv, som resultat av et brudd mellom mikrokosmos og makrokosmos, og et tilsvarende brudd i menneskets indre. Disintegrering og rotløshet er blitt vår tids kjennetegn, ikke minst historisk rotløshet. «Individet» oppstår som resultat av en fremmedgjørelse som gjør individet individualistisk på en måte som ikke fremmer, men hindrer personliggjørelse og dialog med andre mennesker. Holismen er tapt, Sofia er glemt, og mennesket føler seg alene i universet som på jorden – personen avpersonifiseres og blir individ.

Vi har beveget oss fremover mot vår egen tid, og derved utsatt ferden.

Men uten en kontrast som denne – mellom gammelt og nytt – kan vi umulig sies å være startklare. Vi skal ikke bare fjerne oss fra våre vante landegrenser, men like meget fra våre vante tankebaner og følelses-mønstre. Mest av alt handler det om en reise innover, i vår egen fortid,

vår felles menneskelige og historiske arv. Og for et overindividualisert, isolert og spaltet menneske som det moderne, vil reisen hele tiden dreie seg om et møte med oss selv i en tidligere utgave, rettere sagt: sider ved oss selv som vanligvis ikke får komme til orde.

Vi må derfor være forberedt på overraskelser, av flere slag. En søken tilbake til utgangspunktet kan kaste lys over mangt og meget, enten dette blir en behagelig utfordring eller ikke. Distansen er, fra en annen synsvinkel sett, ikke så svært stor. Historisk tid begynte for ikke så mange tusen år siden. Men det som i atomalderen kan virke som en kort distanse i tid og rom, vil sett fra erkjennelsens synsvinkel fortone seg som fjern – nettopp fordi reisen kun kan foretas i vårt eget indre.

Nå er vi startklare – og stiger inn i tidsmaskinen.

Kapitel I:

Gud før Kristus – Israel i verden

Israels historie vitner om at ordet «Gud» blir avgrenset på en ny og radikal måte i religionenes verden:

— for det første blir Gud atskilt fra verden (naturens sfære) – *makrokosmos* avmytologiseres av en gjennomgripende skapelsestro;

— for det annet blir Gud atskilt fra mennesket – *mikrokosmos* avmytologiseres og et nytt menneskebilde blir til;

— for det tredje blir Israels historie tolket teologisk: den handler om Gud, en Gud som handler om Israel – *historien*, ikke naturen, er det sted hvor Gud meddeler seg;

— for det fjerde er Guds tale til Israel også en tale om, og til, alle andre folkeslag: Gud og hans teologer ser det hele under ett – derfor *hellige hedninger*;

— for det femte er Gud en *logisk og rettferdig* Gud: hans vilje bekrefter den orden han har lagt ned i skaperverket (makrokosmos) og i menneskenes indre (mikrokosmos);

— for det sjette står gudsbildet i GT i forvandlingens tegn – Gud sprenger begreper og rammer, han opptrer *ulogisk og irrasjonelt*; negativ teologi blir konklusjonen på Israels teologiske odysse og ordet «Gud» frigjøres på ny og på ny;

— for det syvende og siste blir Israels teologi *Hellig Skrift* – Israels vandringer med Gud er blitt et kapittel av verdenshistorien som har normative fortegn, men i seg selv peker de ut over Israel, mot en ny åpenbaring av Gud.

Det mest oppsiktsvekkende ved denne historien – som er en teologisk historie fordi den handler om Gud – er dens universelle og på samme tid konkrete karakter: frelseshistorien er både typisk og utypisk, unik og generell.

For valget av Israel er et valg av alle folkeslag og slekter *gjennom* Israel – et valg av hele menneskeheten: *pars pro toto, totus in parte*. For i Israel har Gud velsignet hele verden. Derfor må Israel forholde seg til

«de andre»: flertallet, folkeslagene. Takket være Israel fremtrer hedningenes verden med klarere konturer, i dens positive såvel som negative aspekter. Israel betyr Guds «ja» til verden – samtidig som dette «ja» også betyr et «nei»: Gud taler nettopp gjennom Israel. Gud er annerledes – Israel er annerledes.

Israels tradisjoner

Det gamle testamente er en umistelig del av Den hellige skrift. Dets bøker er inspirert av Gud og av varig verdi, for Den gamle pakt er aldri blitt kalt tilbake. (KKK § 121)

Hensikten med Det gamle testamente var først og fremst å forbedre ... Kristi, den universelle forløseren ... komme ... Selv om disse bøker inneholder enkelte ufullkomne og forgjengelige elementer, vitner de om hele Guds pedagogikk og frelsende kjærlighet: «de inneholder sublime læresetninger om Gud, en frelsesbringende visdom om menneskelivet og en herlig bønneskatt; endelig ligger mysterier om vår frelse skjult i dem.» (KKK § 122)

Kristne holder Det gamle testamente i ære som Guds sanne Ord. Kirken har alltid forkastet tanken om å vrake Det gamle testamente under påskudd av at Det nye skulle ha gjort det foreldet (markionisme). (KKK § 123)

Israels historie er en absolutt forutsetning for åpenbaringen i Kristus: den utgjør denne åpenbarings kontekst både i historisk og teologisk forstand. Jesus selv var jøde, og uten den jødiske arv blir Jesu ord uforståelige og han selv historieløs.

Israels historie rommer dessuten en åpenbaring av Gud. Denne er ikke endelig, slik Den nye pakt er det, men den er like fullt en åpenbaring av Gud i tid og rom. Forholdet mellom det gamle og det nye er ikke slik at det siste overflødiggjør det første, men det gamle får likevel en forberedende, eller foreløpig status i lys av det nye. – Hvordan kan man i noe fall tale om det «nye» uten å kjenne det «gamle»?

Sett i den sammenheng som var Israels samtid – Israels egen sammenheng – er den guddommelige åpenbaring i Den gamle pakt noe nytt og revolusjonerende. Gud taler til og gjennom Israel på en langt mer direkte måte enn han gjør gjennom naturen og folkeslagene. Her er den historiske åpenbaring en nykommer, og den rommer helt andre dimensjoner enn den naturlige åpenbaringen, skjønt Israel også kjenner og taler om en slik naturens «vei» til Gud.

«Gud før Kristus» betyr ikke i første omgang en naturlig teologi, men Guds åpenbaring i den gamle pakt, i Israel. Men fordi Israel er i verden og verden på denne måten er i Israel, blir naturlig åpenbaring også å finne i den historiske åpenbaring. Israel er representativ for historien, Guds inklusive og universelle handlemåte. Derfor er Israel Guds «sted» i historien, i en langt mer direkte forstand enn naturen er det.

Israels historie er frelseshistoriens første kapitel. For Israels historie er verdenshistorie og frelseshistorie på samme tid.

Den er helt historisk, som del av vår felles virkelighet, og ingen særhistorie: Israel er i verden og verden i Israel. Samtidig er Israels historie annerledes enn verdenshistorien. Den rommer øyeblikk og situasjoner som avdekker en dybde og en mening med denne historien som er tilgjengelig for dem som har øyne til å se og ører til å høre (GTs inspirerte forfattere – teologene som skapte Det gamle testamente). Og denne dimensjonen har ikke verdenshistorien som sådan. Forskjellen er av kvalitativ heller enn kvantitativ art.

Bare unntagelsesvis kjenner vi Israel fra begge synsvinkler: verdenshistoriens og frelseshistoriens. Selv om Det gamle testaments bøker ikke alle er av et teologisk tilsnitt, er det den frelseshistoriske innfallsvinkelen som dominerer og som vi følgelig leser de i og for seg rent historiske bøkene mot. Israels historie er i sin helhet en teologisk historie ifølge GT: den handler om Gud – Israel gir Gud en historie. For Israel taler hele tiden om Gud, ut fra den forutsetning at Gud først har talt til Israel. Dette gjør han i form av ord og gjerninger.

Det formelle aspektet blir her svært viktig, fordi Gud selv ikke har en selvstendig og gjenkjennelig form: han meddeler seg alltid gjennom det som i seg selv er naturlig. Først i Jesus Kristus har den guddomme-

lige åpenbaring fått en form som er helt unik, skjønt stadig naturlig og gjenkjennelig: enheten av Gud og menneskeheten i form av én menneskelig person, et historisk individ, et medmenneske fra historien. Det er kun i lys av denne nye og helt konkrete form for åpenbaring at vi med noen rett kan omtale åpenbaringen i Israel som «gammel».

Å lese Israels historie som frelseshistorie er ikke å øve vold mot det historiske.

Det er nettopp gjennom de historiske høydepunktene i Israels liv at Gud taler: ikke på tross av dem eller på tvers av dem, men i dem og gjennom dem. Å konstruere et toetasjes univers på grunnlag av begrepet «frelshistorie» ville være ensbetydende med å frata historien dens egenvekt. Det frelseshistoriske aspektet ved Israels historie forløses først når det er noen som ser og hører Guds fotefar i denne historien. Og det er slike Det gamle testamente taler på vegne av.

Starten på det hele er for all tid knyttet til navnet Abraham, han som er stamfar til hele tre verdensreligioner: jødedommen, kristendommen og islam. Abraham er den historiske åpenbarings far: jøder, kristne og muslimer er alle Abrahams barn.

Det er han fordi Gud først talte til Abraham, som kanskje var et moderne bymenneske fra Haran i Mesopotamia (eller kjøpmann: hans navn er knyttet til karavaner), sikker og trygg i sin tilværelse. Når Abraham bryter opp fra sin by og sitt land og begir seg på vandring, dreier det seg om oppbrudd i flere betydninger av ordet: oppbrudd fra det kjente, fra trygge forestillinger om Gud, fra naturreligion og naturlig religiøsitet, fra rikdom og kulturelle goder. Han blir «en vandrende arameer», han velger selv den nomadiske livsform han kjenner fra sitt arbeid. I Israels tradisjoner er han den første som begir seg på vandring mot et nytt gudsbilde, derfor står han tilbake som prototypen på alle troende, alle som tror på historiens Gud, den ene Gud, Israels Gud, Jesu Gud og Far, muslimenes Allah. Abraham tilhører både Gud og verden: verdenshistorien og frelseshistorien.

Han er den første bibelske person vi med noenlunde sikkerhet kan sette inn i en historisk ramme. Han er samtidig det første menneske fra

historien som Gud skal ha åpenbart seg for. For Abraham forlater de kjente guder for å vende seg til den ukjente Gud, og denne handlingen blir samtidig et livsmønster: det ukjente krever nye former – oppbrudd blir gjennomgangstemaet.

Abraham får sitt navn fra Gud, opprinnelig het han Abram. Troen på Gud gir ham ny identitet. Dette symboliserer noe avgjørende i vår sammenheng: det er gjennom troen på historiens Gud at den troende mottar sin identitet og blir det vi forstår med ordet «person» (ikke å tro på Gud skildres i Bibelen som en destruktiv, non-personifiserende livsform, destruktiv for enkeltmennesket som for samfunnet). Kort sagt: Abraham er blitt en «teologisk» person, hans liv taler om Gud. Derfor gir Gud ham nytt navn.

Det nye navnet betyr muligens «far til mange». Og Israels tradisjoner ser ham som far også i bokstavelig forstand. Hans slekt blir langsomt, men sikkert til Israels folk. Isak og Jakob er hans arvtagere, og Jakobs tolv sønner blir sett som opphavet til Israels tolv stammer.

Poenget er selvsagt at Gud ikke har *valgt* seg ut et folk blant mange folkeslag, slik det ofte fremstilles. Gud *skaper* – i og gjennom Abraham – et nytt folk gjennom tro på seg, tro som en total form for respons: ikke bare med tanken, men like meget med hjertet og viljen. En ny kunnskap om Gud, en ny form for guddommelig åpenbaring, et nytt gudsbilde, et nytt Guds navn (skjønt vi ikke kjenner det navn disse første skikkelsene, patriarkene, brukte om Gud): disse krever en ny form for menneskehet – et nytt «folk» for å tale tidens sprog. Det er akkurat det samme vi ser skje i Det nye testamente, hvor troen på Jesu guddom resulterer i et nytt «folk», midt blant folkeslagene, «et folk av alle raser og tungemål». I begge tilfeller skaper Gud nytt, og det er karakteristisk for historisk åpenbaring at den får store konsekvenser på nettopp det historiske plan. Israels historie består av mange kjente og kjære «teologiske» personer, som alle er knyttet til høydepunktene i folkets liv.

Efter den dramatiske utgangen fra Egypt (*exodus*) følger mange års vandringer på Sinai. For folket var dette en tid med prøvelse og fristelser, et karrig liv sammenlignet med kårene i Egypt. Men i ettertid ble den tolket som selve hvetebrødsdagene i forholdet til Israels Gud,

som de nå kjenner ved navnet Jahve. Denne fornyelsen har svært meget med navnet Moses å gjøre, og åpenbaringen av Guds navn er en så storslått begivenhet at den førte til et mer intimt gudsforhold, som de beseglet i form av en pakt, hvis lover var de ti bud, og som kom til å utgjøre ryggraden i all deres teologi.

Det hører med til denne troen at Guds navn var hellig, som Gud selv var det: man omgikk ikke hans navn slik man gjorde med andres (med tiden opphørte de å uttale navnet og kalte Gud «Herren», Adonai). Det ligger i disse tidlige beretningene en betydelig grad av det vi kaller «negativ» teologi (*theologia negativa*). Fortellingene fra patriarktiden er da heller ikke abstrakte, men benytter seg av konkret tale. Symbolrikdommen er særlig stor i all tale om Gud: han har ingen egen form, men uttrykker seg på menneskelig vis. På Sinai ser Moses Guds «rygg», for ingen kan se Gud og leve. I ørkenen var Gud et stadig nærvær i form av kontraster: lys i mørket og mørke i dagslys. Alt dette er forskjellige måter å understreke Guds annerledeshet på, hans transcendens. Israel levde med en Gud de kjente – fordi han hadde åpenbart seg og sitt navn – og som samtidig forble skjult. Israels Gud er en *deus revelatus ut deus absconditus* (åpenbart og skjult på samme tid).

Dette får vi bekreftet i historien som følger.

Israels folk inntok Kanaans land hvor de først ble styrt av dommere. Senere ble de mer internasjonale og innførte monarkiet (under Saul), til tross for heftig profetisk protest: kun Gud var konge (blant folkeslagene var det slik at konger var gudesønner og mer eller mindre guddommelige i sin egen rett). Israels konge måtte altså nøye seg med å være «Guds sønn» i en svekket og overført betydning. Og av disse skikkelsene er det særlig Davids briljante sønn Salomo som gir den unge staten internasjonalt nivå: med regjering, tempel, skole, armé, utallige diplomatiske ekteskap, osv. Men etter Salomo kom riksdelingen, og den resulterte i at landet ble svekket. Som følge av denne utviklingen ble de ført i fangenskap, først av assyrerne, dernest av babylonerne. En type legprofeter hadde hele tiden advart mot utviklingen og forespeilet dem konsekvensene av hele denne leken; de viktigste navnene her er Amos, Mika, Hosea, Jesaja og Jeremia.

Det var nettopp under tiden i fangenskap at nye profeter leverte det som kom til å bli de viktigste bidragene til Israels teologiske skatt, i hvert fall slik kristne ser det. Navn som Esekiel og «den annen Jesaja» (deutero-Jesaja) kom til å prege deres tro for all tid. Under tiden etter tilbakekomsten skulle deres løfterike profetord komme til å hjelpe gjenreisningen, samtidig som nye profetiske røster kunne høres. Tidens teologiske løsen var imidlertid Loven (Esra) mer enn løftene, noe som hjalp jødene til å bevare sin egenart under skiftende og stadig vanskeligere kår.

Men optimismen syntes forgjeves: under de greske kongene ble alt mye vanskeligere. Pessimisme blir et trekk ved jødisk teologi (Daniel) og står i markant kontrast til et meget vellykket opprør under makka-beerne. Så vellykket var dette at et nytt kongehus så dagens lys (hasmoneerne). Etter dem fulgte det idumeiske huset (Herodes og sønner hans), men de var vasallkonger for Roma. Dernest overtok romerne selv styret, og de fortsatte å administrere Judea som provins til tross for to voldsomme, men forgjeves opprør fra jødernes side.

Slik ser Israels historie ut i hovedtrekk.

Hva er det frelsesbringende ved denne historien, all den tid vi gir den særstatus og kaller den «frelsehistorie»?

Den faktor som gjør denne historiske etappen til særlig meningsbærende i religiøs forstand, er av trosmessig art, og dens nedslagsfelt i litteratur er Skriften: Israels teologiske bibliotek – deres nasjonal-litteratur.

Her finner vi reaksjoner på denne historien (som vi nesten ikke kjenner fra andre kilder, men som passer godt inn i landskapet), reaksjoner som er av særdeles variert art: historieskrivere (dommernes bok, Josva, samuelsbøkene, kongebøkene, krønikene, makkabeerbøkene) – poeter og liturger (salmenes bok) – de omtalte profetbøkene – den omfattende visdomslitteraturen (Salomos ordsprog, mange av salmene, Job, Visdommens bok, Siraks visdom) – oppbyggelige fortellinger (Ester, Tobit) – endetidsteologi (Daniel) – og viktigst av alt: Loven (Mosebøkene – pentateuken), som stadig ble gjenstand for revidering i

form av tillegg og utvidelser, alt eftersom tidene skiftet og nye behov meldte seg.

Det er i lys av denne litteraturen – som altså har teologiens fortegn – at vi i det hele tatt kan tale om «frelsheshistorien» som formidler av Guds åpenbaring. Det er GTs mange teologer som i Israels historie har sett og artikulert den dybde og de dimensjoner vi forbinder med bibelhistorien. Denne historien handler om Gud og mennesker på en måte som er utypisk for vanlig historie: hverken egyptisk, mesopotamisk, gresk, romersk eller europeisk historie har ført til et nytt gudsbilde eller et nytt gudsforhold. Bare Israels historie i gammel tid rommer den dimensjon vi kaller «åpenbaring», og som utgjør en kunnskap om og et forhold til Gud vi umulig kunne ha kommet frem til ved egen hjelp.

Siden verdens beskaffenhet – makrokosmos som mikrokosmos – alltid har fungert som en veiviser mot Gud, er det hverken utenkelig eller direkte overraskende at Gud velger å tilkjenne seg for menneskene: alt peker mot det mål som er alle tings opphav (betraktning av tingenes natur og menneskenaturen gjør oss åpne og mottagelige for historisk åpenbaring). Det overraskende ligger heller i *måten* det gjøres på, personene som velges og de begivenheter som åpenbarer sider ved Guds vesen.

For det er slett ikke de store og mektige, de sterke og rike, de vise eller kyndige som taler gjennom Israels historie. Gud beveger seg i lavlandet og går heller stille i dørene. Det er ofte kritiske situasjoner – såkalte «kriser» – som avdekker at det er mer ved ordet «Gud» enn vi først trodde. Hele Israels historie kan godt leses som en rekke sammenbrudd av de mesterverk som menneskene skaper. Gudsbildet forandres og forvandles fra krise til krise: ordet «Gud» nekter å la seg fange av menneskets fornuft. Optimisme og pessimisme veksler om hegemoniet alt etter hvor vi befinner oss i landskapet og på hvilket tidspunkt; visdom avløses av antivisdom (Job, Forkynneren); martyren blir helt (Daniel, makkabeerne), osv. Gjennom hele GT er det et kor av røster som roper det samme budskap, men hver på sin måte. Alle tror de på Israels Gud – og alle forbinder de noe forskjellig med ordet.

Initiativet til denne historien ligger hos Gud, det er del av Israels tro. Han som skapte Israel, han vil også redde sitt folk, fra krise til krise, fra løfte til løfte. Men måten han skal gjøre det på, råder det ingen enighet om: gjennom Loven – gjennom historien – utenfra historien (apokalyptisk)?

Det gamle testamente er på flere plan en åpen tale om Gud. Derfor åpner GT for en mer konkret form for åpenbaring fra Guds side.

Israel befinner seg til enhver tid i opprørt hav.

Hvordan kunne det være annerledes når vi ser hvilken geografisk beliggenhet deres lille land har: omgitt av sterke stater, kasteball for stormaktenes interesser, et lett bytte for den grådige? De er alltid en minoritet, tallmessig som teologisk. De utgjør til enhver tid et mindretall i religiøs innsikt, en kognitiv minoritet.

Vi spør uvegerlig: hvorledes forholder Israel seg til alle de andre, flertallet, folkeslagene, hedningene, alle dem som ikke tror på Israels Gud?

Vi skal se nærmere på dette viktige spørsmålet senere. Foreløpig nøyer vi oss med å konstatere at Israels teologer – de av dem som tenkte troen – var fullt på det rene med at Gud også fantes utenfor Israel. Han som skapte alt var selv overalt, om han enn var tilkjennegett i en ufullkommen grad. Likevel, det var Israels Gud som skapte hellige hedninger – hvem ellers skulle gjøre det? Med dette hadde de sagt «ja» til at det fantes kunnskap om Gud også utenfor Israel (*før* Israel, som de helst uttrykte det, takket være evnen til å tenke i tid heller enn i rom).

Neste spørsmål melder seg av seg selv: dersom Gud fantes utenfor Israel, hva var da Israels egen rolle vis-à-vis folkeslagene?

Er Israels rolle i verden å være syndebukken blant folkeslagene, deres alltid like kjære Prügelknabe? Eller: er verden i Israel i den grad Israel er Guds vilje med alle andre, representativ og unik, typisk og utypisk? Kanskje er det slik at Israel kombinerer begge disse: at deres rolle både er stedfortredende og utvalgt? Har Gud virkelig fostret og elsket sitt folk i den grad at de må betale prisen for en slik gunst ved å bære andres byrder? Eller er Gud ganske enkelt så irrasjonell, så hevet

over alt menneskelig at hans veier simpelthen er uransakelige? Er Guds mysterium like uutgrunnelig som hans navn er hellig?

«Gud før Kristus» er beretningen om et gudsbilde i forvandlingens tegn.

Det er selvsagt ikke Gud som forandrer seg – det gjør menneskenes forestilling om ham. Der disse blir for bastante, går de inn i historien som avgudsbilder. Der de blir for vage og almenreligiøse, ender de opp som tvil og vantro.

«Gud før Kristus» er en Gud som tilkjennegir seg, men ikke på en endelig måte. Dette skyldes det enkle faktum at Gud ennå ikke har funnet en form som kan åpenbare ham på definitivt vis. En gjensidig vekselvirkning av ord og gjerninger sier mye – men ikke alt. Først når Guds form blir helt og fullt menneskelig, kan han uttrykke seg på utvetydig vis, og da vil hans åpenbaring i historien være endelig. En fullkommen enhet mellom Gud og mennesker er nødvendig for at åpenbaringen skal få fullkomne fortegn: universaliteten, endelighetens – endetidens.

Inntil så skjer tilkjennegir Gud seg etappevis, i teologiske øyeblikk og gjennom teologiske personer, menn og kvinner han har kalt og gitt ny identitet – troens. Det hele begynte med Abraham. Gud tok ham ut av hedningefolkene ved en intervensjon, lik lyn fra klar himmel. Resultatet av denne intervensjonen kaller vi «tro», og tro skaper et nytt folk – Guds eget.

Men begynte all åpenbaring med Abraham? Gud hadde vel tilkjennegett seg før Israel?

Guds råd til frelse

Guds Åpenbaring fullbyrdes «ved gjerninger og ord i gjensidig vekselvirkning». Åpenbaringen finner sted etter en form for «guddommelig pedagogikk»: Gud lar mennesket gradvis lære Ham å kjenne. Han forbereder mennesket etappevis på å ta imot den overnaturlige åpenbaring av Ham selv...

St. Ireneus av Lyon omtaler flere steder denne guddommelige pedagogikk som en gjensidig tilvenningsprosess mellom Gud og mennesker. (KKK § 53)

En av Israels fineste innsikter er det faktum at Guds åpenbaring har pågått siden skapelsens morgen. Guds egen form for pedagogikk – en gjensidig tilvenningsprosess – pågår hele tiden. Den begynte faktisk ikke med Abraham, og slett ikke med Moses.

Denne innsikten er noe Israel har ervervet seg gjennom sitt liv blant folkeslagene, som del av et historisk landskap. Dessuten får de denne bekreftelse gjennom sitt nære vennskap med Gud som nettopp viser Israel som representativ for alle, med de konsekvenser dette medfører.

Den Gud som talte til Abraham, er nemlig ikke en *helt* ukjent størrelse – da ville de ikke kunne gjenkjenne hans røst og begripe noe av hans tale. Guds eksistens og Guds nærvær (hans forsyn) må være gitt i utgangspunktet dersom vi i det hele tatt skal kunne tale om historisk åpenbaring. Guds ord og Guds handlinger møter en forberedt menneskehet, ikke bare i kraft av vår naturlige draging mot Gud (mennesket er «skikket for Gud» – *capax Dei*), men like meget på grunn av det mål av åpenbaring som ligger i skaperverket (Gud taler gjennom det som *er*, tingenes natur).

Guds «historie» er derfor like lang som menneskehetens: den går like tilbake til Adam og Eva. At Gud også var før disse våre stamfedre, angår oss ikke her, for det ligger utenfor historiens perspektiv: historie i vår betydning av ordet begynner med menneskene, ikke med Gud. Men der menneskene er, der er også Gud. Det er dette forfatterne av 1. Mosebok gjør seg flid med å understreke. Når boken har fått navnet *Genesis* («skapelse», «tilblivelse»), etter dens første ord i den greske oversettelsen, er dette svært dekkende for bokens innhold. For Guds åpenbarings historie – for å være helt presis – begynner samtidig med menneskenes. Det fantes aldri en tid da Gud ikke var i verden, noe menneskenes historie bekrefter.

Gud som skaper og bevarer alle ting ved sitt Ord, gir menneskene i skaperverket et vedvarende vidnesbyrd om seg selv. Han som vil åpne veien for den frelse som kommer ovenfra, åpenbarte dessuten seg selv fra begynnelsen av for våre stamfedre. Han innbød dem til samfunn med seg og ikledte dem nåde og rettferd. (KKK § 54)

Åpenbaringen sluttet ikke med våre første foreldres syndefall. For «etter deres fall lovet Gud dem forløsning, oppreiste dem og gav dem håp om frelse. Han har også stadig sørget for menneskeslekten, for at alle de som søker frelsen ved trofast å gjøre det gode, skal få det evige liv». (DV 3)

Da vi hadde mistet ditt vennskap ved å vende oss fra deg, overlot du oss ikke i dødens vold...I din godhet kom du alle mennesker til hjelp...Flere ganger sluttet du din pakt med dem. (4. eukaristiske bønn, MR s.118)

Altså er det ikke tale om et absolutt motsetningsforhold mellom Israel og verden (et «før» og «etter» åpenbaringen). Vi står heller overfor et både-og. For ifølge Israels teologer består menneskehetens historie av en eneste lang oppdragelse fra Guds side, det som Ireneus kalte en «gjensidig tilvenningsprosess». Lik åpenbaringen til Israel foregår Guds åpenbaring til folkeslagene etappevis. Tilsammen dreier det hele seg om kapitler i en guddommelig pedagogikk. Denne uttrykker seg i en form for pakts-tenkning som er karakteristisk for den gamle fororienten og som Israels teologer benytter seg av.

Det Israel kaller «pakt», kaller vi «råd til frelse», eller sagt på gresk: Guds «økonomi» (*oikonomia*), hans måte å forvalte verden på.

Først finner vi en «kosmisk» pakt, selvsagt – Gud begynner alltid med begynnelsen.

Det er en naturlig åpenbaring til hele menneskeheten denne pakt-dreier seg om. Som sådan er den både før Israel og samtidig med Israel, hele frelseshistorien igjennom, og vi så den dukke opp igjen hos Paulus.

Etter at menneskeheten var blitt splittet ved synden, søkte Gud først å frelse den ved å frelse deler av den. I pakten han inngikk med Noa etter syndfloden (Gen 9,9), kom Guds «oikonomia» eller råd til frelse til uttrykk overfor «folkeslagene», dvs. menneskene oppdelt «hver med sitt sprog, ætt for ætt, folkeslag for folkeslag» (Gen 10,5). (KKK § 56)

Folkeslagenes mangfold tilsvarende en orden som både er kosmisk, samfunnsmessig og religiøs. Av det guddommelige forsyn er denne overlatt i englers varetekt (Deut 4,19; 32,8). Den er ment å skulle sette grenser for den falne menneskehets hovmod, en menneskehet som selv ville skape enhet på Babels vis. Men på grunn av synden trues denne foreløpige frelsesplan av den hedenske ondskaps flerguderi og av folkets og dets fyrstes avgudsdyrkelse. (jvf. KKK §57)

Pakten med Noa står ved lag så lenge hedningenes tid varer, inntil Evangeliet blir forkynt for all verden. (KKK § 58)

Som religiøs minoritet betraktet er Israel tvunget til å forholde seg til flertallet og deres «vei» til Gud. Folkeslagene er hedningene som til enhver tid omgir Israel. Poenget er at disse ikke opphører å være hedninger selv om Gud har talt til Israel: hedningenes tid fortsetter parallelt med Israels tid, og kirkens tid – den er alltid hos oss.

Selve spranget i åpenbaringen av Gud skjer med Abraham. Med ham begynner et nytt kapittel av menneskehetens religiøse historie: en historisk pakt, til forskjell fra en naturlig, kosmisk. Hans teologiske rolle har mange sider.

For å forene en splittet menneskehet valgte Gud ut Abram og kalte ham «bort fra ditt land og din slekt og din fars hus» (1 Mos 12,1) og gjorde ham til Abraham, det vil si «far for mange folk» (1 Mos 17,5): «I deg skal alle slekter på jorden velsignes» (1 Mos 12,3). (KKK § 59)

Pakten med Abraham kan regnes som etappe nummer to i Guds frelsesplan.

Efter en kosmisk pakt med alle mennesker (gjennom Noa, stamfar til en ny menneskehet etter syndfloden) følger en historisk pakt med Abraham – uten at den kosmiske pakt derved avvikles. Israel må fortsatt leve med folkeslagenes gudskunnskap.

Pakten besegles med tegn og gjensidige forpliktelser. Men det er først i tredje omgang – i pakten med Moses – at en definitiv pakt kan skrives for Israels vedkommende: selv Abraham var et begynnerstadium, for Guds åpenbaring fortsetter sin historie på jorden.

Etter patriarkenens tid fostret Gud Israel som sitt folk og fridde det fra trelldommen i Egypt. Han sluttet pakten på Sinai med det og gav det sin lov ved Moses, slik at det kunne anerkjenne og tjene Ham som den ene, levende og sanne Gud, en omsorgsfull Fader og rettferdig dommer, og vente på den Frelser som var blitt lovet. (KKK § 62)

For Israels vedkommende slutter ikke åpenbaringshistorie med Moses, for de ser frem mot noe mer, noe nytt. For kristne er Guds endelige åpenbaring i historien knyttet til Jesus fra Nasaret. For muslimer er det siste ord talt av profeten Muhammed, *etter* både Moses og Kristus.

Sett under ett er denne form for paktstenkning en inklusiv – holistisk – tenkemåte og tellemåte: den favner alt og alle. Ingen mennesker har noensinne vært uten kunnskap om Gud, men erkjennelsen avhenger av hvilket stadium av åpenbaringshistorie man lever i. Hedninger – jøder – kristne – muslimer: alle har de del i Guds åpenbaring i natur og historie, men i forskjellig grad.

Illustrert av konsentriske sirkler kan vi si det slik at den største sirkelen utgjør den kosmiske pakt, pakten med hedningene. Den mindre sirkelen innenfor denne representerer Israel i verden og verden i Israel: *pars pro toto – totus in parte* (innenfor denne kan flere avgrensninger skimtes: pakten med Abraham og pakten med Moses). For kristne

gis det enda en sirkel innenfor Israels sirkler: åpenbaringen av Gud avgrenses ytterligere i Jesus Kristus. For muslimer blir rosinen i pølsen den siste og innerste sirkelen – den som kristne oftest har tolket som en tilbakevenden til Moses, men som av og til er blitt tolket som en profet *etter* Kristus (dvs. *for* Kristus), og som derfor ikke er det kristne skjema fullt så fremmed som man tradisjonelt har ment (man ser altså bort fra profetens egen reduksjon av Kristus til profet).

Styrken ved dette programmet er dets universelle perspektiv: Israels teologer tenker holistisk. At kristne og muslimer med tiden har sluttet å gjøre dette, skal ikke bli lagt Israel til byrde. Det vi stadig har å lære av GT, er det universelle siktepunktet med all tale om Gud. Det finnes ingen tid og intet sted hvor Gud ikke er, i en eller annen form (som pakt), på en eller annen måte (naturlig eller historisk). Israel er i verden og verden er i Israel, men viktigst av alt er at verden er i Gud. Han er den ytterste av alle sirkler, den største, den altomfattende, den eneste som rommer alle de andre.

Når Gud henvender seg til individer og gjør dem til teologiske personer, er det fordi enkeltmennesket står som representanter for hele menneskeslekten. Adam – Noa – Abraham – Moses: alle står de for noe kollektivt. Åpenbaringen til Abraham og Moses er fra Guds side intet annet enn et storstilet forsøk på å favne og forene hele menneskeheten, uten derved å ville avvikle den kosmiske pakt (Noa er også en kollektiv og teologisk person).

Åpenbarings sosiale aspekter er meget omfattende, for Israel er et enhetens tegn i verden, skulle i hvert fall være det. Hver ny åpenbaring fra Guds side er et forsøk på å forene menneskene, ikke bare opplyse dem. Derfor er ordet «frelseshistorie» dekkende i den grad det ikke blir gjort til uttrykk for noe som i sitt vesen skiller seg fra annen historie. Frelsens historie er historien om Guds vilje til å forene og forløse en menneskehet som er splittet ved synden. Frelseshistorien er å forstå som Guds historie midt i verdenshistorien, historien om Guds folk midt blant alle folkeslag. For kristne er det direkte fristende å tenke seg forholdet mellom Israel og verden i form av en slags hypostatisk enhet (enhet av personer), siden Skriften taler korporativt og kollektivt.

Gud åpenbarte seg for Israel, sitt folk, ved å gi sitt navn til kjenne. Navnet uttrykker personens vesen og identitet og meningen med hans liv. Gud har ett navn. Han er ikke en upersonlig kraft. Å gi sitt navn er å gi seg til kjenne for andre, det er på en måte å utlevere seg selv og gjøre seg tilgjengelig, slik at andre kan lære en å kjenne og kalle på en ved navn. (KKK § 203)

Guds gradvise åpenbaring, hans avgrensning i tid, medfører en tilsvarende avgrensning i rom: naturen er ikke lenger Guds «sted» på samme måten som blant hedningene, de som lever i pakten med Noa og som kun har en naturlig åpenbaring å støtte seg til.

Israel ser annerledes på verden enn hedningene gjør.

For folkeslagene er verden en åpenbaring av Gud – en epifani – av den art at Gud er i verden på en måte som gjør at de to er identiske: det guddommelige ligger i tingene selv. Verden blir mer enn et symbol ifølge hedenske religioner, for makrokosmos som mikrokosmos rommer Gud, og utenfor verden er det ingen Gud. Fordi naturen og menneskene er av en mangfoldig art, blir derfor også Gud mangfoldig: en mangfoldighet av guder blir resultatet. Verden er «full av guder» i mytisk og kultisk forstand, og menneskets integritet er stadig truet ved denne balansen.

Menneskets personliggjørelse blir vanskeliggjort av troen på det guddommelige univers og det guddommelige menneske. Maktene – naturens som samfunnets – truer den menneskelige person, for de religiøse overbygningene til en slik form for tro blir en slavebundethet til naturen. Dette er hedendommens mørkere sider, som er blandet med overtro, okkultisme og magi. Tilsammen truer de både Gud og mennesket og umuliggjør et fritt og personlig forhold mellom de to.

Men det finnes også lysere sider ved hedendommens historie, folkeslagenes vei til Gud.

Den menneskelige forstand har mulighet til å finne frem til svar på spørsmålet om opprinnelsen til alt. At det finnes en Skaper er noe

som kan erkjennes med visshet ut fra skaperverket takket være den menneskelige fornufts lys, selv om denne erkjennelsesprosessen ofte kan være fordunklet og fordreid av muligheten til å feile... (KKK § 286)

Men denne innsikten – at det finnes en skaper – er ikke nettopp hedendommens vanlige variant. Det vi oftest finner, og som møter oss på nesten hver side av Det gamle testaments bøker, er hvor galt de fleste farer. Det er kun de få, de «vise», som later til å ha hatt tid eller evner til å nå frem til erkjennelsen av et enhetlig prinsipp bak tingenes mangfold (filosofiens Urgrunn). Flertallet møter Gud i en fordunklet variant, identifisert med makter, krefter, osv.

Israel slutter aldri med å anerkjenne hedningenes visdom, men de går heller aldri trett av å fordømme og advare mot de praktiske og teoretiske uttrykksformer hedendommen normalt får: polyteisme, mytologi og okkultisme. I ettertid kan det se ut som om Israel aldri så lenger enn til sitt eget gudsbegrep. Men dette er en feiltolkning: nettopp fordi Gud har gjort sitt navn kjent i Israel, er de bedre stilt enn noen andre til å se Gud overalt, også hos hedningenes vise.

Derfor stadfester og opplyser troen fornuften, slik at den kan gripe sannheten på riktig måte: «Det er troen som får oss til å forstå at verden er blitt til på et ord fra Gud – det vil si, at det vi ser, har en usynlig årsak» (Hebr 11,3). (KKK § 286)

Israels tro begynte som en tro på «Abrahams, Isak og Jakobs Gud». Med Moses fikk Gud endelig et egennavn – «Jahve».

Tradisjonen vi kaller «mosaisk» er derfor blitt kalt «jahvisme». Fra Moses av var Jahve navnet for Israels Gud, han som skilte dem ut fra folkeslagene og inngikk en pakt med dem, slik at de fortsatt kunne være hans folk (Jahve ble straks identifisert med fedrenes Gud: Abrahams, Isaks og Jakobs Gud). Jahve er den sterkeste av alle guder: han er den som har fridd dem fra egypterne og gitt dem et land å bo i. Langsomt vokser forestillingen om den sterkeste Gud til forestillingen om

at Jahve er den eneste Gud. Og dette skjer på et kritisk tidspunkt av Israels historie, under fangenskapet i Babylon. Nettopp mens alt tydet på at babylonernes Marduk var sterkere enn Jahve, forsikrer profetene i fangenskap at det motsatte er tilfellet. Straffens tid vil ta slutt og en ny fremtid venter dem som fortsatt tror.

Med andre ord er Israels gudsbilde i stadig vekst og forandring. Jo lenger de lever med Gud, dess mer endres deres forestillinger om ham. Dette er karakteristisk for frelseshistorien. Det er ikke bare på den internasjonale skala at en avgrensning og presisering finner sted – dette er like meget tilfellet innad i Israel.

Siden det i menneskets liv er så viktig å kjenne sannheten om skaperverket, ville Gud i sin kjærlighet åpenbare for sitt folk alt om det som er nødvendig til frelse. Utover den naturlige erkjennelse som ethvert menneske kan ha om Skaperen, åpenbarte Gud for Israel litt etter litt skapelsens mysterium. Han som utvalgte patriarkene, førte Israel ut av Egypt, valgte seg ut Israel, skapte og oppdrog det, Han åpenbarer seg som den alle jordens folk og hele jorden tilhører, som den som alene «skapte himmel og jord» (Sal 115,15). (KKK § 287)

Israels tro førte jevnt og sikkert til en klargjøring av forholdet til det guddommelige univers. Og det er betegnende at det mest pregnante uttrykk for denne avklaringen kommer fra kongetiden og fra landflyktigheten, øyeblikk da Israel levde omgitt av internasjonal kultur og religiøsitet.

De tre første kapitlene i Genesis inntar en særstilling i alt som Den hellige skrift sier om skapelsen. Fra et litterært synspunkt kan disse tekstene stamme fra ulike kilder. De inspirerte forfatterne har satt dem på begynnelsen av Skriften, slik at de høytidelig kan fortelle sannheten om skapelsen, dens opphav og endelige bestemmelse i Gud, dens orden og godhet, menneskets kall, og til sist syndens tragedie og håpet om frelsen. (KKK § 289)

Den yngste skapelsesberetningen (1Mos 1,1-2.4) ses vanligvis som del av kilden P (presteskiftet), og går til frontalangrep på det guddommelige, mytologiske univers. Det som følger, er en gigantisk avmytologisering av makrokosmos.

«I begynnelsen skapte Gud himmelen og jorden».

Det er tre ting som sies i disse første ordene i Skriften: Gud har satt en begynnelse for alt det som finnes utenom Ham. Det er bare Han som skaper (verbet «å skape» – på hebraisk *bara* – har alltid Gud som subjekt). Alt som er til (uttrykt ved «himmel og jord»), er avhengig av Ham som gir det å være. (KKK § 290)

Her er det Gud som skaper – dvs. ordner – alt. Det som for hedningene var guddommelige elementer i kosmos, blir i Skriften redusert til naturlige komponenter: himmel og hav, sol og måne, stjernene og alt det andre. Her sies ennå intet om «skapelse fra intet» (*creatio ex nihilo*, som vi først finner klart uttrykk for i 2 makk 7, 22-23.28 og som er blitt den klassiske forståelsen av ordet «skapelse»), men grunnlaget er lagt for en slik videre klargjøring (at verden – lik Gud – er evig, minner om det hedenske og guddommelige univers).

Poenget med historien er helt klart: at alt som er, er avhengig av Gud i sin eksistens. Verden er fortsatt en lignelse om Guds skjønnhet, godhet og enhet, men ikke på samme måte som før. For disse kvalitetene er ikke guddommelige eller guddommeliggjørende i seg selv. Tvert om vitner de om en Gud som skaper. Dette betyr at Gud er transcendent: han er annerledes enn det han har gjort – men ikke helt. Han har etterlatt seg sine fotefar i skaperverket, for at menneskene skulle «søke ham og finne ham» (4. eukaristiske bønn, Prefasjon).

Det er også et poeng at forfatteren uttrykker seg billedlig, i en fortellende og poetisk form som vi nettopp forbinder med ordet mytologi, men som altså ikke har mytologiens innhold. *Nota bene*: åpenbaringen har ingen egen form, den uttrykkes gjennom det som i og for seg er helt naturlige former, også når disse har et almenreligiøst preg (jvf. myter).

På dobbelt vis har derved forfatterne gitt dødsstøtet til det sakrale makrokosmos: ved å insistere på at det er Guds verk – skaperverk, og ved å ikle beretningen en gjenkjennelig form, som er mytisk og sakral, men som har fått nytt innhold.

Skapertro lar Gud være Gud og lar verden være det den er, det som Gud har gjort den til.

Mikrokosmos – menneskebildet – må gjennom samme radikale fornyelsesprosess.

Dette ble grundig utarbeidet i en eldre skapelsesberetning som vi finner i 1 Mos 2,4-3,24 (forfatteren omtales ofte som «jahvisten»).

Her er mennesket (*adam*) også under avmytologisering. Først er han en gjenstand som Gud gjør i leire, for siden å blåse sin livsånd inn i ham, for at han skal bli et levende vesen. Mennesket ligner Gud – ved å kjenne forskjellen på godt og ondt – og er derfor satt til å styre over alt liv på jorden. Denne likheten med Gud er like lite en vesenslikhet – av guddommelig art – som tilfellet var med makrokosmos. Vender vi tilbake til den yngste beretningen (i kap.1), ser vi at forfatterne har gjort seg flid med å understreke dette fellestrekket med Gud: «La oss skape mennesker i vårt bilde, som et avbilde av oss! De skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, feet og alle ville dyr og alt kryptet som det kryr av på jorden» (v.26).

Det avmytologiserte menneskebildet er særlig åpent for Gud, på en intim og vennskapelig måte. Mennesket er skapt for Gud, ikke for å være seg-selv-nok. Skapertroen setter nettopp mennesket fri fra naturens tvang og resultatet blir det «åpne» eller transcenderende menneske.

I hele den synlige skapning er det bare mennesket som har mulighet i seg til å erkjenne og elske sin Skaper; det er den eneste skapning på jorden som Gud har villet for dens egen skyld; det er mennesket som, ved erkjennelse og kjærlighet, alene er kalt til å dele Guds liv. Til dette ble det skapt, av dette dets verdighet. (KKK § 356)

Ordet «Skaper» kvalifiserer ordet «Gud» på en viktig måte. For den avgrensningen som ordet uttrykker, plasserer mennesket i et riktig forhold både til skaperen og til resten av skapningen. Det er ikke tale om å bryte totalt mellom de to: Gud har etterlatt seg sitt avtrykk i makrokosmos som i mikrokosmos. Men dette er annerledes enn det verdensbildet og menneskebildet beretningene polemiserer mot, hedendommens. Hva mer er: gudsbildet selv blir klarere artikulert ved denne avgrensningen.

For selve skaperakten er frivillig, en akt av kjærlighet, ikke av nødvendighet. Skapelsen er det motsatte av emanasjon og determinisme. Tanken om Gud som skaper setter gudsbildet fri fra tvang, gjør mennesket uavhengig av forskjellige former for makter og gir ordet «tro» ytterligere dybde. Israel har klart å se Gud som samtidig i og utenfor alt som er.

Gud er i verden, som alle tings opphav og opprettholder, men han er ikke identisk med den. – Verden er i Gud, men ikke i kraft av sin egen natur.

Troen på Gud som skaper setter også menneskene fri i forhold til hverandre: den skaper likhet for loven. Ingen forskjell mellom mennesker er større enn at alle kommer fra samme hånd og har samme mål i livet. Skapertroen er derfor nok et uttrykk for helhetstenkning (holisme), slik vi så at historisk åpenbaring er det. En avgrensning av ordet «Gud» i retning av «Skaper» er intet eksklusivt program. Akkurat som den gradvise åpenbaring gjennom historien er skrevet ut fra et helhetsperspektiv som er ment å skulle favne alle, slik er det også med skapelses-teologien. I utgangspunktet stiller den oss like overfor hverandre og overfor Gud (dette var hovedgrunnen til at kongene ikke var gude-sønner som hos hedningene).

Jo lenger vi beveger oss innover i Israels tro og tenkning, desto bredere blir horisontene og større blir perspektivene. Israel utgjør nettopp et sakrament i verden. Guds kjærlighet til Israel er hans forsøk på å favne alt og alle. Og denne troen får mange uttrykksformer. Men å tro

at Israels tro er snever, smal eller eksklusiv, er å misforstå Det gamle testamentes budskap – egentlig er slikt en form for vantro.

I en tid som blir vitne til at den jøde-kristne tradisjon er på retur – dvs. vår egen – er det påfallende at den motsatte bevegelsen er lett å spore. Når troen på Gud som skaper ikke lenger foreligger, oppstår et religiøst vakuum som fylles av overtro og en ny sakralisering, eller mytologisering, av naturen (jvf. moderne former for nyhedendom, science fiction-genren, troen på ufoer og alt det andre). Makrokosmos som mikrokosmos gjenvinner raskt sine overnaturlige fortegn (selv om disse er av moderne årgang), og mennesket finner det vanskeligere å bli en person i bibelsk forstand: åpen, ansvarlig og transcenderende. Resultatet blir et lukket menneskebilde, seg-selv-nok, absolutt, ensomt og ulykkelig. Personen blir ganske enkelt til individ.

Undervisning i troen på skapelsen er av største betydning. Den berører selve grunnlaget for menneskelivet og kristenlivet, for den gir svar på det grunnleggende spørsmål menneskene til alle tider har stilt: «Hvor kommer vi fra?» «Hvor går vi hen?» «Hva er vår opprinnelse?» «Hva er vår bestemmelse?» «Hvor kommer alt som eksisterer fra, og hvor går det hen?» Begge spørsmålene, om opprinnelsen og endemålet, er uløselig forbundet med hverandre. De avgjør meningen med vårt liv og virke – de bestemmer hvilken retning de skal ta. (KKK § 282)

Hellige hedninger

Pakten med Noa står ved lag så lenge hedningenes tid varer, inntil Evangeliet blir forkynt for all verden. Bibelen holder i ære noen av folkeslagenes store menn, slik som «den rettferdige Abel», prestekongen Melkisedek som er bilde på Kristus, eller de rettferdige «Noa, Daniel og Job» (Esek 14,14). Slik viser Skriften hvilken hellighet de er i stand til å nå, de som lever etter pakten med Noa i påvente av at Kristus, «samler til ett alle de Guds barn som var spredt omkring» (Joh 11,52). (KKK § 58)

Israels universelle perspektiver kommer aldri så klart til uttrykk som i forestillingen om at det også gis «hellige hedninger»: de «rettferdige» som ikke tilhører Israel, men er representanter for folkeslagene.

Også disse er teologiske personer, for de handler like meget om Gud som paktens helter gjør det. Men de gjør det ut fra den «andre pakten», den kosmiske pakten med Noa. De er hedningenes vise kvinner og menn, og deres tall er meget stort. I jødedom som i kristendom har de gjennom tidene hatt en høy status, og de minnes som helgener i liturgien. Disse er den første pakts hellige. De vitner om at Guds perspektiver er holistiske: det er menneskeheten, Adam, Gud søker å vende til seg.

Israel var med andre ord aldri ment å skulle være en hellig klubb. Israels historiske rolle består tvert imot i å representere menneskeheten overfor Gud og Gud overfor menneskeheten – Israel er i verden og verden i Israel. Derfor bærer Guds folk i seg folkeslagenes lengsel og dragning mot Gud. Derfor vet den gamle pakts teologer at «rettferdighet» – hellighet – også er å finne utenfor Israel: Israel og folkeslagene står ikke i motsetningsforhold til hverandre. Det hører til paktstenkningens logikk at en ny pakt fra Guds side ikke overflødiggjør, enn si umuliggjør en eldre. Gud opererer på flere plan samtidig. Kun slik kan han favne alt og alle, og dette er det bare Gud som kan. Frelsehistorien har hele tiden en inklusiv dimensjon innebygget i hver ny åpenbaringsform, hver ny pakt, hvert nytt råd til frelse.

Så sa Gud til Noa og sønnene hans: «Nå vil jeg opprette en pakt med dere og etterkommerne deres og med hver levende skapning hos dere, både fugler og fe og alle ville dyr som er hos dere, alle som gikk ut av arken, alle dyr på jorden. Jeg oppretter min pakt med dere: Aldri mer skal alt som lever, bli utryddet av storflommens vann; aldri mer skal det komme en flom som legger jorden øde.» ...«Jeg setter min bue i skyene; og den skal være et tegn på pakten mellom meg og jorden.» (1 Mos 9,8-11;13)

Gud er bundet til denne sin universelle, kosmiske pakt. Den forplikter like meget som pakten med Israel gjennom Moses. Derfor forblir ordet

«hedninger» et begrep både i jødedom og kristendom, og i islam. «Hedningene» er ikke i utgangspunktet et negativt ladet ord, slik det er blitt med tiden innen alle de tre abrahamiske religionene. Den som vil forstå bredden og dybden i Guds åpenbaring til Israel, gjør klokt i å besinne seg på nettopp hedningenes rolle. Selv om de rettferdige hedninger som nevnes ved navn i Skriften er relativt få, så dukker de opp igjen og igjen og fungerer som fast inventar i det bibelske anegalleri av teologiske personer. Selvsagt er deres lille tall en pekepinn om at det er få av hedningene som når til et slik vennskap med Gud, de fleste lever i overtroens mørke. Likevel, de er representative for mange, både før og etter Israel. For kristne teologer i oldkirken fortsatte å kanonisere helige hedninger: Sokrates, Epiktet, o.a. (se: kapitel 3).

Se mildt og nådig ned til dette offer, og motta det, slik du mottok din rettferdige tjener Abels gaver, og vår far Abrahams offer, og det hellige og uplettede offer som din yppersteprest Melkisedek frembar for deg. (Eukaristiske bønn 1, MR s.364)

Det saken dreier seg om, er frelseshistoriens holistiske natur, dens innebygde universalisme: åpenbaringens faktum i en stor skala, ikke bare for de få. Uten et slikt perspektiv vil Guds åpenbaring til Israel fungere lik en parentes. Det er ikke nok at Israel er i verden – verden må også forefinnes i Israel. Derfor er Israels teologer i stand til å få øye på helige hedninger. Hadde de ikke vært villige til det, ville Israel umulig kunnet representere og samle menneskeheten overfor Gud. Israel og verden står i dialog og vekselvirkning med hverandre, for Israels kontekst i verden er nettopp folkeslagene.

Hvem er så våre hedenske helter, våre teologiske personer fra den eldste pakt?

Deres navn dukker opp med jevne mellomrom: Abel, Enok, Daniel, Noa, Job, Melkisedek, Lot, dronningen av Saba.

Først ute er ikke Noa, men Abel, sønn av Adam og Eva, bror til Kain (1 Mos 4,1-16).

Hans «rettferdighet» understrekes i Matt 23,35 («helt fra drapet på den rettferdige Abel...»). At hans gjerninger var rettferdige, nevnes i 1 Joh 3,12. Hebreerbrevet er det skrift i NT som sier mest om Abel, fordi han her settes inn i en større sammenheng, troens lange historie på jorden: «I tro bar Abel frem for Gud et bedre offer enn Kain. Fordi han trodde, fikk han det vitnesbyrd at han var rettferdig; for Gud godkjente hans offergaver. Og med sin tro taler han også etter sin død» (11,4). Abel omtales som den første hellige hedning i det tidlige kristne skriftet «Apostoliske konstitusjoner»: «Alt fra begynnelsen av reiste Gud opp prester som skulle ta vare på hans folk: først Abel, dernest Seth, Enosj, Enok, Noa, Melkisedek og Job» (8: 5,3).

Selve fortellingen om Kain og Abel reflekterer sikkert gamle motsetninger mellom nomader og fastboende i Kanaan. Men forfatteren bruker denne til å understreke det som er et teologisk anliggende: at frelsens historie er like lang som menneskehetens, at sosiologiske motsetninger derfor kan illustrere religiøse motsetninger. Vi får, dessverre, aldri vite hvorfor Herren foretrakk Abels offer fremfor Kains, men det dreier seg om to helt forskjellige slags ofre: et grødeoffer – Kains – og et dyreoffer – Abels; kanskje er utgangspunktet et angrep på hedenske ofre? I alle fall er det Guds frie valg av Abel som gjør ham «rettferdig», ikke omvendt. Og derfor står han sentralt i Israels tenkemåte, for initiativet til utvelgelsen ligger alltid hos Gud: det er tro på Gud som avstedkommer rettferdighet (sml. Abraham). Utvalgelse blir med andre ord et hovedtema i Israels fremstilling av pakten med hedningene – Israels tro kaster lys over hedningenes vei til Gud.

Samtidig er Abel protomartyr: han blir selv sonoffer for ham som ikke er utvalgt – Kain – og slik blir han brorens frelsermann. Den som er mest elsket, blir til frelse for den som er mindre elsket. Historien gjenspeiler i sitt teologiske poeng forholdet mellom Israel og verden. Kains synd var sjalusi – mangel på kjærlighet til broren, ikke til Gud (jvf. 1 Joh 3,11-12).

Abel er barnløs mens Kain blir stamfar til en syndig menneskehet.

Abel står som den første som måtte bøte med livet for sine brødre. Martyren er Guds, for alt blod tilhører Gud.

Mens Abel er den første som understreker Guds handlefrihet i sin henvendelse til menneskene, er Enok – sønn av Jared, ikke av Kain – den neste i rekken. «Enok vandret med Gud i 300 år etter at han hadde fått (sønnen) Metusjalah, og han fikk sønner og døtre. Hele Enoks levetid ble 365 år. Enok vandret med Gud. Så ble han borte; for Gud tok ham til seg» (1 Mos 5,22-24).

Han er den syvende patriark etter Adam (jvf. Jud v.14, hvor det siteres fra Enoks bok) og han nevnes i Sirak 44,16: «han ble et eksempel for alle slekter, for at de skulle omvende seg». Jubileerboken (4,17-18) nevner Enok som den som lærte menneskene skrivekunsten, vitenskap og visdom. Det dreier seg her om en gammel babylonsk vismann som jødiske tradisjoner har innlemmet i sin verdenshistoriske oversikt. Visdommens bok sier at Gud tok ham bort for at «ondskapen ikke skulle forvirre hans forstand, eller sviket bedra hans sjel» (4,11).

I Det nye testamente dukker han opp igjen: «For sin tros skyld ble Enok rykket bort uten å dø. Ingen så ham mer, for Gud hadde tatt ham til seg. Før han ble rykket bort, fikk han det vitnesbyrd at han behaget Gud. Uten tro er det umulig å behage Gud. For den som trer frem for Gud, må tro at han er til, og at han lønner dem som søker ham.» (Hebr. 11,5-6)

Hedningene har altså sin form for tro, i kraft av den pakt Gud har inngått med dem. Denne består i troen på Guds eksistens og hans evne til å gripe inn i menneskelige anliggender: gjennom skaperverket og i trofasthet mot dette. At en moralsk lov – samvittigheten – er del av en slik pakt, sier seg selv. Enok blir stående som forbilde for frelse blant folkeslagene. Han kjenner ikke åpenbaringen til Abraham og Moses, skjønt våre forfattere gjør det, og derfor fungerer han utelukkende innenfor en opprinnelig, kosmisk pakt. Hans tid er før syndfloden, og han opptrer som domsprofet i senere bøker. Det gammeltestamentlige apokryfe skrift vi kjenner som «Enoks bok» (i etiopisk oversettelse), spekulerer over hva Enok så og hørte da han ble rykket opp til Gud, og utgjør en litt spesiell interesse for Enoks mysterium. Men meningen med en slik interesse er nettopp at denne rettferdige mann skal kunne fungere som en apostel for folkeslagene (jvf. den slavonske Enok-boken, «Andre Enok»). Enok lever før syndfloden og opptrer som doms-

profet for naturlig religion, den første, kosmiske pakt mellom Gud og menneskene. Likhetspunktene med Elija er iøynefallende: to profeter fungerer på lignende vis innen hver sin pakt. Hans legemlige opptagelse til himmelen gjør ham svært verdifull i den kristne tradisjon (hvor den romerske martyrologien nevner St. Enok 3. januar).

Generasjonene før Abraham og alle fortellingene som omgir disse – den såkalte «forhistorien» – utgjør Israels måte å skrive universalhistorie på. For fortid er samtid i det teologiske perspektiv som preger disse fortellingene. Åpenbaringsens progressive historie – tilvenningsprosessen mellom Gud og mennesker – avviker ikke automatisk tidligere stadier, ifølge paktstenkningen. Det som var før Abraham og Moses, er fortsatt etter disse, skjønt paktens hedningene ser annerledes ut i lyset fra Sinai – den har fått et mer indirekte og forberedende preg. Men Israel lever som en minoritet i verden og vet derfor at all tale om hedningene er tale om flertallet. Historiene om den gamle pakts hellige hedninger er også historien om Gud og menneskeheten, men på en annen måte enn i Israel.

En tredje skikkelse fra folkeslagenes verden er Daniel (hans opprinnelige navn er Danel eller Danil, som senere er blitt tilpasset jødiske og kristne tradisjoner, jvf. Esek 14, 12-20; 28,3). I lys av Ras Shamra-tekstene er det tydelig at vi her står overfor en kanaanittisk vismann, en konge, som representerer Palestina før Israel. Og profeten Esekiel henvender seg nettopp til den overmodige kongen i Tyros med sin tale om Daniel. Denne, kongens forgjenger, er med tiden blitt en populær skikkelse som lever videre i folkeminne og litteratur. Hans visdom har kanskje vært forbilledlig for den Daniel vi assosierer med boken som går under hans navn (tilleggene til Daniels bok – historiene om Susanna, Bel og dragen – er igjen felles arvegods fra kanaanittisk fortid).

Daniel representerer en tredje type fromhet etter martyren og vismannen: en rettferdig og vis konge, som i kristen tradisjon forespeiler messianske tider. Kanskje var han monoteist, lik den egyptiske farao og «heretiker» Aknaton (ca. 1350 f.Kr.). I så fall består hans gaver i å se guddommen bak fenomenene: Skaperen som har gjort årstidene og

himmellegemene, de som folk flest tilba. Nok en teologisk ingrediens er kanskje å finne i jødisk polemikk mot det guddommelige monarkiet slik fororienten kjente det. Poenget hos Esekiel er nettopp at de få rettferdige – Noa, Daniel og Job – kan redde de mange urettferdige (jvf. Abrahams argumentering overfor Gud i tilfellet Sodoma og Gomorra, 1 Mos 18).

I katakombekunsten figurerer Daniel oftest som symbol på frelse.

Noa inntar en nøkkelposisjon i forhistorien. Med ham blir den første pakt presisert og stadfestet ytterligere.

Selve ordet «pakt» (hebr.: *berith*) er forbundet med ordet «trofasthet» (*emet*), og medfører forpliktelser fra menneskenes side såvel som fra Guds. Siden naturens orden fortsatt skal få bestå, må menneskene overholde et minimum av forskrifter (dette er solid jødisk tankegods). Gud er ikke bare skaper, men også dommer, og derfor blir paktens betingelser avgjørende. Den kosmiske pakt dreier seg derfor ikke bare om å erkjenne at Gud er til, men like meget om å leve i pakt med samvittigheten (noe Paulus behandler i Romerbrevet: hedningene har også en lov, i sitt indre; Rom kap.2).

Pakten med Noa er derfor en ytterligere presisering av den pakt med naturen vi hittil har iakttatt. I Mosebok vier anliggendet stor oppmerksomhet, og vi får rikelig anledning til å komme tilbake til problemstillingen i vårt siste kapitel om Kirken i verden. De «noaiske lover» er altså Guds måte å regulere hedendommen på, slik at den kan uttrykke en naturlig og samtidig sann religiøsitet.

Gud velsignet Noa og sønnene hans og sa til dem: «Vær fruktbare, bli mange og fyll jorden! Frykt og redsel skal de kjenne for dere, alle dyrene på jorden, alle fuglene under himmelen, alt som rører seg på marken, og alle fiskene i havet; dere skal ha makt over dem. Alt som lever og rører seg, skal være til føde for dere. Likesom jeg gav dere de grønne plantene, gir jeg dere nå alt dette. Men kjøtt med blod i, det som livet er knyttet til, skal dere ikke spise. Bare for deres eget blod vil jeg kreve hevn. Jeg vil kreve både dyr og men-

nesker til regnskap. Jeg vil kreve hver mann til regnskap når han tar livet av sin neste. Når noen utøser menneskeblod, skal hans blod bli utøst av mennesker; for Gud skapte mennesket i sitt bilde.» (1 Mos 9, 1-6)

Gud på sin side vil se til at naturen fungerer som den skal, det vil si: et tegn på Guds trofasthet (dette refererte Paulus til i sin tale på Areopagos, hvor han pekte på at Gud på denne måten har gjort seg kjent for alle mennesker). Kaos er det motsatte av kosmos (gresk for «orden»). Syndfloden var nettopp en form for straff som førte jorden tilbake til dens urtilstand, før skapelsen. Pakten med Noa blir lik en ny skapelse. Og paktens dokument er regnbuen, det tegn som besegler avtalen.

Samtidig er samvittigheten – Guds fotefar i menneskenaturen – en komponent i denne avtalen, som i all naturlig religion. Men pakten er ikke gjensidig: den er unilateral og kan ikke tilbakekalles. Likevel presenteres Noa for betingelsene, i form av bud. Dersom disse ikke overholdes, vil ikke pakten derfor tre ut av funksjon, men menneskene vil miste Guds hjelp, kunnskap om Gud og vennskap med Gud. Synd og hellighet er derfor begreper som tilhører også denne pakten – den hedenske verden er nemlig ikke uten en lov, slik Paulus påpekte. Men Guds sol vil fra nå av gå opp over rettferdig og urettferdig, uten forskjell. Guds rolle i dette blir ikke å ødelegge synderen, men å redde ham.

Pakten med Noa er således fremtidsorientert, og Noa er blitt stående som et håpets tegn. I all sin enkelhet og dypsindighet er pakten med Noa en ny åpenbaring av Gud: Gud etter syndfloden – Guds frelsende kjærlighet midt i en syndig menneskehet. Den første pakt er blitt fornyet gjennom ham som ble reddet fra syndflodens dom. På sett og vis står vi overfor en ny Adam – vi er alle barn av Noa.

Noas navn er også knyttet til verdenshistorien. Formen Nah (Noe) er funnet under utgravningene i Mari ved Eufrat, og vi befinner oss i en lignende situasjon som i tilfellet Enok: en hellig hedning fra folkeslagene brukes som bidrag til Israels forhistorie. Dessuten er temaet i seg selv vanlig nok: et rettferdig individ som blir reddet fra en storflod for å redde menneskeheten er et tema vi gjenfinner i mange kulturer.

Likevel blir han stående som et stort trosvitne, fordi han trodde og adlød Guds befaling, hans intervensjon i historien: «I tro bygde den gudfryktige Noa en ark, da han var blitt varslet om det som ennå ikke var synlig. Slik berget han sin familie. Hans tro ble en dom over verden, og selv ble han arving til den rettferdighet som troen gir» (Hebr 11,7). 2 Peter kaller Noa «rettferdighetens talsmann» og gjengir trolig en senere jødisk tradisjon som gikk ut på at Noa kalte til omvendelse før flommen. På denne måten sammenlignes han med Enok. Dom hører med andre ord til den første pakt, og grunnlaget for denne antagelsen er selvsagt samvittigheten, den Paulus stadig argumenterer ut fra i Romerbrevet. Det faktum at Noa og hans familie var de eneste som ble spart fra flommen, reflekterer et bibelsk syn på den hedenske verden: kunnskap om Gud og rettferdig livsvandel er mulig, men hører til unn-taket.

Til historien om syndfloden hører også en solidaritet mellom mennesket og kosmos. Tanken om at menneskets synd kan ødelegge verden – ikke bare mennesket selv – er i lang tid blitt betraktet som et typisk uttrykk for mytologisk tenkning. Men i lys av den moderne verdens økologiske problemer var de gamle kanskje ikke så naive som vi gjerne vil ha det til. Forhåpentlig er det fortsatt slik at de «rettferdige» vil beskytte verden mot ødeleggelse. «Noah var en hederlig og rettferdig mann, og da vredesdommen rammet, ble han reddet, derfor ble det en rest tilbake på jorden den gang vannflommen kom. Herren sluttet en evig pakt med ham om at vannflommen aldri mer skulle utrydde alt liv» (Sirak 44, 17-18). Siden Noas dager er menneskeheten ikke blitt mindre ødeleggende. Vi kan bare håpe at Gud gjennom sine rettferdige fortsatt vil beskytte sitt skaperverk.

Job er vårt neste vitne i rekken av hellige hedninger, og det kommer oftest som en overraskelse på bibellesere. For heller ikke Job var israelitt. Han er en gammel idumeisk patriark. Etheria, som dro på pilgrimsreise til det hellige land mot slutten av det fjerde århundret, besøkte hans grav i Idumea (i tillegg til Lots grav i Moab og Melkisedeks i Samaria; se: «Etherias reise» kap. 13). Ezeiel nevner ham helt naturlig i sammenheng med Noa og Daniel (14,14.20). Men han er særlig hus-

ket fordi en senere jødisk forfatter knyttet hans navn til det som er en av Skriftens vakreste bøker. I virkeligheten er Job en av de mange le-gendariske helter fra Israels forhistorie.

Job blir en viktig figur i Israels tradisjoner, og vi kommer tilbake til ham i et senere avsnitt. Her er det hans status som hellig hedning som opptar oss. For Job personifiserer rettferdighet på en måte som gjør ham til en ideell talsmann for pakten med folkeslagene. Han oppfyller alle denne paktens krav til menneskene, dem vi omtalte i forbindelse med Noa. Derfor har Gud velsignet ham: han var en av de rikeste blant Østens folkeslag (Job 1,3), han eide visdommens gave og nød stor anse-else blant sine medmennesker (29,7-8;22). Kort sagt er han en hednin-genes patriark.

Men Jobs livshistorie ble en prøve på hvor dypt denne hans rettferdighet gikk: var hans kjærlighet til Gud ekte – eller avhang den av alle de velsignelser han hadde mottatt? Dette er Satans teori, ifølge Jobs bok, og Gud lar faktisk Satan prøve Jobs integritet. Prøvelsene viser at Job er knyttet til Gud fordi han er Gud, ikke for alt det Gud har gitt ham. Job er hedning og lidelsens problem behandles innenfor en ramme av naturlig, ikke historisk åpenbaring. Jobs bok gjengir heller ikke Israels tradisjoner, men beveger seg på et almenreligiøst plan – det er derfor den har appellert til så mange gjennom tidene og inspirert så mye tenkning og litteratur. Guds åpenbaring til Job i kap.38-39 tilhø-rer naturen, ikke historiens orden. Derfor er hans sammenheng Israels forhistorie (som selvsagt også er Israels samtidshistorie). Guds myste-rium og menneskelivets mysterium møtes på et naturlig religiøst plan, et plan som altså kjenner sine mysterier: «Hvor var du da jeg la jordens grunnvoll? Hvis du har innsikt, så fortell meg om det. Hvem har fast-satt dens mål – det vet du vel? Hvem spent målesnor ut over den? Hvor ble dens sokler senket ned, og hvem la ned dens hjørnestein, mens alle morgenstjerner jublet, og alle Guds sønner ropte av fryd?» (38, 4-7).

Vi står tilbake med en manifestering av Guds uutgrunnelighet og Jobs fortsatte rettferdighet, for han dyrker Gud selv når alle goder er borte. Jobs kjærlighet har stått sin prøve – han er en stadig, en rettfer-dig mann.

Når forfatteren av Jobs bok – som sikkert var isrealitt – behandler dette temaet mot en bakgrunn av hedensk, kosmisk religion, er det nettopp fordi temaet angår all religiøsitet, all gudstro og alle mennesker. I den greske bibel – Septuaginta (LXX) – er hele fortellingen blitt moraliserende, og Job står tilbake som et eksempel på tålmodighet i lidelse, noe som den hebraiske teksten ikke har til hensikt. Det er denne meningen det refereres til i Jakobs brev: «Det er dem som holder ut, vi priser salige. Dere har hørt om Jobs utholdenhet og har sett hvordan Herren lot det gå ham til slutt» (Jak 5,11). Her blir Jobs tålmodighet et uttrykk for håp, og det er i denne forstand at han blir et referansepunkt i senere kristen litteratur, for eksempel hos pave Gregor den store: «Abel kom for å vise oss uskyld, Enok for å vise oss moralsk integritet, Noa for å forkynne håp, Job for å utvise tålmodighet midt i prøvelsene» (Moralia super Job, Praefatio).

Slik har hvert nytt stadium av Guds åpenbaring bruk for den gamle idumeeren. For kristne er Job spørsmålet – Kristus er svaret.

Melkisedek, prestekonge av Salem (det pre-israelittiske Jerusalem) er nok en hellig hedning; navnet betyr trolig «Sedek (rettferd) er konge» (hebr. *melek*) eller «rettferdighetens konge». Lik de andre dukker han ikke bare opp i jødisk tenkning, men også i kristen. For den unge kirke var like universalistisk i sine anskuelser som Israel, som vi skal se senere.

«Og Melkisedek, kongen i Salem, kom ut med brød og vin. Han var prest for Den Høyeste Gud. Han velsignet Abram og sa: Velsignet være Abram av Den Høyeste Gud, han som skapte himmelen og jorden! Lovet være Den Høyeste Gud som har gitt dine fiender i din hånd!» (1 Mos 14,18-20).

«Den Høyeste Gud» er et kanaaneisk gudsnavn som også ble brukt om den guden de dyrket i Salem (Jerusalem). Altså er Melkisedek blitt stående som en viktig representant for den kosmiske pakt, pakten med Noa. Han kjenner ikke Gud som Jahve, men under ett av Guds mange naturlige navn: El – den gamle kanaaneiske skaperguden, som altså har gjort seg selv kjent gjennom sine gjerninger i skaperverket. Han er pre-

stekongen, og ofrer grødeoffer, ikke blodoffer, lik Abel. Hans offer er med andre ord et takkeoffer, og ofringer er nettopp en prests oppgave. Abram – som ennå ikke har inngått den nye pakt med Gud, og fått navnet Abraham – ga kongen tiende av alt (1 Mos 14,20). Abram svarte ham: «Jeg rekker min hånd opp til Herren, Den Høyeste Gud, han som skapte himmelen og jorden» (v.22).

Melkisedek er nok en representant for ekte hedensk fromhet, basert på erkjennelsen av Gud som skaper og opprettholder.

I Salme 110 dukker han opp igjen: «Du er prest til evig tid på Melkisedeks vis». Her er det Jerusalems gamle tradisjoner som benyttes ved det som sannsynligvis er en kroningssalme fra Israels kongetid. Prestekongen fra Salem skulle vise seg å være nyttig også i senere sammenhenger, for de kristne hadde definitivt bruk for Melkisedek. Han blir et forbilde på Kristus som den evige yppersteprest (jvf. Hbr. 7,3: «Han er uten far og uten mor og har ingen ættetavle. Hans dager har ingen begynnelse, og hans liv tar ikke slutt. Slik er han et bilde på Guds Sønn; han er og blir prest for all tid»). Poenget her er at det gis en annen prestelig orden enn den aronittiske, en eldre og langt mer universell. Arons prestedømme fører til en suksessjon av prester, noe forfatteren av Hebreerbrevet tar som tegn på dennes ufullkommenhet. Et endelig prestedømme må ta sitt utgangspunkt i en annerledes orden – Melkisedeks (husk: Jesus var ikke av Levis, men av Judas ætt, derfor må hans evige prestedømme finne et annet tilknytningspunkt i fortiden). Slik oppfyller Kristus ikke bare alle den gamle pakts ofre, men også alle den kosmiske religions rettferdige ofre. Jesus Kristus er den nye Adam (ifølge Paulus) som forener i seg alle mennesker og følgelig begge former for åpenbaring: både i den kosmiske og i den jødiske pakt. – Jesu prestedømme er, ifølge Det nye testamente, endelig fordi han er det universelle menneske (se kap. 2: «Gud i Kristus»).

Tidligere mintes liturgien St. Melkisedek 25. april, men hans minnedag er falt bort sammen med andre legendariske skikkelser: den første pakts hellige har ikke lenger egne minnedager i den romerske liturgi, skjønt Melkisedek nevnes i den romerske kanon sammen med Abel og Abraham. Men Etheria, som vi introduserte ovenfor, besøkte hans hellige grav i Salem i Samaria (kap.13-14).

Lot, Abrahams nevø, er vår neste hedning som tillegges hellighet i Skriften. Han er moabittenes stamfar, og han representerer et alminnelig, universelt kall til troen. Dette skjer på det indre plan: samvittighetens. Han utviser gjestfrihet i en heroisk grad, han blir forfulgt for dens skyld. Derfor er han en gjestfrihetens helgen. Visdommens bok kaller ham rettferdig: «Visdommen fridde en rettferdig mann fra undergangen som rammet de ugudelige, dengang han flyktet for ilden som falt på de fem byene» (10,6).

Den kristne tradisjon har hatt mer bruk for ham enn den jødiske, fordi han er moabitt og ble æret av oldkirkens kristne i Moab. Peters annet brev omtaler ham på følgende vis: «Men han (Herren) reddet den uskyldige Lot, som led under det umoralske liv de hemningsløse menneskene førte der» (2 Pet 2,7). Liturgien mintes St. Lot 10. oktober. Som alle de hellige hedningene er han en forløper for Kristus, og Justin Martyr nevner ham blant dem «som ikke overholdt sabbaten, men likevel behaget Gud», sammen med Adam, Abel, Enok, Noa og Melkisedek (Dial. XIX, 4-5).

I den oldkirkelige tradisjon er disse våre hellige hedninger viktige, av grunner vi skal komme tilbake til senere.

Lot er kort sagt en rettferdig mann i kraft av den naturlige lov – samvittigheten – som er skrevet i hans hjerte, av Gud. Poenget er selv sagt at samvittigheten er nedlagt i menneskenaturen av Gud, og «samvittighetens lov» (Paulus!) er i seg selv en åpenbaring av Gud – et gudsbevis, en vei til Gud. Det gis ingen nøytral eller rent naturlig moral – kun religiøs. Dette er hva all naturlig religion handler om, for makrokosmos (verdens vitnesbyrd) har like meget som mikrokosmos (samvittighetens vitnesbyrd) et element av dragning mot Gud innebygget i seg: det vi kaller «nåde» med et senere teologisk begrep. Kjærlighet til det gode – *bonum* – kan kun stamme fra Gud selv, og det er dette som i bunn og grunn menes med uttrykket «alle mennesker av god vilje». Lot er en av dem.

Dronningen av Saba er en annen.

Hun herliggjøres både i Matt 12,42 og Luk 11,31, fordi hun kom fra jordens ender for å høre Salomos visdom – i kontrast til jødene som

fornektet han som er større enn Salomo. Altså er hun nok en representant for kosmisk religion, den første pakt, den som består like til Evangeliet er forkynt for alle folkeslag. Hun tilhører dessuten ikke Israels forhistorie: her har vi endelig en hellig hedning som er samtidig med Israel. Hun representerer den hedenske sjels dragning mot Gud, folkeslagenes rettferdige lengsel etter Visdommen. I Etiopia og Jemen figurerer hun i gamle overleveringer, for ikke å nevne Koranen selv.

I Kongebok kap.10 gir oss detaljene. Besøket hos Salomo fører til en lovsang av Israels Gud: «Lovet være Herren, din Gud, som hadde slik godvilje for deg at han satte deg på Israels trone. Fordi Herren alltid har Israel kjær, har han gjort deg til konge, for at du skal fremme rett og rettferd» (v.9).

Hennes utbrudd viser at hun – i Israels tradisjoner – er blitt stående som en sann sannhetssøker. Dette medfører ikke at hun ble troende jahvist. Hun er allerede troende: hun tror på den ene, sanne Gud, slik han tilkjennegir seg gjennom naturen og samvittigheten. Hun møter, og gjenkjenner kanskje, en mer fullkommen åpenbaring hos Salomo, men hun bevarte sin religion.

Fordi hun er vis og rettferdig skal «dronningen fra landet i sør tre frem i dommen sammen med denne slekt og anklage den» (Matt 12,42). Guds rike er altså ikke et jødisk privilegium, men skal tilhøre alle jordens folkeslag – fordi alle er kalt til det. I Det nye testamente får denne tankegangen fornyet aktualitet: her er universalisme enda mer fremtredende enn i GT. For Kirken består, fra første stund av, av mennesker av alle raser og tungemål. Kirken er grunnlagt på enheten av disse to pakter: den kosmiske (med naturen:) og den abrahamiske (med Israel, via Moses). Derfor understreker Matteus at vismenn kom fra det fjernere Østen for å tilbe barnet i Betlehem. De to paktene møttes allerede ved Jesu fødsel – og de fortsetter å møtes hele Jesu liv igjennom. De er begge representert når Kirken fødes: «Vi er partere og medere og elamitter, folk fra Mesopotamia, Judea og Kappadokia, fra Pontos og Asia, Frygia og Pamfylia, fra Egypt og Libyaområdet mot Kyréne, vi er innflyttere fra Roma, – jøder og proselytter – eller vi er kretere eller arabere: alle hører vi dem forkynne Guds storverk på vårt eget språk!» (Apg 2,9-11)

Forhistorien – historien før Israel – er Israels svar på hedningenes gåte, et forsøk på universalistisk tenkning, holisme. Hellige hedninger er på denne måten knyttet til Israel, for Israel er i verden og verden i Israel. Israels tradisjoner er representative for verdenshistorien, for også denne rommer et element av åpenbaring og frelse, utenfor Israel. Rettferdige hedninger fra forhistorien er samtidig et kodeord for rettferdige hedninger samtidig med Israel, og det kommer ikke som noen overraskelse at disse hellige dukker opp igjen i de gammeltestamentlige skriftene.

Denne tankegangen er ikke bare diktert av en logisk nødvendighet – holismens – men like meget av de erfaringer Israel gjør seg i verden. For begrepet «hellige hedninger» bør ikke reduseres til ren apologetikk, slik det ofte blir fremstilt. Israel er ikke alene om å kjenne eller dyrke Gud, skjønt de gjør det på en måte som hever den første pakt, den med naturen, opp til et intimere vennskap med Gud: Israel kjenner Gud på en annen og langt mer direkte måte enn folkeslagene. Men denne kunnskapen skal ikke forstås som en uoverstigelig barriere mellom Israel og verden. Alle har del i kunnskap om Gud, og Israel er på denne måten representant for all dragning mot Gud. Derfor griper de til pakts-tenkningen når de skal gi uttrykk for forholdet mellom Israel og verden. For paktstenkningen beskriver grader og etapper i Guds «råd til frelse», hans pedagogikk, hans måte å venne menneskeheten til seg.

Med andre ord rekker Guds åpenbaring i Israel langt ut over de begrensninger som historisk åpenbaring medfører (avgrensning i tid og rom), for de rettferdige hedningene kjenner ikke åpenbaringen til Abraham og Moses. Likevel søker hedningene Gud og blir rettferdiggjort i kraft av den pakten de tilhører. På usynlig vis tilhører de Israel (og Kristus, i et kristent perspektiv). Det er nettopp Israels privilegerte status vis-à-vis Gud som gir dem denne innsikten: historisk åpenbaring gir Israel evnen til å se Gud i en tidligere pakt. Sagt på en litt annerledes måte: den kosmiske pakt – med skaperverket – frelser ikke som sådan, den gjør det fordi denne også er del av Israel (og i Kristus). Israel avvirket aldri naturreligionen: de ga den heller historiske, åpenbarings, fortegn. Israels liturgiske liv er grunnlagt på naturens syklus, som

gjennom Israels historie er blitt helliget og gitt en dypere mening (som i kristendommen igjen blir ytterligere poengtert i historisk forstand: den blir kristifisert).

Alle mennesker tilhører med andre ord den historiske åpenbaring på en eller annen måte, og Israels måte å uttrykke dette mysteriet på er den pakt vi kaller den kosmiske, naturreligionen, dyrkelsen av «Den høyeste Gud». «Kosmisk liturgi» blir nok et uttrykk for denne problematikken – hedningenes nærvær i den historiske åpenbaring – for all jødisk (og kristen) liturgi innbefatter og fullkommengjør en dyrkelse av naturens kretslop, årstidenes mysterium og deres vitnesbyrd om Gud (påskan, pinsen, høsttakkefesten, vintersolhverv). Det liturgiske år følger på denne måten naturens syklus, men får nye fortegn gjennom Guds stadig nye åpenbaringer til menneskene (uttrykt i form av paktstenkning).

Hvor mange av hedningene som er rettferdige, vet Gud alene.

Det er del av Israels tro at de er få – de navn vi har nevnt ovenfor, understreker også dette aspektet. Hellige hedninger handler om riktig og gal religionsutøvelse, og de skikkelser fra Israels fortid vi her har viet oppmerksomhet, er blitt stående som eksempler på syv forskjellige former for hellighet, syv ulike aspekter ved hedensk gudsdyrkelse. Alle kan de tilbakeføres til to kriterier som vi introduserte i innledningen: skaperverket som «vei» til Gud (makrokosmos – det kosmologiske argument) og samvittigheten som «vei» til Gud (mikrokosmos – det antropologiske argumentet). De mangeartede uttrykksformer denne erkjennelsen får (martyren, vismannen, moralsk integritet, prestekongen, tro forstått som håp, gjestfrihet, sannhetssøken) blir stående som kjennetegnene for den første pakt med historien.

Det er dette mysterium kirken peker på i uttalelsene om den naturlige gudserkjennelsen og dens forskjellige manifestasjoner:

Alle folkeslag utgjør jo ett fellesskap, de har én felles opprinnelse idet Gud lot menneskeslekten befolke hele jorden. De har også et felles endemål, nemlig Gud, hvis forsyn, velgjerninger og frelsesplan omfatter alle, inntil de utvalgte forenes i Den hellige stad, som Guds klarhet opplyser og hvor alle folkeslag vandrer i Hans lys.

Fra gammelt av og til vår egen tid finnes der hos de forskjellige folkeslag en viss fornemmelse av denne hemmelighetsfulle kraft, som virker i naturens gang og i menneskenes liv, ja, der finnes stundom en erkjennelse av den Allerhøyeste eller også Faderen. (NA 1,2)

Når Vaticanum II viet et helt dekret til dette viktige spørsmål, var det fordi hedningenes tid ikke er forbi. Skriftens tale om rettferdige hedninger er like aktuell idag som dengang Israel utformet sin teologi.

Den logiske Gud

Det var Den apostoliske tradisjon som hjalp Kirken til å skjelne hvilke skrifter som skulle regnes med blant De Hellige Bøker. Listen over disse kalles Skriftens «canon». Den inneholder 46 skrifter i Det gamle testamente (45 dersom man regner Jeremias og Klagesangene som én bok) og 27 i Det nye:

I Det gamle testamente: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium (1.-5.Mos), Josva, Dommerne, Rut, de to Samuelsbøker, de to Kongebøker, de to Krønikebøker, Esras og Nehemias, Tobit, Judit, Ester, de to Makkabeerbøker, Job, Salmene, Ordsprogene, Forkynneren, Høysangen, Visdommen, Sirak, Esaia, Jeremias, Klagesangene, Baruk, Esekial, Daniel, Hoseas, Joel, Amos, Obadiah, Jonas, Mika, Nahum, Habakuk, Sefanias, Haggai, Sakarias, Malakias. (KKK § 120)

Vi har sett at Israel har en lang hukommelse. Den strekker seg bakover like til Adam, til menneskehetens første menneske, via viktige personer fra fortiden. Israel oppsummerer all tid.

Nok et tegn på at Det gamle testamente er universalistisk i sine holdninger og gir uttrykk for holistisk tenkning, er nærværet av hedninger – direkte og indirekte – i en annen forstand enn gjennom forhistorien. Her er det virkelig tale om et konstant nærvær gjennom hele Israels historie.

Det dreier seg om den omfattende visdomslitteraturen, som skriver seg fra en lang og gammel fororientalsk tradisjon, som var der før Israel, som er der i Israel og som vi gjenfinner i Det nye testamente.

«Vise menn» står for en intellektuell tradisjon som en liten nasjonalstat lik Israel også får del i. Vi står her overfor en helt internasjonal disiplin, et tankeklima for de få: de som kunne lese og skrive og som var knyttet til skoler, administrasjon, politikk, osv. Vise menn fungerer som dommere, jurister, rådgivere, ministre og sekretærer. De utgjør en liten, men høyst profesjonell klasse. Uten dem ville ikke den gamle samfunnsformen kunne fungere, og det er typisk for Israel at det er under Salomo – Israels første farao – at denne gruppen lett blir gjenkjennelig (1 Kong 3-11). Dette er øyeblikket da Israel fremstår som en nasjonalstat av internasjonal standard. Salomo gjør sin far Davids rike til en verdensstat i miniatyr. Og dertil trenger han «vise menn», ellers ville foretaket aldri lykkes.

«Visdommen» er et sprog, en form for tale, hele denne gruppens *lingua franca*, et bindeledd mellom folkeslagene, et felles uttryksmiddel – nok et holistisk tilknytningspunkt. Her får hedningene selv komme til orde, noe de ikke fikk gjennom forhistorien. Vise menn har direkte berøringspunkter med våre hellige hedninger, slik vi så i forbindelse med den legendariske Daniel og dronningen av Saba.

Bøkene det dreier seg om er altså Ordsprogene (som stort sett skriver seg fra kongetiden, men har mye senere materiale i kap. 1-9), flere av salmene, Job (fra ca. 500-400 f.Kr.), Forkynneren (ca. 300 f.Kr.), Sirak (ca. 190 f.Kr.), Visdommens bok (1. årh. f.Kr.). Av disse er det særlig Salomos ordsprog som interesserer oss i denne omgangen. Boken reflekterer en rik internasjonal visdomslitteratur (som ofte var skolebøker, håndbøker for vordende diplomater, osv.) og gjengir faktisk utdrag av egyptisk visdomslitteratur.

For visdommen – verdens visdom – var der før Israel. Fra Egypt og Mesopotamia har vi fått overlevert en rekke bøker av denne klassen. Disse er «instruksjoner» (lærebøker), som i tilfellet Egypt er knyttet til følgende navn: Ptahotep, Merikare, Ani, Amenemope. Sistnevnte verk er gjengitt i Ordsprogene 22, 17-24, 22. To andre samlinger av uten-

landsk herkomst finner vi i Ordsprogene 30, 1-4 og 31, 1-9. Mesopotamiske lærebøker, dikt og samlinger av sumeriske og akkadiske ordsprog kjenner vi i de følgende skrifter: «Mennesket og hans Gud», «Jeg vil velsigne visdommens Gud», «Den babylonske teodicé», «Dialogen mellom slaven og mesteren», og andre.

Tolket i lys av Israels tradisjoner kan visdomslitteraturen arte seg som et fremmedlegeme innen Det gamle testamente. I virkeligheten er den noe langt mer: et vitnesbyrd om Israels dialog med verden, at Israel og verden har et felles sprog, tross forskjeller hva religiøse tradisjoner angår. At vi finner visdommen i Israel er et sunnhetstegn, ellers sitter vi tilbake med et «Kanaans sprog», særtradisjoner, innkapsling og fundamentalisme. Sammen med våre hellige hedninger vitner visdomslitteraturen om Israels intellektuelle og religiøse horisonter, om bredde og dybden i Israels historiske kall.

Hva mener vi så med ordet «visdom».

Hvorledes ser en «vis mann» ut?

Svaret er egentlig gitt i hans oppgaver i det samfunnet han tjener og den internasjonale sammenheng han tilhører. Dessuten formidler han tidens kunnskap: astronomi, zoologi, botanikk, legevitsenskap, drømmetydning (!), osv. Visdommen forutsetter skoler, noe Salomo må ha bragt til Israel og hvor han selv må ha gått i lære, en lære han ble en vidgjeten mester i. Egyptiske vismenn står bak denne fornyelsen, og flere av Salomos embetsmenn har egyptiske navn (2. Sam 20,25).

Visdommen skal tjene menneskene. Formelt er læren formidlet som fra far til sønn, eller fra lærer til elev.

— «Ha ære for Herren og for kongen, min sønn!» (Ordspr 24,21).

— «Fattig blir den som er lat i sitt arbeid, men flittige hender gjør rik» (10,4).

— «Gå til mauren, du late, se på den og bli vis!» (6,6).

— «Den som sparer på riset, hater sin sønn; den som elsker ham, tukter ham tidlig» (13,24).

— «Den som er flittig med hånden, får styre, men slapphet gjør mannen til trell» (12,24).

— «Den som finner en kone, finner lykken; han har fått velvilje hos Herren» (18,22).

— «Den som forbanner sin far og sin mor, hans lampe skal slokne i tetteste mørke» (20,20).

— «Klokskap gjør mennesket langmodig, å bære over med urett er en pryð for mannen» (19,11).

— «Den som dekker over skyld, legger vekt på vennskap» (17,9).

— «Vinen er en spotter, og den sterke drikk en bråkmaker, ingen som raver av drikk, er vis» (20,1).

— «Klok er den som sparer på ord, den kaldblodige er en fornuftig mann» (17,27).

— «Det er ille å holde med skyldig mann og drive den rettferdige bort fra retten» (18,5).

— «At noen svarer før han har hørt, er dumt og til skam for ham» (18,13).

Jordnære håndbøker i hvordan man ordner livet, og ikke minst hvordan man kan nå frem, er en hyppig anvendt karakteristikk av denne litteraturen. Realisme, tillit til tingenes orden og tingenes gang preger hele visdomslitteraturen – også dens teologiske aspekter.

For visdommen har innebygget i seg en enkel, men bunnsolid gudstro, grunnlagt på den samme konsekvente og logiske holdning til tilværelsen som preger visdomslitteraturens holdninger til samfunn, kunnskap, osv. Denne teologien er et gjennomgangstema i all visdomslitteratur.

Gud er skaper, den som har ordnet alt, og verden vitner om hans nærvær: «Herren skapte jorden med sin kraft, han grunnla fastlandet i sin visdom og utspente himmelen med kyndig hånd» (3,19-20; Jer 10,12).

Gud styrer ved sitt forsyn: «Herrens øyne er alle steder, de våker over onde og gode» (15,3); «I hjertet planlegger mannen sin ferd, men Herren styrer hans gang» (16,9).

Gud kjenner menneskets indre: «Dødsrikets avgrunn ligger åpen for Herren, hvor mye mer da menneskehjertet» (15,11).

Det er særlig i sitt indre, gjennom samvittigheten, at mennesket lærer Gud å kjenne: «Forakt ikke Herrens tukte, min sønn, mist ikke

motet når han refser. For Herren tukter den han elsker, som en far refser den sønn han har kjær» (3,11-12).

Barmhjertigheten lønnes av Gud: «Den som hjelper en stakkar, låner til Herren, og Herren gir ham igjen for hans velgjerning» (19,17).

Religionsutøvelsen må ikke bli en mekanisk affære. «De ugudeliges offer er en styggedom, især hvis de har ondt i sinne når de bærer det frem» (21,27).

Gud er nettopp den som med menneskets hjelp gjennomfører sin vilje med historien: «Hesten gjøres klar til stridens dag, men det er Herren som gir seier» (21,31).

«Tro» blir ensbetydende med tillit til Gud: «Si ikke: Jeg vil gjengjelde ondt med ondt. Vent på Herren så hjelper han deg» (20,22).

Gjennom alt dette ser vi hvordan internasjonal visdom integreres i Israels visdom – verden i Israel. Samtidig har visdomstradisjonen løftet jahvismen opp til et intellektuelt nivå som er internasjonalt. Ordsprogenes bok henviser aldri til Israels tradisjoner, men like fullt er det Israels Gud som taler gjennom denne læren. Den Gud – Herren – som Ordsprogene taler om, er den samme Gud som åpenbarte seg for Abraham og Moses, men som like fullt taler gjennom en tidligere pakt – noe som binder Israel og folkeslagene sammen.

Teologien i Ordsprogene er noe alle vise kan enes om, men Israel utformer denne på sin egen måte: egypternes Maat – gudinne for verdensordenen – har pent måttet vike plassen for Herren, Jahve. Vender vi tilbake til visdommens «gudsbevis» – dens forskjellige «veier» til Gud – ser vi at henvisningene til Guds eksistens ofte er av en kosmologisk art, analog tenkning, slik det forsterkes senere i Visdommens bok: «For av storheten og skjønnheten i alt det skapte kan vi slutte oss til hvor stor og herlig Skaperen må være» (13,5). Med andre ord er visdommen en analogiens kunst: Gud ligner (katafatisk) – og Gud er annerledes (apofatisk).

Et viktig gjennomgangstema i all denne teologien er den såkalte «gjengjeldelsens lov»:

— «Vær trygg, den onde slipper ikke straff, men de rettferdiges ætt går fri» (11,21).

— «Når en rettskaffen mann får sin lønn på jorden, hvor mye mer da en niding og synder!» (11,31).

— «Frykt for Herren forlenger livet, men gudløse menn får færre år» (10,27).

— «Et menneske får igjen for det det har gjort» (12,14).

Denne teologien er dypt forankret i en moralsk bevissthet, slik vi fant hos helgnene i den kosmiske, første pakt. Døren/den vise – den ugudelige/den rettferdige – disse er livets store spenninger. Her gis det to «veier»: en til dom og en til velsignelse. At det er en større konflikt innebygget i denne teologien, sier seg selv: den «logiske» Gud er et praktisk livsprogram som lett kan bli problematisk. Troen på den logiske Gud uttrykker tillit til tilværelsen, tro på Gud, tro på verden som et ordnet hele – men hva skjer når Gud viser seg fra den irrasjonelle siden? Går det alltid den gode godt og den onde ondt?

Visdomslæren – sofilog i opprinnelig forstand – kombinerer kort sagt internasjonal intellektualitet med Israels tradisjoner, integrerer det internasjonale i det nasjonale, representerer verden i Israel og Israel i verden.

Internasjonal visdom er et sprogunivers som har fridd seg fra det mytiske – hedendommens religiøse slaveri – men som ennå ikke er blitt strengt logisk. Derfor taler de i form av fyndord, mnemotekniske uttrykk, bilder, lignelser, mini-historier, osv. Dette sproget er post-mytisk og pre-logisk. Det har mange fellestrekk med filosofien i dens barn-dom.

Vi har tidligere antydnet at ordet *sofiologi* passer godt som beskrivelse av denne form for holistisk tenkning: den søker å forene naturlig åpenbaring (den første pakt) med historisk åpenbaring, slik Israel kjenner den. For Israels vise menn – sofilogene i opprinnelig forstand – er jahvister. Samtidig er de teologer av et internasjonalt kaliber. Senere visdom (Visdommens bok, Sirak) fant det imidlertid nødvendig å frem-

heve den historiske åpenbaringen på grunn av hedendommens avvikelser fra det som tidligere hadde vært mer av et felles fundament.

I alle fall ser vi en tydelig parallell mellom forhistoriens hellige hedninger og visdommens helter. Begge bidrar til å gjøre Det gamle testamente til et dokument av holistisk format: historien og naturen, fornuften og samvittigheten, Israel og verden er uløselig knyttet til hverandre. «Gud», «Herren», «Jahve» – ingen av disse ordene annullerer i og for seg den kosmiske pakt med sin «Høyeste Gud». Men sistnevnte transponeres opp på et nytt og annerledes trinn – gjennom åpenbaringen til Israel. Det er ikke historisk åpenbaring som tilpasses den naturlige. Tvert imot er det Israels tro at den første pakt – den kosmiske – bærer i seg en anonym åpenbaring av Gud (Israels Gud) som ikke overflødiggjøres av budskapet til Abraham og Moses.

Og slik er Israel på talefot med alle de andre i viktige anliggender.

Et enhetens tegn

Ved profetene oppdrar Gud sitt folk i håpet om frelsen, i påvente av en ny og evig pakt med alle mennesker, en pakt som er innskrevet i hjertene. Profetene forutsier en fullkommen forløsning for Guds folk, en renselse for all troløshet, en frelse som alle folkeslag skal få del i. Det er fremfor alt Herrens fattige og ydmyke som bærer dette håpet i seg. (KKK § 64)

Tiden i landflyktighet – fangenskapet i Babylon – er på mange måter en grotid for Israel.

For det første blir ikke møtet med hedendommens avgudsdyrkelse en fristelse i religiøs forstand: Israel svarer på utfordringen med å bekjenne at ingen andre guder finnes ved siden av Jahve. Troen på den sterkeste gud har vokst til troen på den eneste Gud: «Jeg er den første og jeg er den siste, foruten meg er det ingen Gud» (Jes 44,6). Og dette skjedde i ødemarken, for å si det slik, for fangenskapstiden er å sammenligne med Israels vandringer i Sinaiørkenen – Babylon står for nye hvetebrødsdager.

For det annet er selve fangenskapet et resultat av Israels troløshet – dets synd – og betyr slett ikke at babylonernes Marduk er den sterkeste gud: «Hvem var det som lot Jakob plyndres og overgav Israel til ransmenn? Det var Herren som vi syndet imot» (Jes 42,24).

For det tredje er prøvelsens tid snart forbi, for Babylon faller for perserkongen Kyros, som er Guds redskap: «Hvem har vakt opp den mann fra øst som møter seier hvor han går? Hvem gir folkeslag i hans makt og lar ham herske over konger? Hvem var det som satte dette i verk? Han som helt fra begynnelsen av kalte slektene frem. Jeg, Herren, er den første og jeg skal være den siste» (Jes 41, 2-4).

Det er to fundamentale forhold som preger tankegangen hos den teologen fra landflyktigheten vi kaller Den annen Jesaja (deutero-Jesaja: Jes 40-55).

På den ene siden er Israel blitt et enhetens tegn for folkeslagene, mer enn noen gang – ikke til tross for fangenskapet, men på grunn av det.

På den annen side medfører dette at Israel – som menneskehetens representant overfor Gud – har en forsonende rolle i verden. Fangenskapet har derfor en mening, og denne går dypere enn vanligvis antatt, fordi den er knyttet til Israels kall i verden.

Dersom vi virkelig kan tale om en slags «hypostatisk enhet» mellom verden og Israel, så blir Israel Guds sakrament i verden, og dette gjør Israel til et enhetens tegn. Men i denne enheten gjelder en analog tingenes tilstand: der likheten er størst, blir ulikheten enda større. For Israel opplever ofte sin rolle som annerledeshet, som lidelse, som fravær og tilsynelatende meningsløshet.

Guds annerledeshet – hans fravær – er nettopp en erfaring Israel gjorde seg under fangenskapstiden.

Profeten kaller Israel Guds «tjener» for å illustrere sitt poeng: «Men Israel, du min tjener, Jakob, som jeg har utvalgt, du ætling av Abraham, min venn!... Du er min tjener, jeg har utvalgt deg og ikke støtt deg bort» (41,8-9).

Tjenerens historiske rolle – hans misjon – er å føre troen på Israels Gud ut til folkeslagene. Fangenskap betyr ikke apostasi, men misjon (*missio*) i verden:

— «Med troskap skal han føre retten ut. Han skal ikke bli utmattet og ikke bryte sammen før han har utbredt retten på jorden. Fjerne kyster venter på hans lære» (42, 1–4).

— «Jeg, Herren, har kalt deg i rettferd og grepet din hånd. Jeg har formet deg og gjort deg til en pakt for folkene, til et lys for folkeslagene» (42, 6).

— «Det er ikke nok at du er min tjener som skal reise opp igjen Jakobs stammer og føre de bevarte av Israel tilbake. Jeg gjør deg til et lys for folkeslag, så min frelse kan nå til jordens ende» (49,6).

— «Vend om til meg og bli frelst, hele du vide jord!» (45,22).

— «Dere er mine vitner. Er det noen Gud ved siden av meg?» (44,8).

Men Israels historiske rolle – det som er dets kall og misjon – har en annen dimensjon.

Israels lidelser står nemlig ikke i forhold til dets synd: altså er her tale om en lidelse for og på vegne av alle de andre. Det vi kaller den stedfortredende lidelse er medaljens bakside: å være et enhetens tegn i verden er en smertefull oppgave. Israel, Herrens tjener, er en lidende tjener, nettopp på grunn av sin rolle i verden.

— «Herren min Gud har åpnet mitt øre. Jeg satte meg ikke imot og trakk meg ikke tilbake. Min rygg bød jeg frem til dem som slo, mitt kinn til dem som drog meg i skjegget. Jeg gjemte ikke ansiktet for dem som hånte meg og spyttet på meg» (50, 5-6).

— «Sannelig, våre sykdommer tok han på seg, og våre smerter bar han. Vi trodde at han var blitt rammet, slått av Gud og plaget. Men han ble såret for våre overtredelser og knust for våre misgjerninger. Straffen lå på ham for at vi skulle ha fred, ved hans sår har vi fått legedom» (53, 4-5).

— «Men fordi han gav sitt liv til soning, skal han få etterkommere og leve lenge, og ved ham skal Herrens vilje ha fremgang... Min rettferdige tjener skal gjøre de mange rettferdige når de kjenner ham; for han

har båret deres synder... han tok på seg de manges synd og gikk i forbønn for syndere» (53,10–12).

At perspektivet her er av universell karakter – at Israels historiske rolle gjelder alle mennesker – ser vi tydelig av referanser til forhistorien. Disse angår primært Israels identitet og fremtidige misjon, men i annen omgang får den konsekvenser for alle andre. Referanser til Noa vekker assosiasjoner om en ordning for hele menneskeheten. Israel kan aldri forstås isolert, uten den sammenhengen som er Israels egen og for hvis skyld Gud skapte Israel – folkeslagene. Derfor dukker også Abraham opp igjen.

— «For meg er dette som i Noas dager, den gang jeg sverget at Noa-flommen aldri mer skulle komme over jorden. Slik sverger jeg nå at jeg ikke mer skal bli harm på deg og refse deg» (54,9).

— «Vend deg til meg og bli frelst, hele du vide jord!» (45,22).

— «Så sier Herren vår Gud: Jeg løfter min hånd til tegn for folkeslagene og reiser mitt merke for folkene. Så kommer de med dine sønner på armen og bærer dine døtre på skuldrene. Konger skal være dine fosterfedre, deres dronninger skal fostre deg. De skal kaste seg til jorden for deg og slikke støvet for dine føtter» (49, 22-23).

— «Se på Abraham, deres far, og på Sara, som fødte dere! Han var bare én da jeg kalte ham, men jeg velsignet ham og gav ham en tallrik ætt» (51,2).

Den «første Jesaja» hadde også vært universalistisk orientert i sin teologi (han var sikkert utdannet i Israels visdom), og han så Israel og Jerusalem som verdens sentrum, folkeslagenes naturlige samlingspunkt, nettopp på grunn av åpenbaringen til Israel, den som skal forene alle mennesker.

— «I de siste dager skal det skje at Herrens tempelberg skal stå grunnfestet høyt over alle fjell og løfte seg opp over høydene. Dit skal alle folkeslag strømme. Mange folk drar av sted og sier: «Kom, la oss gå opp til Herrens fjell, til Jakobs hus, så han kan lære oss sine veier, og vi kan ferdes på hans stier!» For Herrens lov skal utgå fra Sion, Herrens ord fra Jerusalem. Han skal skifte rett mellom folkeslag, felle dom for

mange folk. De skal smi sine sverd om til plogskjær og spydene til vingårdskniver. Folk skal ikke mer løfte sverd mot folk og ikke lenger lære å føre krig» (Jes 2, 2-4; jvf. Mi 4,1ff.).

Men det er først i lys av Israels babylonske fangenskap og lidelsens problem at dette holistiske programmet ikke bare går i bredden, men også i dybden. Babylon ble stående som en fornyelse av pakten mellom Gud og Israel, noe profeten Esekiel bærer bud om (kap.36; jvf. Jer 31,31-34).

Den ulogiske Gud

Det gamle testamentes bøker legger for dagen en erkjennelse av Gud, av mennesket, av den måte den rettferdige og barmhjertige Gud handler med menneskene på, som svarer til menneskeslektens kår før frelsen var blitt opprettet av Kristus. (DV 15)

Dersom Gud har en «historie», er det ikke bare i den forstand at han åpenbarer seg gradvis (Guds pedagogikk), men like meget at Israel hele tiden lever med et gudsbilde i forvandlingens tegn. Det er i stadig vekst – de lever i en stadig kamp med sine forestillinger om Gud.

Dette gjør de fordi Gud med tiden viste seg å overgå deres forestillinger om ham på en radikal måte. Her gjelder den analoge tenknings hovedregel: jo større likhet – desto større ulikhet. Naturen som samvittigheten kommer til kort overfor Guds mysterium. Selv Israels tradisjoner (åpenbaringen til Abraham og Moses) har ikke klart å formulere det uutsigelige.

Tiden i landflyktighet hadde bidradd til å fornye og fordepe Israels tro på mange måter. Paktstenkningen ble forsterket gjennom profetiske talsmenn som Jeremia, Den annen Jesaja og Esekiel. Det universalistiske perspektivet ble styrket gjennom det teologiske programmet vi forbinder med kilden P i pentateuken (presteskrivet).

Det teologiske resultatet av eksilopplevelsen blir altså at pakten mellom Gud og Israel gjennomgår en radikal fornyelse. Denne annul-

lerer ikke pakten med hedningene, men setter Israels historiske rolle i et nytt lys. For Israels rolle blant folkeslagene har fått soningens tegn, og den stedfortredende lidelse blir et fremtredende motiv hos teologene fra denne tiden. Her er vi nådd til det punkt i Israels tenkning da enheten mellom Israel og verden får annerledeshetens fortegn. Israel er et tegn for folkeslagene – et enhetens tegn – men forskjellen er med tiden blitt større enn likheten.

Denne analoge modellen (Israel og verden – likhet og annerledeshet) har vi gjentatte ganger påpekt som en farbar vei til forståelse av den guddommelige åpenbaring på alle plan: først i naturen (metafysikkens tale om Gud) – dernest i historien (Israels tale om Gud) – i tredje omgang blir den en tolkningsnøkkel for Jesu tale om Gud (som er hans liv). Analog – sammenlignende – tenkning påpeker likheten mellom Gud og verden, verden og Israel, Gud og Jesus, Kirken og verden: det guddommelige har ingen egen form, og vi ser og hører det overnaturlige gjennom det naturlige. Samtidig er denne sammenlignende tankeformen i sitt vesen like meget en negativ som en positiv definisjon: Gud er alltid større enn det vi kan se og høre – han skjuler seg straks vi prøver å gripe ham. Guds annerledeshet er den konklusjon vi sitter tilbake med etter å ha utforsket alle den positive teologis veier. Ordet «Gud» er fremfor alt åpen tale – mysterium.

Dette er alt sammen et praktisk program. Det er Israels liv blant folkeslagene som har lært dem denne leksen, folkeslagene som Israel er ment å skulle føre tilbake til Gud. Derfor fortsetter gudsbildet i Israel å forbli forbløffende åpent, til tross for en tiltagende normalisering i form av lovkodekser (Mosebøkene). I landflyktigheten kommer dette til uttrykk ved at fremtiden blir Guds egen dimensjon: han sprenger ikke bare menneskelige begreper, men enhver tidsramme. Ethvert forsøk på å legislere Guds nærvær får derfor et foreløpig preg, for Gud er den som skal gjøre alle ting nye.

Tiden etter landflyktigheten forsterker denne opplevelsen av Guds irrasjonelle form for nærvær.

For det første blir Loven (*torah*) et samlingsprogram for gjenreisningsarbeidet. Dette blir den stabiliserende faktor i det hele. Esra og

Nehemia står for det vi kan kalle en realistisk retning under den persiske perioden.

For det annet blir profetene mer optimistiske enn klokt er. Sakaja, Malaki, Sefanja, Haggai og de andre fortsetter tradisjonen fra profetene under landflyktigheten, men på aksentuert vis.

For det tredje blir visdommen pessimistisk eller agnostisk. Av hellige hedninger møter vi kun Job, denne gang i en ny og dramatisk rolle. Gjengjeldsens lov gjelder ikke: Gud gjengjelder godt med ondt. Likevel: hans åpenbaring gjennom kosmos står fast og Job bevarer sin kjærlighet til Gud tross alt som rammer ham (senere tillegg til boken gir ham full oppreisning: alt Gud tok gir han nå tilbake). Antivisdom er også å spore hos Forkynneren: verden taler ikke lenger om Gud. Alt er tomhet: verden og Gud ligner ikke hverandre, Gud og mennesket ligner ikke hverandre, Israels rolle i historien skiller seg ikke ut fra andre folkeslags. Her kommer såvel visdomstradisjonen som historisk åpenbaring til kort. Ingen av dem formår å gi livet mening. Forkynneren avviser all form for analog tale om Gud: Gud ligner ikke noe eller noen.

For det fjerde oppstår en pessimistisk holdning også hva historiens muligheter angår. Denne kommer til uttrykk i Daniels bok (som kombinerer både profetiske og sapientielle motiver) og gjør fremtiden til Guds sted på bekostning av naturen såvel som historien og Loven. Israels frelse – for det er dette som står for døren – skal komme utenfra det hele, fra Gud og hans himmelske horder. Her råder ingen tillit til verdensordenen (apokalyptikk er en form for antivisdom). Hva verre er: konflikten mellom de få og de mange – Israel i verden – er så akutt at naturlig teologi og hellige hedninger blir irrelevante. Her er det spørsmål om Israels være eller ikke-være.

For det femte blir visdommen personifisert ettersom distansen mellom Gud og verden bare synes å tilta. *Sofia* får personlige trekk: hun er det første Gud skapte og blir hans redskap i skapelsen av verden (Ordsprogene 1-9). Slik fravristes mennesket den rolle i historien som tilkommer det, og vi ender noenlunde der Daniel endte: med en virkelige virkelighet mellom himmel og jord. Gud såvel som jorden er blitt svekkede størrelser i dette eksperimentet. Likevel: både Visdommens bok (kap.13) og Sirak (kap.42) fortsetter å se verden som en

åpenbaring av Gud, på tradisjonelt vis. Men i stedet for hellige hedninger møter vi oftest skildringer av hedendommens avsporinger. Til gjengjeld forherliges Israels egne tradisjoner, noe tidligere vismenn ikke så seg nødtvunget til å gjøre.

En velsignet kontrast til all pessimismen og agnostisismen utgjør makkabeernes politiske revolt mot grekerne.

Alt i alt er begrepet «Gud» fortsatt gjenstand for revisjoner. Gud er stadig en ny og ukjent størrelse, samtidig som han er kjent – *in similitudine dissimilitudo* (annerledes i sin likhet). Og senjødedommen roper på en avklaring av det spørsmålet som Israels Gud etter hvert var blitt. Den ulogiske Gud er i alle sine aspekter et forsøk på å skrive negativ teologi, enten denne skjer i form av visdom, historie, profeti, nye lover, osv. For Israels teologer klarer aldri å slå seg til ro med det som er nedarvet og som er kjent i tradisjonens form. «Frelsehistorie» – åpenbaringens tid – sier oss at denne uroen er av stor betydning. Gud fortsetter å meddele sitt nærvær til Israel, men på stadig nye måter.

Israel på sin side svarer med å søke andre svar på gamle spørsmål, i lys av ny innsikt. De gjør dette i form av forskjellige teologiske, kultiske og juridiske tradisjoner som alle blir redskaper for holistisk tenkning: Israel er ikke bare *i* verden, men *for* verden og *til* verden. At verden på denne måten også er i Israel bekrefter bare den utveksling mellom Gud og mennesker det her er tale om, for forholdet mellom de to – den naturlige og den historiske pakt – består ikke i motsetning, heller ikke i komplimentaritet, men i enhet: Gud frelser folkeslagene gjennom Israel. Når Gud kaller Abraham ut fra historiens buldrende flom og gjør ham til en teologisk person, er det en forandring som skjer på jorden. For med Abraham begynner Guds historie: fra nå av er veien til Gud langt mer direkte enn den noensinne hadde vært før. Og Israels misjon i verden var å gjøre dette kjent – være et lys for folkeslagene.

Israels historie blir Guds historie på jorden.

Denne munner ikke ut i svar, men i spørsmål. Den kjente Gud fortøner seg med ett som ukjent – den logiske som ulogisk – den rettferdige som urettferdig. Ethvert nytt gudsbilde Israel former seg (det være seg kultisk, juridisk, profetisk, historisk eller sofologisk) blir sma-

dret ved neste historiske veikryss. Israel søker hele tiden den de har funnet – fordi det i virkeligheten er Gud som fortsatt søker Israel.

Troen på Abrahams Gud hadde jevnt og sikkert avmytologisert både historien og mennesket – samt Gud selv: han var med ett satt fri fra naturens tyranni. Historien lå klar som en åpenbaringsmodus, den var blitt verdsliggjort nettopp for å kunne fungere som *matrix* (morsliv) for den guddommelige åpenbaring. Men noe endelig svar var uteblitt, en endelig balanse mellom Gud og mennesker lot til å vente på seg. Guds historisitet hadde Israel erfart både som en vertikal akse (nærvær gjennom Loven og kulten) og en horisontal (håp, fremtid).

Men med tiden – særlig etter landflyktigheten og gjenreisningsarbeidet – var Guds ulikhet, hans annerledeshet, blitt det mest fremtredende uttrykk for Guds vesen. Hans navn var ujevnelig (de sa Adonai og ikke Jahve), mellomrommet mellom himmel og jord begynte å bli tett befolket av kosmiske krefter som hadde ulike hensikter. Livet på jorden var langsomt blitt en slags skygeboksing med høyere makter. Gud var i ferd med å bli borte i alle mellommennene, de i himmel som på jord, og Guds skygge var ikke lenger å se, og det var heller ikke hans herlighet.

Langsomt er derfor Israel blitt i stand til å motta en helt ny form for meddelelse fra Guds side: under en ny form – som hverken er naturens eller historiens.

Kun én mulighet gjenstår: Gud må tale på en langt mer direkte måte dersom han virkelig vil bli forstått. Men Gud kan fortsatt bare henvende seg gjennom forståelige – det vil si: naturlige – kanaler, ellers ville det ikke være tale om en åpenbaring fra Guds side.

En ny tale fra Guds side må få gjenkjennelig form (*similitudo* og *dissimilitudo* på samme tid). Den må være konkret og universell. Den må være jødisk og almenmenneskelig. Den må utgjøre helheten i enkeltheten (*totus in parte – pars in toto*). Den må være typisk og utypisk, utvetydig og symbolsk på samme tid.

Holismens fortegn er et gjentatt «og»! Kun én mulighet står tilbake. Guds Visdom må ta menneskelig form.

Hellig skrift

Gud som har inspirert begge testamenters bøker og er deres opphav (*auctor*), har ordnet alt med en slik visdom at Det nye er skjult i Det gamle, og Det gamle åpnes i Det nye. For selv om Kristus har grunnlagt en ny pakt i sitt blod, er Det gamle testamentes bøker ikke desto mindre i sin helhet opptatt i det evangeliske budskap, i Det nye erverver og åpenbarer de sin fulle betydning på samme tid som Det nye i sin tur belyses og forklares av dem. (DV 16)

Det gamle testamente er et forsøk på å artikulere hva åpenbaringen til Israel innebærer, i teori (teologi) som i praksis (lov, kult). Israel uttrykker seg på mangfoldig vis når det skal artikulere de forskjellige nedslagsfelt som livet med den nye kunnskapen om Gud medbringer. For åpenbarings Gud kan kun uttrykkes på flerfoldig vis, derfor er GT et pluralt talerør.

Men «gammelt» forutsetter noe nytt, det vi sikter til ovenfor og som blir tema for neste kapittel – Gud i Kristus. Gud i Kristus setter åpenbaringen til Israel i et nytt lys: det mister ikke sin kraft eller gyldighet, men får et foreløpig preg, fordi det nye gjør den gamle kunnskapen om Gud til et forberedende stadium.

Og her ligger selve dynamikken mellom gammelt og nytt.

For det gamle er forutsetningen for det nye: uten Israel og jødedommen vil Guds tale i Kristus være historieløs, mangle kontekst og forbli ubegripelig.

Samtidig får det gamle et preg av uendelighet (som håp, lengsel, forespeiling) mens det nye får endelighetens stempel (som innfrielse, beskuelse, gudsrikets nærvær).

Forholdet mellom de to er derfor dynamisk: vi lever med Israel og Kristus på samme tid – begge er del av oss. Slik er det, fordi vi har i oss begge elementer, alle stadiene underveis. Samtidig er den kosmiske pakt det preteologiske grunnlag som vi mottar åpenbaringen mot, fordi den gjør oss åpne for denne ved å forberede oss til å ta imot den i tro.

Å utlegge GT kristologisk er bare én mulig tolkning – jøder og muslimer står for andre mulige tolkninger, i tillegg kommer ikke-religiøse (religionshistoriske eller rent litterære) lesemåter. Men den kristne tolkningen utgjør den mest dynamiske av alle disse lesemåtene.

Her får ikke GT det siste ordet om Gud, men GTs ord om Gud – alle ordene – bærer i seg de nye ordene om Ordet for dem som har ører å høre med. NT fratar ikke GT dets verdi som Guds tale til menneskene – gjennom menneskeord, *nota bene*. Tvert imot får den gamle pakts teologiske personer større vekt fordi deres ord handler om noe større, som skal komme.

Åpenbaringen i den gamle pakt og åpenbaringen i Kristus er som sjel og legeme. Her er det fristende å tale om en form for hypostatisk enhet på det historiske og teologiske plan.

Allerede i apostolisk tid og til stadighet senere i tradisjonen har Kirken forklart enheten i Guds frelsesplan i de to testamenter ved hjelp av *typologi*. I Guds verk i Den gamle pakt ser typologien forvarslar om det Han fullbyrder i tidens fylde, i sin inkarnerte Sønns person. (KKK § 128)

Kristne leser altså Det gamle testamente i lys av Kristus, død og oppstanden. Ved å lese typologisk oppdager man hvor uuttømmelig innholdet i Det gamle testamente er. Men en slik lesemåte må ikke få en til å glemme at Det gamle testamente beholder sin egenverdi som åpenbaring, slik vår Herre selv bekrefter. Dessuten må Det nye testamente også leses i lys av Det gamle. Den første kristne undervisning i troen støtter seg stadig på det. Ifølge et gammelt ordtak er Det nye testamente skjult i Det gamle, mens Det gamle avdekkes i Det nye: «Det nye er skjult i Det gamle, og i Det nye avdekkes Det gamle» (*Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*). (KKK § 129)

Typologi betyr en dynamisk bevegelse i retning av fullbyrdelsen av den guddommelige frelsesplan, da Gud blir «alt i alle». (KKK § 130)

Denne lesemåten, som fremfor alt er av største viktighet for liturgien, håper jeg å kunne belyse i et tredje bind om holistisk tenkning («Bibel og Liturgi – holisme i praksis»).

Kapitel II:

Gud i Kristus – verden i Gud

Ifølge kristen tro og tenkning har Jesus fra Nasaret fornyet og radikalisert vårt gudsbilde: i én og samme person er han Guds lignelse om menneskene og menneskenes lignelse om Gud. Hele hans liv, fra vugge til grav, sier noe om Israels Gud som Israel ikke visste. De ønsket heller ikke noen ny innsikt, og kvittet seg med profeten fra Galilea.

Men hans liv og lære, som er to sider av samme sak, levde videre. Faktisk ble hans innflytelse større etter hans død, for døden satte ikke to streker for det hellige eksperimentet som fylte hans gjerning.

For ettertiden er mannen fra Nasaret blitt stående som:

— den som gjør ordet «Gud» til åpen tale – fordi han selv er det mennesket fra historien som viser en mest radikal åpenhet overfor Gud;

— den som gjør ordet «Gud» til noe større enn det menneskelige lover og bud makter å romme – fordi han selv sprenger Israels rammer;

— den som gjør Guds fremtid til samtid – fordi han ikke bare forkynner, men også begynner Guds rikes historie i verden;

— den som forløser menneskenes fortid, nåtid og fremtid, fordi hans død samler menneskeheten på en ny og uventet måte: Jesus er et tvers igjennom holistisk fenomen.

Jesus fra Nasaret er det evige menneske: det unike og universelle, det konkrete og generelle. Han står ikke bare som representant for Israel overfor Gud, men like meget som Guds representant overfor alle mennesker. Han *er* i sin egen person historiens tyngdepunkt, dens egenvekt: menneskehetens mest fortettede uttrykksform.

Derfor kan han være formidler mellom en menneskehet som er åpen overfor Gud og som derved transcenderer det skapte, og en Gud som er åpen overfor menneskene og som derfor transcenderer sin egen guddom. Jesus er møtepunktet for de to: Gud og mennesker. Det er han i sin egen person, på en så radikal måte som ingen andre har vært det hverken før eller siden. For i Jesus fra Nasaret har den transcende-

rende Gud endelig funnet et menneske hvis vesen består i transcens – total åpenhet overfor Gud.

Resultatet blir et hellig bryllup – en gudsríkets bankett på jorden, en evig fest.

Men først må det onde lukes opp med roten – Jesus identifiserer seg i sin åpenhet overfor sine medmennesker også med syndernes lodd, de som er atskilt fra Gud. – Dette er hans siste transcendentale akt før Gud selv sier det endelige ordet.

En ny pakt – en endelig pakt

Det behaget Gud i Hans godhet og visdom å åpenbare seg selv og gjøre oss kjent med sin hemmelige vilje, som innebærer at menneskene får adgang til Faderen ved Kristus, det menneskevordne Ord, i Den Hellige Ånd, og at de blir delaktige i den guddommelige natur... Og den innerste sannhet som dermed blir åpenbart om Gud og menneskets frelse, lyser for oss i Kristus som både er formidleren og fyllden av hele åpenbaringen. (DV 2)

Den kristne frelsesordning, det vil si, den nye og endelige pakt, vil aldri forgå, og etter det er der ingen ny almenyldig åpenbaring å vente inntil Vår Herres Jesu Kristi herlighetsfulle åpenbaring. (DV 4)

«Etter å ha gitt oss sin Sønn, sitt Ord, har Gud intet annet ord å si oss. Alt har han sagt oss, på en eneste gang og med ett eneste Ord...for det Han sa stykkevis ved profetene, det sa Han fullt og helt ved sin Sønn, da han gav sin Sønn, sitt alt. Slik har det seg at den som nå vil stille Ham spørsmål, eller som krever syner og åpenbaringer, begår ikke bare en galskap, han begår en fornærmelse mot Gud, fordi han ikke nøyer seg med å beskue Kristus alene, uten å søke noe annet eller noe nytt.» (Johannes av Korset, KKK § 65)

Men selv om Åpenbaringen er avsluttet, er den imidlertid ikke fullt ut utviklet og forklart; den kristne tro har til gode litt etter litt å

gripe den fulle rekkevidde av den gjennom århundrenes gang. (KKK § 66)

Pakten i Jesus Kristus skiller seg ut fra de foregående på flere vis.

For det første er det en pakt sluttet i form av en person og et livsløp, ikke med naturen eller med et folk. Når Vaticanum II sier at Jesus både er åpenbaringen og åpenbareren, sier kirkemøtet samtidig at i denne pakten sammenfaller form og innhold. Og dette er så nytt at betegnelsen «den nye pakt» er påkrevet. Pakten med Israel får preg av forespeiling og forberedelse i lys av pakten i Jesus Kristus.

For det annet er denne pakten så uttømmende for Guds mysterium – for dem som har øyne til å se og ører til å høre – at ingen annen pakt er i vente. Gud har talt på en endelig måte.

For det tredje er åpenbaringen i Kristus uuttømmelig – kirken blir aldri ferdig med å tilegne seg denne. Og heri ligger et dynamisk prinsipp, for kirkens liv med åpenbaringen er like lite statisk og institusjonell som åpenbaringen selv er det.

Vi står med andre ord overfor en avgrensning av ordet «Gud» som samtidig er grensesprengende. Den nye pakt er den gamle overlegen fordi den rommer en større fylde av kunnskap om Gud, og rikere muligheter for vennskap med Gud som følge av denne kunnskapen.

Gjennom pakten med Abraham, og enda mer aksentuert i pakten med Moses, hadde Israel selvstendigjort historien i forhold til naturen. Israel hadde samtidig satt naturen fri fra mytologiske såvel som fra rent kvantitative lesemåter; dette gjelder særlig menneskenaturen, som nå får evnen til å bli en person. Gud og mennesker står nå helt fritt til å omgås som personer, og mennesket har muligheter til å bli personer i kraft av troen på Gud – teologiske personer.

Guds åpenbaring blir gradvis avgrenset i tid og rom.

Bevegelsen går fra det universelle og generelle (den kosmiske pakt) til det konkrete og partikulære (Israel i verden) for så å åpne seg for helheten igjen (verden i Israel), som i lys av det konkrete har fått nye fortegn.

Guds åpenbaring i historien er derfor holistisk fra ende til annen.

Alt som skjer i Israel, skjer til hele menneskehetens beste. Verden er i Israel slik Israel er i verden – de to lar seg ikke skille. Fristelsen til å tenke dualistisk (et totalt skille Israel/verden) er nettopp for fristelse å betrakte, noe Det gamle testamente understreker igjen og igjen, og som vi har sett eksempler på i det foregående (Israels solidaritet og dialog med verden – Israels stedfortredende lidelse). I kraft av den historiske åpenbaring er det riktig å si at alle mennesker tilhører Israel, hvilket også de store profetene understreket: alle skal komme og tilbe i Jerusalem, for det er der den kosmiske pakt skal oppgå i den historiske.

Nå er det denne holistiske tenkemåten som med ett blir gjenstand for en dramatisk intensivering.

For Den nye pakt er endelig også i den betydning at den skal gjelde alt og alle, ikke bare Israel. Troen på Gud som Skaper ser ham også som forløser. Dette gjelder på alle plan, for det mysterium som favner alle, er like ufattelig for tanken som det er altomfattende. For vi er kun i stand til å gripe det totale og universelle i og gjennom det partikulære og konkrete. Form og innhold, historie og mening, nærhet og fjernhet, likhet og ulikhet, lys og mørke, mysteriet og mysteriene: disse parene skal hjelpe oss i å søke en forståelse av hva kirken mener med sin tro på at Jesus Kristus er åpenbaringens fylde såvel som åpenbareren selv.

Dersom Jesus Kristus er å forstå som «det konkret universelle», er det en holistisk tolkning av hans gjerning såvel som av hans person den dogmatiske konstitusjonen fra Vaticanum II søker å understreke med sine kjente ord: formidleren og fylde av hele åpenbaringen.

Ved sin guddommelige åpenbaring har Gud villet manifestere og meddele seg selv og innholdet av sin evige vilje med hensyn til menneskenes frelse, det vil si: meddele guddommelige rikdommer som helt og holdent overgår menneskesinnets innsikt. (DV 6)

J e s u s

Vi tror og bekjenner at Jesus fra Nasaret, født som jøde av en Israels datter på kong Herodes den stores og keiser Augustus' tid, tømmermann av yrke, død ved korsfestelse i Jerusalem under prokura-

toren Pontius Pilatus i keiser Tiberius' regjeringstid, er Guds evige Sønn blitt menneske. (KKK § 423)

Bak ikonet på veggen finnes en historisk person – Jesus fra Nasaret. Bak de guddommelige attributtene skimter vi konturene av et medmenneske. Bak alle ærestitlene finnes det et personlig navn. Bak ikonteologiens sterke virkemidler aner vi et menneskelig livsløp.

Historiens Jesus er Guds definitive «sted» i tid og rom, åpenbaringens uttrykksform i endelig forstand – noe som ordet «Kristus» søker å bekjenne. For ikonet portretterer Jesus som Kristus: hans person er i sin helhet tegnet i forklarelsens lys, i oppstandelsens og guddommens perspektiv.

Altså er det Jesus Kristus vi bekjenner, ikke bare historiens Jesus.

Likevel: alle føler vi trang til å gå bak kunsten og trosformuleringene, til medmennesket fra Nasaret i Galilea. Hvorfor gjør vi det? – For å komme åpenbaringen nærmere, for å komme sannheten om Gud nærmere, for å komme Guds veier til mennesket nærmere – for å komme Gud nærmere.

Det er typisk for frelseshistorien at den foregår i verdenshistorien, men i utkanten eller periferien av denne, ikke på de verdenshistoriske høyder. Historiens mening avdekkes i detaljene, i det små og konkrete, ikke i et generelt perspektiv (skjønt det får konsekvenser av generell art). Guds nærvær åpenbares gjennom personer og ikke gjennom institusjoner, og det universelle kommer til syne i det konkrete.

Jesus fra Nasaret illustrerer Guds pedagogikk til fullkommenhet. Vi kjenner ham nesten utelukkende fra bibelske kilder: Det nye testamente, evangeliene i særdeleshet (vi så at det samme var tilfellet i Den gamle pakt). Men et slikt forhold medfører ikke at vi kan avskrive denne del av historien som uhistorisk. For beretningene om Jesu liv oppfyller de krav vi innledningsvis stilte til historisitet: hans liv passer inn i det vi vet om den historiske rammen (og denne er bekreftet fra mange utenom-bibelske kilder). Det gis mange skjæringspunkter mellom vår kunnskap om Jesu livs historie og vår kunnskap om Palestinas historie (poli-

tiske kår, sosiale kår, økonomiske kår, religiøse fraksjoner og institusjoner, herskeskikkelser, osv.). Jesus passer inn i sin samtid, og det gis ingen grunn til å avskrive evangeliene som fabel. Bak evangelistenes teologiske portretter – deres ikonkunst – ligger et historisk portrett av en jøde fra det første kristne århundre: en mann fra Nasaret i Galilea.

Det historiske portrettet lar seg bare gjenvinne til en viss grad, men tilstrekkelig til at vi i hvert fall ser galileerens «skygge» – hans ringvirkninger i samtiden – om ikke hans personlige trekk. Dersom vi nærmer oss galileeren fra sidelinjen, kommer vi ham ofte nærmere enn ved å gå rett på sak. Og det første vi oppdager i tillegg til at Jesus passer inn i sin samtid, er at han ikke gjør det. – Han er både immanent og transcendent i forholdet til sitt ståsted i tid og rom.

— Jesus er typisk og utypisk jøde på samme tid;

— Jesus representerer sin tids jødedom og sprenger den fullstendig;

— Jesus opererer med begrepet «Gud», slik alle de andre gjorde det på hans tid, men han gjør det på en ny og uventet måte;

— Jesus er historiens største holist: han forkynner at Guds universelle herredømme – det vi kaller Guds «rike» – er i ferd med å bli virkelighet;

— Jesus ser sin egen rolle i forhold til ordet «Gud» i lys av en sterk bevissthet om å være «sønn» – for Jesus er Gud «far».

Jesu offentlige livs historie begynner i møtet med en profet ved navn Johannes, kalt Døperen fordi han forkynnte omvendelse og dåp (som tegn på indre nyorientering). Møtet med Døperen markerer slutten på Jesu private og anonyme liv (godt over tredve år, hvilket var meget dengang) og begynnelsen på et kort og dramatisk offentlig liv som endte på retterstedet Golgata utenfor Jerusalem en påske på begynnelsen av 30-tallet; da var han nærmere førti år gammel.

Alt dette er i og for seg typisk nok.

Det utypiske ligger i måten han lever sitt offentlige liv på. Der finner vi forklaringen på Golgata.

Veien dit begynte straks etter dåpen i Jordan.

JESU SAK er Guds sak, sammenfattet i uttrykket «Guds rike» (eller «himlenes rike»: begge formuleringer søker å uttrykke Guds herredømme, hans kongedømme over alt og alle; «gudsriket» er holistisk tale).

Talen om gudsriket hadde Israel hørt gjennom lange tider, senest fra Døperens egen munn. De som håpet på en bedre fremtid, forbedte seg på denne ved å gå til Johannes. De som hadde makten i Palestina, så helst at ingen annen ordning avløste den rådende (representantene for denne er: kongefamilien, presteskabet, de lovkyndige – alle som har avfunnet seg med tingenes tilstand og som drar nytte av den). For Døperens tale om Gud lød: «Vend om – Guds rike er nær» (jvf. Matt 3,2).

En endelig verdensordning – en ny *oikonomia* – ligger i dette programmet. For Israel visste at Loven, templet og det hele var en måte å formidle Guds åpenbarte nærvær på. En formidlet og forvaltet Gud, et indirekte nærvær var det de levde med. Gud styrte gjennom himmelske og jordiske herskere: verdensordenen var gitt engler og konger i varetekt. Men denne verdensordenen var ikke endelig – Gud ville gi seg til kjenne på direkte vis når historien kom til en slutt. Derfor dommedag – derfor forkynnelsen av gudsriket. Troen på gudsriket er i sin form utopi, i sitt innhold er den en oppsummering av hele Den gamle pakt, fremoverrettet og forventningsfull. Fremfor alt er den holistisk tale: ordet «Gud» skal endelig få de universelle implikasjoner det har hatt siden skapelsens morgen. Naturens orden skal oppgå i frelsens orden – slik skal den nye pakt se ut.

For de mange var dette håpefull tale, for de få en direkte trusel mot deres egen posisjon.

Evangeliene begynner med Johannes, for det er her Jesu offentlige liv begynner, det er her det gamle munner ut og det nye begynner.

ISRAELS TALE OM GUD er sørgelig lukket på Jesu tid.

Dette skyldes de faktorene vi omtalte i siste kapitel: problemene med å lokalisere – eller «kontrollere» – en ulogisk Gud. En lokalisering av det guddommelige i lov og kult var de vanligste løsningene. Vi for-

bindet disse med grupper som fariseere og saddukeere, men i sin helhet var dette programmet dekkende for dem alle, enten deres tilknytningspunkt var synagogen (som for størstedelen av jødene: de levde utenfor Palestina) eller templet (Jerusalem var en av antikkens tempelbyer: en sakral overbygning for jødedommen i sin helhet).

Forsøkene på å kanalisere og regulere Guds nærvær i Israel var svært omfattende og preget jødernes liturgiske år såvel som den enkeltes dag. De praktiske sider ved saken rommet også et teologisk program: «Gud» var en formidlet virkelighet, og helliggjørelse ble nøkkelen til jødisk livsforståelse. Ordet er ikke lenger så åpen tale som i gamle dager, dengang profetene forkynnte Guds store gjerninger. Gud hadde sluttet å handle – han var blitt en institusjon som presteskabet levde av og som lot seg kombinere med lydighet mot Roma.

Det var altså dette mønsteret Døperen brøt.

For ham var ordet «Gud» åpen tale – Gud var fortsatt fremtid, åpenhet, mulighet, en uendelighet av muligheter. Men det som karakteriserer Johannes Døperen, er at ordet Gud betyr *nær* fremtid – så nær at den får de aller største konsekvenser for nåtiden: Guds komme står for døren, og slik blir Gud den eneste historiske virkelighet som står tilbake i Israels liv, slik det hadde vært i begynnelsen.

Derfor holdt han til i de subtropiske ørkenstrøkene i Jordandalen og forkynnte (der alle de rike og mektige flyttet ned om vinteren, da det var kaldt i Judea).

Derfor kledde han seg i profeten Elias' drakt.

Derfor refset han høy og lav, særlig de høye.

Jesu sak er Guds sak – og Johannes': det gamle er forbi. Gud vil gjøre noe nytt. Det nye består primært i Guds komme og Guds rike, sekundært betyr det oppgjør og sluttstrek for alle menneskets streker. Perspektivet er totalt og universelt, men har dualistiske undertoner: fortapelse – frelse.

Johannes varslet noe nytt – Jesus fra Nasaret er det nye.

JESU TALE OM GUD er åpen, fra ende til annen.

Jesus begynner der Johannes slapp, men går selv langt videre.

Også for Jesus er Gud fremtid, men i en så radikal forstand at fremtiden allerede er tilstede i nåtiden. Det var den også hos Johannes, men ikke på samme måte.

Jesu forståelse av «Guds rike» er nemlig knyttet til ham selv og til hans egen forståelse av Gud, hans Far, hans «Abba». Guds rike – Guds totale nærvær i verden og i historien – er for Jesus allerede synlig, i og med hans eget virke: blinde ser, lamme går, spedalske helbredes og syndere tilgis.

Han taler i lignelser – han har intet valg siden talen er om Gud.

Han selv og hans offentlige liv blir en eneste lang lignelse om Gud, i ord og gjerning, de to kan ikke skilles fra hverandre, for alt Jesus gjør handler om Faderen, og alt Jesus sier er en tale om Faderen. Dette er hans egen fremstilling av saken.

For di Guds mysterium er ufattelig, uttrykker han seg billedlig, slik Israel alltid hadde gjort det. Men denne gangen er Israels billedtale blitt Jesu eget liv og hans egne ord. Altså er menneskets tale om Gud blitt langt mer konkret enn tilfellet var tidligere.

Mer konkret er også Jesu forståelse av Guds nærvær i Israel: ikke gjennom loven og templet, men gjennom ham selv og hans livsgjerning. «Den som har sett meg, har sett Faderen,» slik formulerer evangelisten Johannes det på en poengtert måte. Jesu intime forhold til Israels Gud gir ham en myndighet som prestene og de lærde ikke hadde, mer enn i tilfellet Johannes (som de også hadde fryktet).

Derfor handler han i Guds sted:

— han arbeider på sabbaten, ved å helbrede, noe som bare tilkom Gud (historien går igjen i alle evangeliene);

— han omgås Guds navn intimt og freidig, noe han også lærer disiplene å gjøre (i Johannesevangeliet er alle «jeg er»-utsagnene direkte knyttet til Guds navn);

— han omgås offentlige syndere (tolloppkrevere, samaritanere, falne kvinner, osv. – listen var lang dengang som idag);

— han tilgir sågar synder (særlig på sabbaten, for at ingen skulle være i tvil om hans hensikter: å handle i Guds sted);

— han virker på høytidene, selve høydepunktene i Israels religiøse liv, de som markerer pakten med Jahve (ifølge det fjerde evangelium, hvor han på denne måten oppfyller deres funksjon);

— han virker også i Jerusalem (som er Guds «sted» i jødernes øyne);

— han virker også i templet (hvor Guds trone står);

— han gjør og sier alt i en kontekst som gjør ham selv til Guds talsmann og Guds sønn.

Kort sagt fremstår Jesus selv som Guds «sted», ifølge våre evangelister. Gud er der Jesus virker, mer enn noe annet «sted» i Israel (det være seg loven, templet eller synagogen). Og dette gjør han på en måte som også var ny og uhørt.

For galileeren samler om seg alminnelige mennesker av begge kjønn, foregriper gudsrikets komme på jorden, blir en vandrende predikant og undergjører som skaper seg en ny familie og en ny samfunns-sammenheng, som er kjent overalt, som er så populær at galileerne vil gjøre ham til konge. Han blir overvåket, endevender deres liv som møter ham, bringer håp og tro til høy og lav, feirer gudsrikets himmelske bankett med sine nære og kjære, søker syndere heller enn rettferdige, gir dem en ny lov, gjennomskuer og refser de lærde, får alle til å forholde seg til ham: enten ved å akseptere at han taler på Guds vegne eller ved å forkaste ham.

Sett slik «fra sidelinjen» kaster galileeren sin skygge vidt og bredt i det jødiske samfunn. At han er galileer fremmer ikke nettopp hans sak i prestenes og politikernes øyne. At nyere forskning opererer med begrepet «Jesus-bevegelsen» er ikke å undre seg over når moderne mennesker skal forholde seg til Jesus fra en historisk og sosial synsvinkel. Han blir nemlig ikke en ny institusjon i Israel, av det slaget de hadde rikelig av fra før. «Bevegelse» rommer dessuten en dimensjon som sprenger det institusjonelle og det gir pusterom for nytenkning, nyskaping, nyorientering.

Gudsrikets program fungerer nettopp som grobunn for alternativ livsstil.

Denne arter seg som en sterk kontrast til jødernes daglige religiøse kost, i den grad at han hadde en tiltrekningskraft på dem som gjorde hele dette hellige eksperimentet livsfarlig.

JESU TALE OM ISRAEL er streng – noe som ikke kommer overraskende på oss:

- de skriftlærde praktiserer ikke det de lærer andre (han sammenligner dem med kalkete graver);

- de fromme gjør sine gode gjerninger til et ytre spill (mens han selv trekker seg tilbake til ensomme steder for å be);

- de rike plyndrer de fattige (som i profetenes dager: derfor sender han dem i fortapelsen – ikke fordi de er umoralske, men fordi de er rike – hvilket er utslag av vantro);

- templet er blitt en røverhule for pengevekslere og dem som selger offerdyr (i virkeligheten er det hans «fars» hus – hvor man skal tilbe Gud alene);

- presteskapet er ikke det gamle levittiske, men et nytt og stripet som var kommet til makten under grekerne (de sitter på Mose stol – men følg endelig ikke deres eksempel!);

- synagogen er mindre gjenstand for kritikk enn templet, men også her er det døvhets og blindhets å spore (selv åpner han deres øyne og ører ved å tolke skriften for dem: og den handler om dagen idag, for det er da Jesus virker og Gud gjennom ham);

- kongehuset i Tiberias, Antipas' hus, får gjennomgå for sitt syndige levnet, og for det de gjorde mot Døperen (faktisk trekker Jesus seg over til Filips tetrarki engang Antipas ble for interessert i å høre ham);

- fremfor alt får fundamentalistene, de bokstavtro i Israel, vite at de har slukt bokstaven og gått glipp av meningen («Gud» er blitt lukket tale, alle tror de vet nøyaktig hva meningen med ordlyden er: den som for dem er mest iørefallende);

- i tillegg til alt dette forkynner han at han selv kommer til å bli offer for alle de feil og laster han har påpekt hos Israel (hans passive holdning overfor overmakten i Jerusalem vitner om at han frivillig påtok seg denne rollen);

- som om dette ikke er nok får hans samtidige høre at han gir sitt liv til soning for dem alle: rettferdige som urettferdige, fattig og rik, høy og lav, leg og lærd.

ISRAELS TALE OM JESUS reflekterer for så vidt Jesu tale om Israel, men de mangler helt hans autoritet. For saken mot Jesus er et resultat av at Jesu tale om Gud og Israels tale om Gud er på kollisjonskurs, helt fra starten av. Allerede i Galilea ble dette tydelig for alle og enhver, og i Jerusalem gjenstår bare å sette sluttstrek for hele eventyret:

- ingen er enige om hvem han er (noen tror han er en profet, noen en galileisk oppvigler, noen tar ham for en seriøs messias-pretendent, andre igjen for en teologisk sjarlatan, primært er han gudsbespottet av verste slaget);

- alle er likevel enige om at han må bort (det høye råd, Sanhedrin, hadde ingen vanskeligheter med å nå til enighet på dette punkt; selv disiplene flykter alle som en da de kommer for å arrestere ham);

- pilegrimene fra Galilea roper «Hosanna! Davids sønn» og vil gjøre ham til konge (han var så kjent og populær at de hilste ham med palmegrener da han red inn i Jerusalem, mer enn det: de hilste ham som kongesønn);

- Jerusalems befolkning roper «korsfest, korsfest!» (de har svært lite til felles med pilegrimene fra Galilea – byen lever av templet og dets virksomhet);

- han må bort, Loven krever det og prestene krever det, men ikke romerne, som er uvitende om det hele (dessuten forstår de ikke indre jødiske anliggender, noe som kan tale til deres fordel);

- men jødene har ikke lov til å henrette noen: romerne må gjøre det for dem (skjønt det hendte at yppersteprestene tok seg den frihet å skaffe noen av veien – men det var mens romerne ikke var tilstede, og oppgjør fulgte straks de var tilbake på plass);

- altså må de fange ham en gang han er i Jerusalem i høytiden, for da er romerne der også, dette til tross for hans popularitet hos folket (dessuten gjaldt det å la det hele skje under tidspress, i fall romerne skulle vise seg å bli gjenstridige – de forsto seg jo ikke på jødiske anliggender);

— han må likevel fremstilles som politisk forbryter dersom romerne skal gjøre ende på ham (Galilea var til enhver tid full av slike, så det skulle ikke volde problemer, skjønt: han så ikke ut som noen opprører eller røver...);

— Antipas nekter å ta ansvaret for en slik handling – han hadde allerede Døperens liv på samvittigheten (episoden finnes hos Lukas, og virker troverdig);

— Pilatus lar seg til slutt overtale under en påskehøytid (han lot seg presse på grunn av opptøyer i senere tid og truselen om klage til keiseren: Tiberius var streng i provinsforvaltningen og Pilatus hadde hatt mange uheldige sammenstøt med jødene, dessuten var hans store beskytter, pretorianerprefekten Sejanus, henrettet for høyforræderi);

— til jødenes ergrelse lot Pilatus anklagen mot ham feste til korset («Jesus fra Nasaret, jødenes konge») og nektet å endre den da de ba om det; han hadde liten forståelse for jødenes religiøse finesser og var dessuten overbevist om Jesu uskyld hva anklagens politiske aspekter angikk).

GUDS TALE OM MANNEN FRA NASARET er like dramatisk og uventet som Jesu tale om Gud. Dette blir åpenbart etter det som normalt er slutten på et menneskelig livsløp.

For Gud reiser ham opp fra de døde. Han blir sett og gjenkjent av sine nærmeste. Fremtiden er et faktum, den begynte med Jesu form for eskatologisk livsstil. Han er Guds bilde – Guds eskatologiske ikon.

For oppstandelsen fra de døde er fremtidens eget kjennetegn: Guds rikes seier over synd og død. Jesus tilhører fra nå av Gud på en langt mer umiddelbar måte enn før, skjønt hans omgang med Gud alltid var av det intimeste slaget. Likevel tilhører han menneskene på jorden. Han blir bindeleddet og berøringspunktet med Gud på en måte som ingen fra Israel tidligere hadde vært det, hverken Abraham eller Moses. I lyset fra oppstandelsens morgen ser Jesu liv med ett annerledes ut: lest baklengs gir historien god mening.

Hva disiplene hittil hadde forstått med begrepet «tro på Jesus», var de neppe selv klar over. Men nå vet de det:

— Jesus er ikke bare tale om Gud – han er Guds tale til alle (Jesus er Guds siste profet, og Gud har reist ham opp fra de døde);

— Jesu tale om Gud har erstattet Israels tale om Gud, en gang for alle (her er noe større enn Moses);

— Jesu sak og Guds sak sammenfaller (derfor følger det at veien til Gud fra nå av går gjennom Jesus);

— saken mot Jesus viser seg å være en sak mot Gud selv (loven som dømte ham, er blitt gjort til synd);

— Jesus er derfor større enn både Abraham, Moses og profetene (i hans navn skal alle tilbe);

— han er opphøyet til Guds høyre hånd (hvorfra han skal komme igjen for å dømme levende og døde);

— han er i sannhet «Guds Sønn», en titel som var forbeholdt konger, men som nå tilkommer gudsríkets regent (som er Jesus opphøyet i herlighet);

— Jesus er Guds, i ordets fulleste forstand (han er Guds Ord i Jesus);

— riket er hans (han vil snart komme tilbake for å etablere den nye orden på endelig vis).

Jesus betyr på hebraisk «Gud frelser». Ved bebudelsen gir engelen Gabriel ham navnet Jesus som egennavn. Dette navnet uttrykker både hvem han er, og hva han skal gjøre. Siden «bare Gud kan tilgi synder», er det Han som i Jesus, sin evige Sønn blitt menneske, «skal frelse sitt folk fra deres synder». Slik oppsummerer Gud i Jesus hele sin frelseshistorie med menneskene. (KKK § 430)

Når de første kristne skulle uttrykke denne sin tro, gjorde de det på forskjellig vis, søkende og famlende, samtidig som de var sikre i sin sak. Fra nå av er Gud og Jesus uatskillelige: Gud ser vi gjennom Jesus – i Jesus ser vi og hører vi Gud selv, Israels Gud og Jesu Far.

Kristus kommer av den greske oversettelsen av det hebraiske ordet «Messias» som betyr «salvet». Det blir Jesu egennavn fordi han til fullkommenhet fullfører den Guds sendelse det innebærer. I Israel ble nemlig de som Gud hadde vigset til en særlig oppgave for seg, salvet i Hans navn. Dette var tilfellet med kongene, med prestene, og, i noen få tilfeller, med profetene. Det skulle særlig gjelde den Messias Gud ville sende for å opprette sitt rike definitivt. Messias skulle salves i Herrens Ånd, både som konge og som prest, men også som profet. Jesus oppfylte Israels messianske håp. (KKK § 436)

Ordet «Kristus» (den salvede, Messias) uttrykker meningen med Jesu liv – og denne meningen er Guds. Det dreier seg om en ny erfaring av Gud, en ny kunnskap om Gud, en ny åpenbaring av Gud. Jesus er Faderens bilde, hans avglans, hans endelige uttrykk i tid og rom. – Alt som gjenstår er Jesu gjenkomst, realiseringen av hans berømte og berømte livsløp på en universell skala.

«Kristus» betyr at Jesu liv har en dybde og en mening som langt overgår Guds mening med andre livsløp. Israels livsløp fortøner seg etter Kristus som en øvelse i Guds pedagogikk (dette er selvsagt etterpåkløskap). «Gud før Kristus» er en kjent – åpenbart – størrelse, men «Gud i Kristus» er langt bedre kjent, langt grundigere åpenbart. Her ser vi Guds vilje med alt og alle i et nøtteskall: og det er fullt av paradokser og tilsynelatende motsetninger.

Dersom vi vender tilbake til ikonet på veggen, er vi nå i ferd med å foreta den motsatte bevegelsen av det vi har gjort i det foregående.

Der skildret vi omrisset av et livsløp, i dets historiske sammenheng, og søkte etter konturene av jøden Jesus. Om ikke annet så vi hans skygge i form av reaksjoner fra samtiden, positive som negative. Jesus ble symbolet på at Gud «frelser»: han er stadig en ny, ustyrlig og ukontrollerbar størrelse. De som tror de vet hva ordet «Gud» betyr, blir gjort til skamme – de som stiller seg åpne og avventende, får derimot lønn for sin holdning. Alle som var opptatt av Gud, måtte forholde seg

til Jesus fra Nasaret. Å stille spørsmålet om Gud ble på en måte ensbetydende med å spørre: «hva mener du om Jesus fra Nasaret?».

Efter å ha beveget oss fra Kristus til Jesus, følger den motsatte prosess: fra Jesus til Kristus. Nå gjelder det å ikle det samme livsløpet de teologiske farver – Guds egne – som med rette tilkommer ham, slik hans død og oppstandelse har åpenbart for alle og enhver. Kristus er en forklart Jesus: Jesus forklart av Gud selv.

Det er riktig å begynne med Jesus og ikke med Kristus, fordi det er personen og hans liv som åpenbarer Gud, ikke alle farvene som tolker disse.

Dersom vi bare benytter motsatt fremgangsmåte, risikerer vi å gå glipp av sider ved denne åpenbaringen. For det er mennesket Jesus som avslører hvem Gud er – Jesus er Guds uttrykksform. Og faren for å farvelegge – teologisere – uten å ta hensyn til den naturlige form som til enhver tid er åpenbaringsens uttrykksmåte, medfører at Jesu menneskelighet ikke tas på alvor: ikonet blir en ahistorisk form. Men ikonkunsten – som er en teologisk kunstart – søker å si oss det motsatte: gjennom Jesus fornemmer vi Ordet som bor i ham og som handler i ham, og som ikonet er uttrykk for.

Dette er den måten Gud valgte å åpenbare seg på. Og den må vi respektere, hele tiden og i alle stadier av Jesu liv.

Ved å introdusere filosofiske og estetiske kategorier – form, analog tenkning – har vi ikke dermed gitt avkall på den historiske dimensjon. For det hører til holismens vesen at den søker å favne både tid og rom: her går horisontale og vertikale perspektiver sammen. Skjæringspunktet mellom disse aksene er selvsagt Jesu kors – det favner all bredde, går i dybden som i høyden.

Korset er blitt Guds tale fremfor noen annen, ikke bare som symbol på totalitet og universalisme, men som paradoks og lignelse: likhet i ulikhet, annethet i lignendehet, nærhet i fjernhet. Jesus åpenbarer Gud fordi han er *pars pro toto* og *totus in parte*, samtidig representerer han en *similitudo in dissimilitudine* og en *dissimilitudo in similitudine*. Jesus er Guds form – korset er Jesu livs form. Og korset betyr nettopp Guds fravær og nærhet på samme tid: korset er både positiv og negativ teologi.

I tråd med de kirkelige uttalelser vi har sitert, kan vi benytte oss av *analog* tale (likhet og ulikhet) i forholdet mellom Gud og verden (naturlig åpenbaring), om forholdet mellom Israel og verden (historisk åpenbaring i Den gamle pakt). Nå benytter vi samme tankemodell om forholdet mellom Gud og menneskeheten – Adam – i Kristus: Ordet i Jesus.

Ingen enkel tale om åpenbaringen i Kristus kan uttømme dette mysteriet. Jo flere tankeformer vi benytter oss av, desto rikere vil tilegnelsen bli. Men mysteriet forblir mysterium uansett hvor meget vi betrakter det, og ut fra hvilket sproglig univers, konkret eller abstrakt. Det ene utelukker ikke det andre. Vi står altså ved det samme fenomenet som ble omtalt innledningsvis og som vi så gjeldende i Israels historie: frelseshistorien har en dybde som annen historie ikke har, fordi den taler om Gud. Dette gjelder Jesu liv i enda større grad enn i Israels historie. «Gud før Kristus» har status av å være en foreløpig pakt. Å bekjenne at «Jesus er Kristus» betyr ganske enkelt å si «ja» til hans person, «ja» til hans liv i den religiøse dimensjon det rommer.

De første kristne gjorde dette ved å skrive beretninger om Jesu liv, baklengs: fra sluttstadiets perspektiv, oppstandelsens, Guds tale om Jesus. Resultatet av dette tiltaket ble en ny form for bok, en forkynnende og teologisk bok – evangelieboken. Vi har fire slike og de har alle det til felles at de tolker Jesus som Kristus i stort og smått. «Evangelium» betyr en glad melding (et godt budskap, godt nytt) og brukes i den antikke verden om viktige begivenheter, begivenheter som får store konsekvenser for alle – gode konsekvenser, vel å merke. Ikke alle nyheter fra den verdenshistoriske arena innehar denne egenskapen, og intet annet medmenneske fra historien tillegges slik religiøs vekt som Jesus fra Nasaret.

Jesu liv er med andre ord et mysterium, og det ligger i sakens natur at han åpenbarer Gud på en indirekte måte – Gud har ingen egen form. Men han gjør det langt mer direkte enn noen annen har gjort det før ham, det være seg hellige hedninger, Abraham eller Moses.

Gud var i Jesus og Jesus var i Gud, helt og totalt, ikke bare delvis og til tider – dette er den eneste rimelige konklusjon vi kan trekke av hele historien.

Altså er det denne mysteriøse siden ved hans liv evangelistene søker å understreke, ikke den rent historiske, eller verdslige, som vi ville si. De gjør det på bibelsk vis – jøder som de er – og ikler ham ærestitler fra Den gamle pakts sprogunivers (Messias, Guds Sønn, Davids sønn, Guds Ord, Guds Visdom, frelser, forløser, forsoner, osv.). De varierer og kombinerer, men felles for alle disse skildringene er forsøket på å si at den dimensjon vi ser og hører gjennom Jesus, er Guds egen.

Stort sett er det to måter å gjøre dette på.

Vi kan konsentrere oss om høydepunktene i Jesu liv (unnfangelsen, fødselen, dåpen, fristelsen, forklarelsen, lidelse, død, oppstandelse). Det er dette mye av kirkens fromhetsliv og teologi har gjort. Disse er de «kristologiske» øyeblikkene, for å si det slik. De bidrar til å kaste lys over hele livsløpet, som altså skal tolkes i lys av åpenbaringsmettede enkeltøyeblikk. Jesu livs «mysterier» blir siktepunkt for de troendes bønn og betraktning. De oppsummerer alt hva vi forstår ved å kalle Jesus «Kristus».

Det kan virke som om de nytestamentlige forfatterne – teologene som skapte Det nye testamente – også tenker slik. De benytter seg av slike «kristologiske» eller «messianske» øyeblikk i sine forskjellige forsøk på å favne hele Jesu liv.

Jesu kristifisering ser noenlunde slik ut i et teologihistorisk perspektiv:

— det begynte kanskje med gjenkomsten (se talene i Apostelgjerningene, kap. 2-4), som en fremadrettet kristologi;

— det store øyeblikket blir snart oppstandelsen fra de døde, det øyeblikk da Gud reiste sin tjener fra de døde og opphøyde ham til sin høyre hånd (som hos Paulus);

— dåpen får atskillig vekt i et senere perspektiv: fra da av er han innsatt som Messias (hos Markus);

— unnfangelsen blir øyeblikket da Ordet tar bolig i Marias liv og hun unnfanger Guds Sønn, dette er inkarnasjonens øyeblikk – 25. mars – og følger av Marias «ja» til engelen Gabriel, hennes *fiat* (som understrekes av Matteus og Lukas; jvf. innskriften i unnfangelseskirken i Nasaret *hic verbum caro factum est*: «her ble ordet kjød»);

— til sist begynner Jesu historie før Jesus ble unnfanget: med Ordet som tok bolig i Ham ved unnfangelsen, men som hadde eksistert hos Gud fra evighet av (Joh kap.1).

Dette er én måte å skrive kristologi på.

Tolkningen av Jesus som Kristus vokser og strekker seg stadig lenger bakover i Jesu liv ettersom den teologiske tolkningen blir mer omfattende. (Mitt tidligere arbeide: «Myten om Jesus – eller teologene som skapte Det nye testamente» gir hovedlinjene i denne teologiske modningsprosessen.) Vi kan kalle denne utviklingen «horisontal», men det dreier seg like meget om å beskrive det vertikale aspektet ved Jesu liv, det «messianske» eller «kristologiske» øyeblikket.

Poenget er dette: når viser Jesus seg som den han egentlig er og hele tiden har vært, nemlig Kristus? De første kristne teologene er alle opptatt av å understreke at dette ikke er en privat, hemmelig eller esoterisk kunnskap, men offentlig. Den hører historien til og må få historiske uttrykk som kan identifiseres, som i prinsippet er tilgjengelig for alle.

Det som kjennetegner en slik lese- og tolkemåte av nytestamentlig kristologi, er selvsagt at den beveger seg fra en «lav» til en «høy» kristologi:

— først «nedenfra» (gjenkomsten, opphøyelsen, dåpen, unnfangelsen: alle er de uttrykk for at Jesus stiger ut av Israel og opp til Gud – vi finner denne hos Paulus og synoptikerne, samt i talene i Apostelgjerningene);

— siden «ovenfra» (Jesus var i Guds skikkelse, men la denne av seg, tok på seg en tjeners skikkelse og ble menneske som vi – vi finner en slik kristologisk tankegang allerede i gamle hymner som er gjengitt i noen av paulusbrevene, ellers er den for bestandig knyttet til johanneslitteraturen).

At Jesu messianske identitet ble et problem, er ikke vanskelig å forstå, all den tid denne ikke stemte overens med tidens forventninger. Samtidig kunne de ikke unngå å bruke Messias-titelen siden denne vitterlig sto å lese på Jesu kors, til jødernes ergrelse. Slik oppstår problematikken omkring de «øyeblikk» eller «situasjoner» som åpenbarer ham som det han er, i disiplenes, jødernes eller også i hedningenes øyne. Dersom Jesu identitet virkelig er messiansk, da må dette komme til

uttrykk på forskjellig vis. Det er ikke nok at demonene vet hvem han er – alle må få vite det, og veien går via disiplene til jødene og hedningene (Mk 15,39). Samtidig oppstår spørsmålet om *når* Jesus mottar denne sin identitet fra Gud.

Slik blir Det nye testamente et monument over forskjellige forsøk på å si hvem han er – at Jesus er Kristus – ut fra de tankebaner og den billedbruk som jødisk teologi kjente fra Skriften (Det gamle testamente). NT taler i bilder og symboler, og det er en konkret form for tale (Ordet, Guds Sønn, Messias, Menneskesønnen, Herren, osv.). Begrepenes abstrakte verden får vente til grekerne for alvor blir kristne (fra midten av det annet århundre av).

En annen fremgangsmåte – oldkirkens – består i å se Jesus i et kristologisk perspektiv som er holistisk.

Jesus er hele tiden Kristus – hvert øyeblikk er et kristologisk eller messiansk øyeblikk, og hvert ord sier oss at Ordet bor i ham. Intet som skjer eller sies, er tilfeldig eller overflødig. Hvert minutt er like kostbart, hver situasjon like unik. Jesus er hele tiden hele Kristus – men skjult for verdens øyne. De øyeblikk som «åpenbarer» hans rette identitet, er ikke bare de vi nevnte ovenfor, men alle øyeblikkene i hans liv. Jesu liv består utelukkende av mysterier (fordi han selv er uttrykk for Guds mysterium).

Selvsagt er dette også å lese Jesu liv baklengs, og det i dobbelt forstand.

For det første er det en lese- og tolkemåte som ser alt – uten unntak – i samme åpenbaringslys som oppstandelsen gir oss. Mysteriene i Jesu liv er talløse fordi han selv er mysteriet.

For det annet er det en lese- og tolkemåte som støtter seg på en lang kirkelig tradisjon – kirkens liv med evangeliet har bekreftet denne innfallsvinkelen. I lys av senere erfaringer kom teologien til å tolke Guds åpenbaring i Jesus som et spørsmål om Jesu guddom. Slik er det Jesu person som i seg selv åpenbarer Gud, hvorpå Jesu liv blir en eneste stor epifani (han er både åpenbareren og åpenbaringsens fylde, DV 2).

Kanskje lar de to metodene seg kombinere?

Mennesket og myten – historien og tolkningen: disse går hele tiden sammen, ikke side ved side, men i ett.

Ordet er det som taler og handler. Men det er ikke en slags buktale vi her overhører, for Jesus samtykker og vil Faderens vilje, slik han kjenner denne i sin forening med Ordet. Jesus er skapt – Ordet er uskapt. Bare dersom enheten mellom de to er fullstendig, kan vi tale om Jesus som Guds form, ellers blir han kun et ytre skall om en indre guddom, hvilket troen på Jesu guddom ikke medfører (den medfører heller ikke at Jesus er Guds sønn i biologisk og fysisk forstand, slik det er blant mennesker og slik hedenske guder hadde heroisk avkom). Enheten mellom det guddommelige og det menneskelige i Jesus er total, hele tiden – sann Gud og sant menneske.

Mange har forsøkt å si dette ved hjelp av en annen innfallsvinkel, som er estetisk, fordi den nettopp konsentrerer oppmerksomheten om det formelle aspektet.

Jesus er Guds kunstverk, Faderens uttrykte Ord, Guds formelle uttrykk – Guds naturlige form. Et kunstverk har alltid en dimensjon og en dybde som er uuttømmelig. Vi kan betrakte det (eller lytte til det) utallige ganger og stadig finne nye dimensjoner ved det. Slik er også åpenbaringen i Jesus Kristus: det er i og gjennom Jesus at vi ser og hører Ordet (som er Guds Sønn, født ikke skapt). Dette skjer ikke over eller bakenfor Jesus, for vi er ikke i ferd med å foreta verdensflukt – eller Jesusflukt! I stedet søker vi det overnaturlige (Gud) i det naturlige (Jesus), slik vi så det i den kosmiske pakt og i Israels historie. Troen på Jesu guddom utgjør ikke en tro på «de» (to), men på Gud og mennesket i ett: «han» (én).

Sammenligner vi en kristen lese måte med en hedensk og platonisk, er forskjellen stor.

Betraktningen av Ordet i Jesus fører oss ikke ut av den historiske dimensjon, men bringer Gud inn i verden. Guds åpenbaring – hans nærvær i Kristus – fratar ikke historien dens vekt, tvert om: den får fornyet tyngde nettopp fordi den blir nettopp form for åpenbaringen av Gud, han som er alle tings Skaper, som er i alt og likevel radikalt forskjellig fra alt. Det er på grunn av den form Guds åpenbaring får i Kristus at vi i ham kan si at «verden er i Gud», på en mer poengtert

måte enn før (det være seg i den kosmiske pakt eller i Israel). Gjennom Ordets inkarnasjon i Jesus har Gud forenet verden med seg, fordi mennesket er en kollektiv størrelse (Adam) som samtidig utgjør summen av alt liv og alt som er skapt (makrokosmos i mikrokosmos).

Dette er den tolkningen som kirkens første konsiler knesatte (fremfor alt kirkemøtet i Kalkedon i 451).

I og gjennom Jesus har kirken derfor sett Gud – enheten mellom de to uttrykkes med titelen «Kristus» og «Guds Sønn». Den form for enhet mellom Jesus og Ordet vi her står overfor, kalles vanligvis «hypostatisk enhet» (enhet mellom personer: «hypostasis» er gresk for «person»), og vi har på en foreløpig og forsiktig måte brukt uttrykket i en langt videre kontekst, som nøkkel til åpenbaringens mysterium – om forholdet mellom verden og Israel – uten å tilsikte en eksakt parallell, men heller en veiviser.

Denne læren står for både en horisontal og en vertikal tolkning av Jesu person. Fremfor alt er den holistisk. Den gir rom for alle mysterier i Jesu liv såvel som Mysteriet Jesus, det som åpenbarer Gud.

Altså ligger mysteriet skjult i det naturlige – det overnaturlige har ingen egen form! Gud ser vi ikke direkte i Jesus – *in similitudine dissimilitudo*. Kristologi er positiv og negativ teologi på samme tid:

- Gud trer frem – Gud trekker seg tilbake;
- Gud åpenbarer seg – Gud skjuler seg;
- Gud ligner – Gud er annerledes.

Analog tenkning kan derfor hjelpe tradisjonell kristologi, såfremt den bevarer sitt åpne – negative – preg. Analog tenkning kan dessuten hjelpe all forståelse av den guddommelige åpenbaring, fordi denne finner sted gjennom naturlige (begripelige, gjenkjennelige) former. Analog tenkning kan hjelpe oss til å formulere forholdet mellom Gud og verden i den naturlige åpenbaring, mellom verden og Israel i den historiske åpenbaring, og mellom Gud og Jesus i den nytestamentlige åpenbaring. Derfor er enhver tale om «person» og «natur» holistisk tale: den dekker ikke deler av naturen – men helheten; den dekker ikke bare enkeltindividet, men menneskeheten. Dersom den guddommelige åpenbaring avdekker et holistisk mønster – i selve avdekkingen av Gud – så

er dette nok et tegn på Guds dårskap. Det er menneskeheten – Adam – som i Kristus føres tilbake til Gud. For poenget med å tale om «naturer» er nettopp det universelle som ligger i et slikt begrep. Det alle mennesker har felles, er vår menneskelige natur (innbefattet dennes tilhørighetsforhold til makrokosmos), den som, for å tale med Paulus, er blitt Guds «i Kristus», på en måte som Den gamle pakt ikke formådde.

«Jesus» betyr med rette «frelser», fordi det er Gud i ham som frelser. Og han frelser i prinsippet alle mennesker: nåtid – fortid og fremtid (Bibelens måte å tenke holistisk på er tid heller enn rom).

Et par viktige spørsmål følger av denne konklusjonen.

Hva med hedningene – finnes det hellige hedninger i Jesu liv? Eller mer direkte formulert: var Jesus selv holist? Var han bevisst universalist i sitt siktepunkt?

Spørsmålet er ikke lett å besvare, fordi Jesu offentlige liv er for kort, for viktig, for konsentrert, for avgjørende i alle sine aspekter og i hvert av sine øyeblikk, til at hedningefolkene får større oppmerksomhet. Det er Israel Jesus henvender seg til, og tiden er kostbar, hans oppgave har modnet i ham i kanskje førti år. Men hans tale om gudsriket er fremfor alt en holistisk lignelse, så det ligger i premissene at Jesu gjerning ikke bare er til og for Israel.

Spørsmålet om hedningene hører til kirkens liv heller enn Jesu livs historie. Vi ser det dukke opp igjen med full kraft i kapitel 3. Universalisme og humanisme er ikke primært programmet for Jesu liv – de er konsekvensene av det, kirkens program.

Hva med fortiden?

Har Gud i Jesus virkelig forløst de døde? Hva med troen på et helvete? Hvor holistiske har vi lov til å være i vår tolkning av åpenbaringen i Jesus Kristus som en frelsende begivenhet?

For det første lærer Det nye testamente at Jesu nedferd til dødsriket nettopp dreier seg om frelse av fortiden (jvf. Ef. 4,9-10; Joh 5,25; 1 Peter 3,19; 4,6).

For det annet finner vi i NT to syn på forløsningen: en universell – en delvis.

Enkelte steder (som for eksempel hos Paulus) er universalisme fremtredende: Guds plan er fra evighet av å sammenfatte alle ting i Kristus, dem i himmelen som dem på jorden (Ef 1,9-10); all skapning skal forsones med Gud gjennom ham (Kol 1,15 ff.); hvert kne skal bøye seg og alle bekjenne at Jesus Kristus er Herre (Fil 2,10; en trosformular fra den greske urkristendommen hvor «kyrios» fungerer bedre enn «messias»).

Andre steder tales det om død, dom og evig pine: som, for eksempel, i Jesu lignelse om den rike mannen og Lasarus (Luk 16,19 ff. hvor det er en uoverstigelig avgrunn mellom de to døde, hvor den rike er i pine, osv.). Bildet som brukes i forestillingen om helvete, er sikkert av vulkansk opprinnelse: det dreier seg om et sted hvor det er hett (og middelhavsverdenen er langt rikere på slike steder enn vi på våre breddegrader).

Holisme og dualisme veksler i disse forestillingene, og det nytter lite å spekulere over hva som skriver seg fra Jesus og hva de første kristne har lagt ham i munnen. Døperens budskap var jo også et dommens budskap: innhøstingen står for døren! Men Jesu budskap er gjennomgående mindre preget av ild og pine enn av Guds frelsende nærvær.

Kirkens tro og tenkning reflekterer også denne tingenes tilstand: det finnes til enhver tid domsprofeter og det finnes universalister (Origines, von Balthasar, og mange andre).

Problematikken lar seg redusere til følgende: gis det et sted hvor Gud ikke finnes? Eller sagt på en litt annen måte: finnes det en menneskelig tilstand som Jesus ikke har kjent? Hvor «inkarnert» er Gud i Jesus (for å bruke et annet gammelt kristologisk uttrykk)? Har han steget ned til dødsriket for å hente frem de få rettferdige eller forløse de mange fordømte? Kanskje er balansen i vektskålen en annen hva flertall og mindretall angår? Identifiserte han seg i sin korsdød med det syndige menneske, som er atskilt fra Gud? Steg han i virkeligheten ned til helvete? Er dette til syvende og sist meningen med de kjente og kjære ordene «så steg du i vår jammer ned, så dypt som ingen vet»?

Har vi ikke lov til å tro på alle tings gjenreisning, så har vi i hvert fall lov å håpe på den (kirken forkaster læren om en universell gjenreisning – gr.: *apokatastasis* – jvf. KKK § 1035; men det fremheves stadig i kirkelige dokumenter at det er *muligheten* for fortapelse og ikke det *faktum* at noen er fortapt som er poenget i kirkens lære – altså er ikke forskjellen så stor når det kommer til stykket, se: Katolischer Erachsenen Katekismus V,3,2).

Likevel: Guds historie på jorden – hans åpenbarings historie – bærer unektelig universalismens fortegn og har et holistisk preg i sine hovedtrekk (uten derved å benekte riktigheten av at en snevrere forståelse av ordene «Gud» og «åpenbaring» også forefinnes i Skriften, GT som NT). Etter som man lærer Skriften bedre å kjenne, får man lett inntrykk av at det er Gud som er den store holisten – det er menneskene som er dualister. Vårt gjennomgangstema har derfor vært: Gud og verden (naturlig åpenbaring), Israel og verden (i den gamle pakt), Jesus og Kristus (i den nye pakt). «Enten-eller» er ikke Guds sprog. Han som skapte, er nemlig den samme Gud som forløser, og hans fremste kjennetegn er ordet «og».

To spørsmål melder seg etter selv den korteste omtale av denne problematikken.

På den ene siden: kan et dualistisk historiesyn kalles «det glade budskap»? Åpner ikke apokalyptiske anskuelser for forestillingen om de få frelste og de mange fortapte? Er den guddommelige åpenbaring likevel mer privat enn offentlig tilgjengelig når utfallet blir så katastrofalt for mange? Er ikke en dualistisk lese måte av historien et eneste langt forsøk på å begrense og kontrollere ordet «Gud»? Er ikke Gud som dommer en refleks av en forurettet menneskenatur som roper på hevn? Er det apokalyptiske innslaget hos Jesus nok et aspekt av hans kors: noe han må dø for og forløse menneskenaturen fra?

På den annen side: kan Jesus med noen rett kalles Kristus dersom han ikke også skiller mellom lys og mørke, sannhet og usannhet, godhet og ondskap? Er ikke møtet med Jesus i seg selv en valgsituasjon? Er ikke nettopp nasareeren det kriterium som avgjør om vi er Guds eller ikke? Består ikke livet nettopp av valgsituasjoner som får de største konsekvenser for andre? Har ikke Skaperen utstyrt oss med samvittig-

het og fri vilje på samme tid – ikke bare for at vi skal kunne velge, men for at vi skal kunne velge riktig? Har ikke verdens beskaftenhet dessuten lært oss at alt peker mot Gud, på en måte som gjør en åpenbaring fra hans side ikke bare mulig, men også sannsynlig? Hvor langt kan vi bryte med andre uten samtidig å bryte med Gud?

Dessuten: er ikke Jesu moralkodeks av slikt radikalt kaliber at dersom vi skal støtte oss på vår egen rettferdighet – overholdelsen av Guds bud og dommer – så er vi fortapte alle sammen? Hvor går da grensen mellom synder og rettferdig? Var det ikke Jesu hovedanliggende å bryte ned dette skillet for å gjøre Gud til en mulighet som er for alle?

Hva verre er: har det ikke til alle tider vært slik at de som sterkest tror på helvete, alltid tror at det er andre enn dem selv som havner der (særlig deres fiender: de rike, de mektige, forfølgere og torturister – politikere og arkitekter)? Har ikke helvete forsvunnet sammen med dødsdommen? Er det, når alt kommer til alt, oss selv eller Gud som skal regissere dommens dag?

Alt tyder på at de kristustroende vil fortsette å måtte leve med denne spenningen – som er del av åpenbaringsens holistiske program: som menneskets frie valg! – men forhåpentlig i håpet om at Gud vil bli alt i alle nettopp gjennom Jesus Kristus.

Jesus eller Kristus?

Kirken kaller «inkarnasjon» – et uttrykk hentet fra St. Johannes: «og Ordet ble menneske (av kjøtt og blod)» (Joh 1,14) – dette at Guds Sønn tok opp i seg menneskenaturen for der å fullbyrde vår frelse. (KKK § 461)

Spørsmålet «Jesus eller Kristus?» er naturligvis av en såpass spesiell karakter at det ikke lar seg besvare en gang for alle. Hver ny generasjon, hvert århundre, hvert tidsskifte må nødvendigvis ta stilling til nasareeren. Hva mer er, alle har bruk for ham: troende, ikke-troende, ateister, agnostikere. Jesus blir kort sagt Kristus for hele bunten på en eller annen måte. Å overse ham er det ytterst få som makter.

Skyldes dette hans egne ord – eller andres ord om ham?

Det sier seg selv at interessen for mannen fra Nasaret er sentrert om hans identitet.

Her skilles imidlertid veiene, men interessen forblir konstant.

Fra ikke-kirkelig hold er det mange som er opptatt av denne utypiske jøden fra det første århundre, det være seg antikkstudierende, kulturhistorikere, religionshistorikere, religionspsykologer, sosiologer («Jesus-bevegelsen»!), osv.

Her har den religiøse interessen veket plassen for den rent historiske, og spørsmålet om Jesus er Kristus står ikke på dagsordenen. Likevel ligger det og ulmer like under overflaten, fordi interessen for nasareeren angår det enkeltindivid som har hatt størst betydning i historien. Men faglig og saklig sett er ikke Jesus å forstå som Kristus i en slik sammenheng, uansett hva han er for andre. Verdslige vitenskapsgrener har bidratt til å øke vår kunnskap om Jesus, og bibelvitenskapen har bruk for alle disse bidragene. Men den religiøse tolkningen er det opp til andre å fremstille. Det er mennesket Jesus som fokuseres, mannen i sin samtid.

Men all historisk interesse har implikasjoner for samtiden. Enhver rekonstruksjon av Jesus fra Nasaret er samtidig en tolkning og derfor et spørsmål om relevans. Det er ikke mulig å unnsnippe en slik hermeneutisk sirkel, fordi vi selv er del av den. Historieskrivning, filosofi og teologi har meget felles. For tolkning er alltid en personlig kunst: det vi kaller fakta må tilegnes før de kan få utforming, og begge er tolkningsprosesser. Kort sagt, en distansert og uhildet lese måte er neppe mulig. Enhver beskjeftigelse med mannen fra Nasaret er implisitt et forsøk på å tolke ham. Slik kan vi tale om verdslig eller objektiv kristologi av moderne årgang – som alternativ til den teologiske – men forskjellen i resultat er ikke alltid så stor som målsettingen skulle tilsi.

Fra antikirkelig hold er interessen ikke mindre påfallende.

Marxister, frigjøringsbevegelser, ateister, osv. har forfektet en sekularisert versjon av drømmen om gudsriket: utopi redusert til politikk. Når Marx verdsliggjorde dimensjonen håp slik vi kjenner det fra Skriften, er dette også en tolkning av åpenbaringen (GT mer enn NT), skjønt

hensikten var ikke denne. Men nå er det ofte slik at det man ønsker å frigjøre seg fra eller gå til angrep på, vil bestemme den form utfallet får – subjekt formes av objekt. Slik er selv en sekularisert form for kristologi et ekko av teologiens egen tolkning. Selv Nietzsche er intet unntak fra denne regelen: den som vil kristendommen til livs, må først finne en alternativ tolkning av Jesus. Men ved å søke en tolkning – som også historikerne gjør det – er man allerede i ferd med å skrive kristologi, om enn av et alternativt tilsnitt. Det var ikke minst av denne grunn at Chesterton kalte mannen fra Nasaret «det evige menneske», for den moderne tid ble aldri ferdig med ham, kanskje nettopp på grunn av alle forsøkene på å kvitte seg med ham.

I vår postmoderne tid skulle han lettere kunne gli inn i mangfoldet av elementer som ingen av dem i seg selv er normative, en situasjon som gir atskillig pusterom for en religiøs tolkning av galileeren.

Fra jødisk hold er også interessen stor: det dreier seg tross alt om en av deres egne – Jesus var jøde. Naturlig nok er denne interessen preget av sterk motvilje mot de kristnes forsøk på å guddommeliggjøre ham. Likevel, i det perspektiv som moderne jødedom utgjør, finner vi at de har bruk for denne galileeren, langt mer enn de hadde i hans egen levetid. Han kan brukes til så mangt (opprører, martyr, karismatiker, vismann), men overse ham, det blir ikke så lett. Uansett hvorledes vi vender og snur på spørsmålet: Jesus er en av deres egne, til tross for sin irriterende utypiskhet. Men ingen rettroende jøde kan nekte for at det var gjennom denne deres landsmann at jødedommen ble europeisk arvegods – ingen annen jøde har klart det.

Altå skriver også moderne jødedom kristologi, lik alle andre som skriver om ham.

Fra muslimsk hold er respekten for Jesus stor.

I Koranen havner han i godt selskap, for der er han en av Guds store venner. Han er kanskje ikke så stor som Profeten, men han er en sann veiviser mot Gud og blir tatt opp til himmelen etter sin død. At Muhammed har kjent både jødiske og jøde kristne bevegelser i sin samtid, later til å være hevet over tvil. Her står vi overfor et perspektiv

hvor Jesus nok er Kristus, men ikke på noe endelig vis – Guds største profet kom etter ham, og derfor må Jesus innordnes denne. Jesus blir i Koranen den siste i den gamle pakt, for å si det slik, den største og beste av det som var: en «lav» kristologi – men samtidig «høy», fordi Jesus opphøyes ifølge islam.

For kristne blir utfordringen fra islam den motsatte: hvordan kan vi se Profeten som en profet *etter* Kristus, slik vi opererer med profeter *før* Kristus. For Profeten har atskillig rom for galileeren. Spørsmålet er heller det motsatte: har vi med vår kristologi rom for en profet etter Kristus?

Vitner Muhammed om Kristus? Peker han mot ham? Fortjener han derfor titelen Profet også i kristne kretser?

Det avhenger av hans kristologi – eller av vår tolkning av denne.

Alle disse veiene til Jesus Kristus er ikke bare mange måter å forholde seg til hans unike status på, en status de alle implisitt synes å enes om, derav interessen. I bunn og grunn er det alt sammen en diskusjon av hva vi forstår med ordet «Kristus» – Jesus er relativt uproblematisk.

Tilsynelatende er divergensen stor.

Bak denne ligger en forbløffende grad av enighet om at Jesus er viktig. Derfor har de alle bruk for ham: jøder, muslimer, agnostikere, ateister, revolusjonære, fritenkere, osv., hele listen igjennom.

Jesus eller Kristus? Spørsmålet skiller interessegruppene i to forskjellige leire: de som har en religiøs tro på ham og de som bare har en verdslig tro på ham (skjønt her er det mye illusjoner på begge sider, for det verdslige og det sakrale går hånd i hånd all den tid mennesket hele tiden sakraliserer det de finner meningsfylt).

Men Jesus er ikke et «enten-eller». Han er Guds eget «og», slik han har åpenbart seg i natur og historie (derfor analog tale om Gud: i verden, i Israel, i Kristus).

Jesus og Kristus betyr Jesus Kristus: troen på at Gud var i Jesus (det som den gamle teologien uttrykte ved hjelp av «Ordet» som var Guds Sønn og som tok bolig i mennesket Jesus).

Jesus og Kristus betyr et «ja» til Guds åpenbaring i dette mennesket.

Men hva forstår vi med ordet «Kristus»?

Hver tid har tolket dette ordet forskjellig, alt etter hvem det er som skal tolke det, nettopp fordi hver tid har bruk for Jesus Kristus og ikke bare for Jesus. Forståelsen av dette guddommelige attributtet – ærestitelen som ble egennavn – viser en underlig evne til å veksle alt etter hvor vi befinner oss i tid og rom.

I Skriften – Det nye testamente – finner vi en rekke forsøk på å gjengi troen på Jesu unike stilling vis-à-vis Gud: en plural, flerfoldig kristologi. Noen av disse reflekterer tidlige og forsøksvise artikuleringer av en tro som kommer som en fullstendig overrumpling på de troende og som følgelig ikke er helt lett å formulere. Andre bærer preg av refleksjon og nitid arbeid: ikke bare med å samle og redigere tradisjonene fra aposteltiden, men like meget i det å fordøye og fremstille meningen med det de har mottatt (jvf. Luk 1,1; Joh 20, 30-31).

Efter urkirken og NT fulgte oldkirken, kirkefedrenes tid. Det jødekristne sprog (som er konkret, billedlig tale) blir oversatt til et europeisk gresk (senere til latin) som er abstrakt og begrepsmessig tale. Derved må meningen med ord og uttrykk ikke bare oversettes, men presiseres og defineres. Helt andre tankemodeller skal nå uttrykke samme troens realitet som det jødekristne, bibelske sproget hadde forsøkt. Og i kraft av grekernes intellektuelle gaver får kristen teologi fra nå av fortegn som gir denne teologien en gjennomslagskraft som ingen tidligere hadde sett maken til (med et mulig unntak av visdomslitteraturen, som også er et internasjonalt intellektuelt sprog).

Men denne viljen til å oversette Kristus – dvs. finne nye artikuleringer av meningen med Jesu liv – stanser ikke med gresk eller latinsk middelalder. Den fortsetter å være et konstant tegn til liv i kirken. Jesus er den samme til enhver tid – det evige menneske. Men vi er ikke alltid de samme. Altså vil tolkningen av Jesus variere en god del alt etter vårt ståsted.

Antikkens og middelalderens Kristus er forsøksvis blitt erstattet av moderne Jesus-bilder: Jesus sett gjennom våre egne øyne, vårt eget bidrag til Jesus-bevegelsens målsetting. Når ordet «forsøksvis» understrekes her, er det fordi Jesus er vanskelig å håndtere som en samtidig størrelse: han sprenger enhver tids kategorier, fordi han tilhører all tid.

Følgelig blir det eftertiden som vil avgjøre hvorvidt disse forsøkene har vært vellykkede. Å måtte ta stilling til det unike er en utfordring som til fulle avslører hvem vi selv er.

Fra teologisk hold mangler vi altså ikke forsøk på å modernisere Jesus, gjøre ham til vår samtidige (ut fra mistanken om at tiden har dekket ham til eller direkte forkludret vårt bilde av ham). Ikke minst skyldes dette utilfredshet med tidligere tiders svar på spørsmålet «hvem er Jesus?» Sagt litt annerledes: hva betyr ordet «Kristus» i dag?

En slik utilfredshet er selvsagt et godt utgangspunkt for kreative utbrudd. I vår tid har disse hatt en tendens til å konsentrere seg om problemstillingen «Jesus eller Kristus». Og det skyldes flere grunner.

For det første er vi (på godt og på ondt) barn av opplysningstiden og liker å se tingene slik de tar seg ut for det nakne øyet, fremfor å se dem i et perspektiv som er metafysisk eller religiøst. En naturalisme eller historisisme følger gjerne som resultat av denne tendensen, og hva Jesus-tolkninger angår, er det den historiske Jesus selv som blir gjenstand for den kristologiske oppmerksomhet: ikke Jesus-Kristus eller Kristus-Jesus, men Jesus rett og slett. Det dreier seg om det portrett moderne vitenskap har forsøkt å etablere av nasareeren. Historiens Jesus blir til en kristologisk formel – Kristus blir ikke lenger tolkningsnøkkel for Jesus, slik det var for evangelistene og kirkemøtene. Denne tendensen er på katolsk grunn særlig knyttet til navnene Hans Küng («Christ Sein», 1974) og Edward Schillebeeckx («Jesus», 1979 og «Kristus», 1980). Her er det spørsmålet om hvem Jesus *var* som skal besvare det kristologiske spørsmålet om hvem han *er*. Derved skrives kristologien *fremlengs* i Jesu liv og ikke lenger i lys av oppstandelsen (baklengs). Hva mer er: den historiske Jesus blir teologisk norm i sin alminnelighet, og det går ut over tradisjonell teologi på mange plan.

Det er et spennende foretagende, kanskje er «dristig» et bedre ord.

For historiens Jesus lar seg ikke så lett gjenvinne. Det er ingen enighet om hvordan et slikt historisk portrett skal se ut (derfor er man senere gått over til å beskrive ham fra sidelinjen: gjennom de ringvirkninger han hadde i sin samtid – Jesusbevegelsen). Dessuten er troen på historiens Jesus en dimensjon vi faktisk ikke kjenner (det vi kjenner er

troen på Jesus som Kristus, slik de første kristne har gjengitt denne). I den grad vi kjenner en slik tro på historiens Jesus, er denne høyst ufullkommen i sammenligning med den tro som oppstår når Jesu historiske livsløp leses i lys av påskemysteriet.

Schillebeeckx kalte sitt arbeide for et kristologisk «eksperiment», og med god grunn. Det gjorde ikke Küng. Det dreier seg om et forsøk på å trekke kristologien ned på jorden, ved hjelp av moderne landevinninger. Spørsmålet vi sitter igjen med, er om vi blir i stand til å tolke Jesus som en åpenbaring av Gud ved hjelp av slike metoder.

Felles for dem begge er en innbitt aversjon mot en ontologisk, essensialistisk tenkemåte: væren – vesen – natur – person. Hvem Jesus *er*, ser vi av det han *gjør* (rettere sagt: hvem han *var*). Det er med andre ord en funksjonalistisk og horisontal tenkemåte som skal avløse en metafysisk og vertikal. Tendensen er direkte antimetafysisk: analog tale bannlyses (som hos reformatorene), eksistensiell tale foretrekkes – det objektive skal søkes i det subjektive.

Kristologi «nedenfra» skal på denne måten avløse den tradisjonelle kristologien, som er tenkt «ovenfra». Bevegelsen går ikke lenger (som i Johannesevangeliet) ovenfra (fra Gud – Guds Ord) og ned (til historien), men nedenfra og opp. «Høy» og tradisjonell kristologi skal erstattes med «lav» og moderne. Derfor er det særlig forestillingene om *pre-eksistensen* (at Ordet i Jesus har vært hos Gud fra evighet av – kanskje Jesus selv – i alle fall Jesus Kristus) og begrepet *inkarnasjon* (et hendsk begrep som kun kan anvendes med stor varsomhet) som må oppmykes.

Kritikken av sistnevnte begrep (rettere sagt: bruken av det i teologi og forkynnelse) er i og for seg betimelig.

Ordet «inkarnasjon» er en av årsakene til at kristologien så ofte har vært doketisk eller monofysittisk (dvs. at Jesus er Gud i menneskelig form, og ikke fullt ut menneskelig, eller at han rett og slett er guddommelig og kun tilsynelatende menneskelig). Ordet «inkarnasjon» er ment å skulle dekke en enhet der begge dimensjoner (den guddommelige og den menneskelige) er tilstede i alt som Jesus sier og gjør. Men meningen med uttrykket går lenger enn dette. For på det generelle plan er konsekvensene av Ordet som er blitt menneske den at mennesket som

sådan – Adam – er blitt gjenforenet med Gud (tenkt ontologisk: som væren-vesen-person). Og her ligger muligheten for en annen misforståelse, for inkarnasjonslære er ikke ensbetydende med automatisk frelse for menneskenaturen. Et personlig valg forutsettes og avgjør utfallet av denne frelseshistoriske begivenheten. Adam må samtykke for at Ordet skal inkarneres i den enkelte, for å si det slik.

Hva Jesu «preeksistens» angår, er denne blitt en anstøtssten i moderne tenkning, fordi vi lever med et evolusjonspreget verdensbilde heller enn et lagdelt, to-etasjes, univers. Men selv i et historisk tankeklima kan læren om Jesu preeksistens forstås på flere måter som gir mening. Først er skillet mellom det guddommelige Ordet og skapningen Jesus klargjørende (Jesus er ikke preeksistent og bryter derfor ikke naturens og historiens lover). For dem som ikke liker dette tradisjonelle skillet, kan Jesus godt sies å ha eksistert fra evighet av i den grad han var ønsket og villet av Skaperen selv: som den nye Adam var han hele tiden påtenkt ettersom historien var målrettet i teologisk forstand. For dem som synes at selv dette er drøy kost, må det minnes om at innen jødedommen var Visdommen med tiden blitt personliggjort (som en hypostase), og vi finner i jødisk tenkning noe som i stor grad kan minne om greske filosofers Logos (verdensfornuften – Ordet), skjønt denne ikke er guddommelig, men skapt.

Tendensen til å ville minimalisere kristologien – for å gjøre den forståelig og «relevant» – går oftest i retning av det primitive stadiet innen den kristologiske utviklingen som gikk forut for all tale om preeksistens og inkarnasjon (den vi finner hos Johannes).

Denne tendensen beveger seg bort fra alt som med noen rett kan kalles gresk tankegods og svermer for det jøde-kristne stadium av teologi-historien (NT, de apostoliske fedre, og noen få senere navn, samt de orientalske kirkefedrene). Såkalt «lav» eller «horisontal» kristologi er egentlig et forsøk på å gjøre oss selv til jøde-kristne mens vi i virkeligheten er hedningekristne og arvtagere til den rike gresk-romerske arven som europeisk kultur har bygget på. All bevegelse bak de første kirke-møtene (særlig Nikea og Kalkedon) er ment å skulle føre oss tilbake til den opprinnelige kristendom. Det ligger hele tiden under overflaten

en fornemmelse av at alt er gått galt underveis: en opprinnelig og enkel kristendom – en ur-kristendom – er blitt gjort komplisert og utilgjengelig av abstrakttenkende grekere (dette er og forblir det helt store spøkelset innen bibelvitenskapen: motsetningen mellom jødisk og gresk – et som protestantene ser seg nødt til å holde liv i; det hele er diktert av dogmatiske omstendigheter). Hva mer er: kristendommen som idé og kristendommen som historisk fenomen blir to forskjellige ting. Når kristologien skal reformeres, er det ikke bare på grunn av den protestantiske arv (hvilket er nokså iøynefallende: den er antimetafysisk) men like meget på grunn av arven fra opplysningstiden: historisk som intelleuell positivisme.

All flørting med jøde-kristendommen i moderne teologi er tegn på denne tendensen. Meningen med det hele er god, men resultatet fattig. For en rent horisontal kristologi – fokuseringen av hvem Jesus var, hans gjøre og laden – unngår spørsmålet om hvem det er som handler. Funksjonalistiske kristologier unngår spørsmålet om teologiske personer og om hvem Jesus er, til fordel for hvem han var. Jesus som «tjener» (Küng) og Jesus som «profet» (Schillebeeckx) er selvsagt del av sannheten om Jesus. Men sannheten om nasareeren er av holistisk art: den må gå både i dybden og i bredden – den må dekke både person og handling – den må være både historisk og metafysisk, om man vil.

Vi kommer opp i lignende problemer når en horisontal og historisk bevissthet skal finne nye uttrykksformer for oppstandelsestroen. Her gjelder det å finne et alternativ til den fysiske og bokstavelige tolkning av denne troen (at Jesu legeme ble forvandlet), og moderne fysikk eller psykologi kan bidra med mange hjelpemidler (slik at det hele dreier seg om visjoner, omvendelser, åndsopplevelser o.l.). Som i tilfellet preeksistensen er oppstandelsen fra de døde blitt gjenstand for atskillige forsøk på nyformuleringer, og Schillebeeckx selv bidrar med et personlig utspill (som ikke er helt dekkende for kirkens tro: troen på Jesu oppstandelse innebærer *mer* enn det han vil ha det til, men *også* de aspektene han fremhever).

Igen står vi overfor spørsmålet om en helhetsvisjon eller en partiell forståelse, holisme eller en annen form for dualisme (horisontalt/

vertikalt – historisk/metafysisk – individuell/total – nominalistisk/realistisk – fragment eller helhet).

Fragmentering av kristologiens siktepunkt – Guds åpenbaring som holistisk program – fører med andre ord til svekket relevans: selve det aspektet som moderne kristologi er et forsøk på å imøtekomme, det ord som uttrykker et krav som alternativ kristologi søker å innfri.

Selvsagt er ord som preeksistens og inkarnasjon spørsmålsstillinger like meget som de er svar. Men de stiller riktige og viktige spørsmål, og svaret finner vi ikke ved å gå utenom disse. Hele tendensen til å tenke i «mer-eller-mindre»-kategorier hva kristologi angår, illustrerer hvor feilaktig problemstillingen er. Det er ikke «Jesus-eller-Kristus» som er spørsmålet, men valget mellom en holistisk eller dualistisk kristologi og teologi.

Svermeri for primitivitet – jødekristendommen – avgjør ingenting i denne sammenhengen. For skillet mellom det jødiske og det greske er temmelig overfladisk når det kommer til stykket, noe sofiologien har lært oss, og som vi nevnte innledningsvis. Dette skillet er av moderne dato og brukes klisjémessig i moderne teologisk litteratur. 60- og 70-tallets horisontale og sekulariserte teologiske fremstøt er velmente, men de er og forblir eksperimenter (det ville være ønskelig at flere delte pater Schillebeeckx' redelighet på dette området...). Det som kjenner tegner dem er den nettopp omtalte mangel på helhetsperspektiv: holisme. Det skal vise seg at det er andre teologer fra moderne tid som ivaretar denne interessen.

Kristologien «nedenfra» (tjener-kristologi, profet-kristologi, apokalyptisk kristologi, adopsjonistisk kristologi, politisk kristologi osv.) utgjør kun en halvkvedet vise, for den unngår klassiske filosofiske og teologiske spørsmålsstillinger. Konsentrasjonen om hvem Jesus *var* er nemlig ikke nok. All teologisk refleksjon starter med den forutsetning at han faktisk og fortsatt *er*.

Men selv om Åpenbaringen er avsluttet, er den imidlertid ikke fullt ut utviklet og forklart, den kristne tro har til gode litt etter litt å

gripe den fulle rekkevidde av den gjennom århundrenes gang. (KKK § 66)

Enhver diskusjon av Guds åpenbaring i Jesus Kristus blir altså en diskusjon av kristologi – læren om Jesus som Kristus.

Jesus-eller-Kristus er et spørsmål om holisme eller dualisme.

Jesus-eller-Kristus er et spørsmål om fortid eller nåtid.

Jesus-eller-Kristus er kort sagt et forfeilet spørsmål: Guds tale er ikke et «enten-eller», men et gjentatt og innstendig «og».

Jesus Kristus

Gud Sønns inkarnasjon er en enestående enkeltbegivenhet som ikke betyr at Jesus Kristus er dels menneske, dels Gud, og heller ikke er resultatet av en slags blanding av det guddommelige og det menneskelige. Han blir menneske på en sann måte, samtidig som Han forble Gud på en sann måte. Jesus Kristus er sann Gud og sant menneske. Denne trossannhet måtte Kirken ofte forsvare og klargjøre i løpet av de første århundrer mot heresier som forvrengte den. (KKK § 464)

Guds «og» – dette holistiske og katolske prinsipp – er Jesus Kristus selv: Gud i og gjennom skapningen (Jesus), en åpenbaring av Gud så fullkommen og direkte som det er mulig. For det overnaturlige har ingen egen form – dets form er naturlig, skapt. «Den som har sett meg, har sett Faderen»: en indirekte åpenbaring er den eneste vei som står åpen for den guddommelige selvmeddelelse. Samtidig er dette den mest fullkomne form for åpenbaring Gud kunne velge, fordi den er menneskelig. Slik er Jesus helt unik og likevel helt og fullt menneske (skapning). Det er gjennom ham vi skal se Faderen i gudsriket, for Gud selv har ingen form: «Gud er Ånd» (Joh 4, 24).

Åpenbaringen i Jesus Kristus bryter altså ikke med de lover vi har sett gjelde i Guds økonomi hittil. Men fordi åpenbaringens formelle uttrykk er et menneske, er denne åpenbaringen langt mer konkret og uttømmende enn de foregående (i natur og historie). Jesus er derfor

typisk og utypisk, generell og konkret, universell og unik, Gud i Adam, Adam i Gud, Gud i verden – verden i Gud.

Dersom vi på ny vender blikket mot ikonet på veggen, ser vi mysteriet uttrykt på teologisk vis.

Vi har beveget oss «bak» tolkningen, på leting etter historiens Jesus. Vi har sett hvilken nytte han kan gjøre i en teologisk sammenheng. Tiden er kommet til å gi ham alle ærestitlene tilbake. Moderne kristologi har det med å veksle på denne måten: først tar man Kristus fra Jesus – så får han sin gamle rolle tilbake, men først etter et renselsens bad.

— Ikonet viser oss hvem Jesus *er*, mot en bakgrunn av hvem han *var*.

— Ikonet er Faderens uttrykte bilde – for Jesus er Faderens ekseget (Joh 1,18).

— Ikonet viser oss Jesus i Kristus og Kristus i Jesus.

— Ikonet er uttrykk for holistisk tenkning.

— Ikonet er kristologi, slik det syvende økumeniske kirkemøtet i Nikea fastslo.

— Ikonet er holistisk kristologi: Gud i Jesus Kristus – verden i Gud.

Problemet med mye kristologi, av gammel eller ny årgang, er at Jesus lett mister sitt referansepunkt i ordet «Gud», hans Far, et ord som fra nå av skal hente all sin mening fra Jesus. Jesus-religion blir resultatet. Åpenbaring i natur og historie blir irrelevante størrelser. Åpenbaringen i Jesus blir ahistorisk all den tid den er blitt frarøvet sin naturlige kontekst. Fideisme og pietisme blir resultatet.

Uten «Gud før Kristus» (i natur og historie) kan vi umulig gjenkjenne Gud i Kristus. For det dreier seg om den samme Gud. Vi må simpelthen kunne gjenkjenne skapningens Høyeste Gud og Israels Jahve i Jesu Gud og Far. Ordet «Gud» henter ikke sin mening fra Jesus alene. Gud kjenner vi allerede fra naturlig åpenbaring og fra Israels historie. At en del teologer har hatt en tendens til å se det slik at naturlig åpenbaring er en innsikt vi utelukkende henter fra historisk åpenbaring og følgelig ikke kan regnes som gudsbevis, sier mer om moderne teologer enn om Gud.

I vår tid, da vi har fått hele menneskehetens religiøse situasjon tett inn på livet – på grunn av den folkevandring vi overalt er vitne til – er enhver form for Jesus-religion isolasjonistisk og dualistisk tale (med «dualisme» i denne sammenhengen menes en absolutt distanse mellom religionenes Gud og Israels Jahve, Jesu Gud og Far; det motsatte av en slik dualisme blir altså holismen som ser helhetlig på åpenbaringen – globalt, om man vil – og samtidig graderer denne). Dette holistiske perspektivet på vår egen situasjon var hovedanliggende bak Vaticanum IIs «Gaudium et Spes», konsilets pastorale konstitusjon om kirken i verden av idag. Den situasjon og det program konsilfedrene der tegnet, er bare blitt mer del av vår virkelighet i løpet av de tredve årene som er gått siden dokumentet så dagens lys.

At ordet «Gud» er en identifiserbar størrelse også utenfor Jesus (som trodde på og ba til sin Gud og Far), betyr på ingen måte at det konkrete, unike og utypiske ved nasareeren blir borte i eldre økonomiske ordninger fra Guds side. Ikonet på veggen minner oss om at noe helt nytt er skjedd, for ingen av Guds tidligere «råd til frelse» lar seg avbilde. Israels tro er apofatisk. Kirkens tro er ikonisk: Jesus er Faderens avglans – og vi har sett hans herlighet.

Enhver form for funksjonalistisk kristologi er ikke primært anti-metafysisk eller antiintellektuell (den er også dette), men ikonoklastisk i teologisk forstand. For her møter vi en Jesus som blir instrumental og den rene kadaver-disippel, med en lavere bevissthet om sin rolle og misjon enn selv en tredjerangs helgen eller mystiker kan oppvise.

Det er nettopp fordi Jesus Kristus er Guds holistiske uttrykksform at filosofene kommer teologene til hjelp, for å unngå innkapsling av budskapet, for å redde oss fra dualisme, for å bevare oss fra navlebeskuelse og sneversynthet.

Og nå står vi ved det som var vårt anliggende innledningsvis.

Den Gud som vi kjenner fra naturreligionen, metafysikken og fra historisk åpenbaring, er den samme Gud som Jesus kaller Far («Abba»). Filosofien – i dens opprinnelige og metafysiske funksjon – hjelper teologien til å bli holisme. Og i kirkens første århundrer var det nettopp gresk filosofi – helhetstenkning (holisme) og enhetstenkning (monisme) – som reddet kirken fra dualismen: ikke bare i forholdet til

sekte og vranglære, men innad i teologien, i kristologi som i treenighetens lære. Plotins monisme var i avgjørende grad medvirkende til å gjøre kristen teologi holistisk – universell. Men den fikk et sett nye fortegn: åpenbarings.

— Derfor er Jesus en kollektiv størrelse like meget som en individuell.

— Derfor er Jesus også Kristus, i den forstand at Gud er i Adam og Adam i Gud i en slik grad at det får konsekvenser for hele skaperverket.

— Derfor er det Jesus Kristus og ikke bare Jesus som er åpenbaringsens helt konkrete uttrykksform. Gud er fra før både kjent og ukjent. Nå er han både åpenbart og skjult.

— Derfor er ikonet på veggen en analog kunst, og kun slik kan teologien bruke den. Der ser vi likhet i ulikheten, det skjulte i det åpenbarte, avstand i nærhet, annerledeshet i lignendehet – Gud i Jesus Kristus.

Det var fra opphavet av, og vi har hørt det og sett det med våre øyne, vi har skuet det, våre hender rørte ved det. Det er livets Ord vi taler om. For livet åpenbarte seg, og vi har sett det og vitner om det, og forkynner det for dere – det evige liv, som var hos Faderen og har åpenbart seg for oss. Ja, det vi har sett og hørt, det forkynner vi for dere, for at også dere kan ha samfunn med oss. For vårt samfunn er et samfunn med Faderen og med Hans Sønn Jesus Kristus. (1 Joh 1, 1-4)

I moderne katolsk teologi er det tre holistiske tenkere som peker seg ut fremfor andre.

Teilhard de Chardin er en sjelden forekomst innen teologenes rekke: han er naturvitenskapsmann og teolog (vanligvis har teologene sin bakgrunn i filosofi, sprog og historie). Teilhards preteologi er fysisk mer enn intellektuell. Han er vitenskapsmann og mystiker: verden er på sett og vis Guds legeme (verden i Gud), og Ordets inkarnasjon og forløsningsteologi smelter sammen hos Teilhard, slik vi finner det i hans hovedverk «Fenomenet mennesket», hvor evolusjonstanken er felles-

nevner for en vitenskapelig og teologisk oversikt som favner tid og rom i sin totalitet. Det er et dynamisk og aktivt verdensbilde Teilhard viser oss, hvor Gud hele tiden fører skapningen til nye stadier i perfektjon og bevisstgjørelse.

For Teilhard betyr holisme først og fremst det han kaller «kristogenese»: at Ordet gjør verden til sitt legeme – gjennom Adam – på en måte som kun kan tilskrives en progressiv åpenbaring. Guds Ord *må* bli menneske for at skapelsen skal nå sitt fulle mål. Her er mange felles trekk med det kosmiske sprog som vi finner i deler av NT (Efeserbrevet, for eksempel), og enda tydeligere blir parallellen til de greske kirkefedrene (særlig kappadokiene: Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz, men bak hele denne tankegangen finner vi Origines). Forutsetningen er selvsagt at det på det preteologiske plan foreligger en erfaring av verden som et «kosmos» (gr.: ordnet hele, orden) hvor en guddommelig fornuft, Logos, styrer alt. Inkarnasjonens mysterium består derfor i å forene verden med Gud på en langt mer direkte måte enn før var tilfellet. Derfor ser Teilhard i Kristus en tredje natur, en kosmisk, i tillegg til den menneskelige og guddommelige som teologien har arbeidet ut fra tidligere.

Paterens verk, som vitenskapsmann såvel som teolog, bør sees som et stortilet forsøk på å gjøre skapelsesteologien og kristologien til konkret og holistisk tale på samme tid: verden er i Gud som følge av Guds nærvær i Kristus Jesus. Her er det ikke tale om kristologier «ovenfra» eller «nedenfra», «høy» eller «lav», «primitiv» eller «ontologisk», «jødekristen» eller «hellenistisk-kristen». Her er begrepsparene heller: snever – omfattende, eksklusiv – inklusiv, smal – bred. For her står vi overfor dimensjonene tid og rom, ikke bare som verdenshistorisk og frelses-historiske enheter, men som den fysiske ramme vi befinner oss i.

En annen holistisk tenker fra vårt århundre er Karl Rahner. I to verk finner vi lett tilgjengelige uttrykk for hans syn på åpenbaringen fra et filosofisk perspektiv som er antropologiens (hans preteologi er en transcendent antropologi). Disse er den tidlige «Hörer des Wortes» (1941) og hans sene «Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums» (1976).

Rahners form for thomisme – Thomas Aquinas i kombinasjon med Martin Heidegger – er et gigantisk forsøk på å lese Gud, mennesket og historien fra en synsvinkel som kjennetegnes av ordet «transcendens»: åpenhet for det større, en dragning mot en annen, en uendelig mulighet for ekspansjon, en forvandling «fra herlighet til herlighet» (Paulus). Guds vesen består i den form for åpenhet som vi forbinder med ordene kjærlighet og skapelse, og som hans treenige liv er beviset på (Gud er samfunn av personer, fellesskap), noe vi tidligere har støtt på i vår fremstilling. Men denne definisjonen av Væren (som er absolutt for Guds vedkommende) gjelder også mennesket (en relativ form for væren). For det som kjennetegner mennesket er nettopp det grensesprengende, det urolige, det dynamiske, kreative, søkende, lengtende, elskende – kort sagt: det transcenderende.

Rahner er svært åpen for verdien av analog tenkning (som er et gjennomgangstema i kirkelig tale om åpenbaringen), men hans holisme finner andre uttrykksformer: transcendental antropologi (det vi innledningsvis kalte et «åpent» menneskebilde). Når man leser Jesu liv i en større sammenheng av menneskehetens søken etter mening og sannhet, vil hans liv fremstå som unikt i forholdet til Gud, fordi han utgjør og representerer et desidert høydepunkt i åpenhet overfor Gud fra menneskelig hold. Hans liv bør derfor leses i lys av transcendentale kvaliteter, fordi hvert øyeblikk er hos Jesus like avgjørende og like åpent for Gud.

Det er Guds åpenhet (hans transcendens) som møter menneskets åpenhet (vår transcendens) i nasareeren. Transcendental antropologi føder en transcendental kristologi som både har eksistensielle og metafysiske dimensjoner. En slik vertikal tale er ikke på kollisjonskurs med en historisk bevissthet, fordi Rahner hele tiden gir uttrykk for Guds progressive åpenbaring (hans vekslende «økonomi»). Men det er nettopp menneskets transcendentale natur (vår «åpenhet») som gjør oss skikket til å motta historisk åpenbaring (mennesket er *capax Dei*: skikket for Gud). Mennesket er alltid i bevegelse, alltid på leting etter mening, etter autentisk eksistens, etter sannhet (her merker man tydeligst innflytelsen fra Heidegger). Mennesket søker hele tiden å overstige seg selv: transcendere sin egen natur. Veien går stadig fremover og oppover, forutsatt at man lever en autentisk menneskelig eksistens.

Det punkt hvor bevegelsen «ovenfra» og bevegelsen «nedenfra» møtes, er selvsagt Jesus Kristus. Kristologi er transcendental antropologi, antropologi er en mangelfull kristologi.

Jesu liv er en *åpenbaring* av Faderen – Hans ord og Hans gjerninger, Hans taushet og Hans lidelser, Hans måte å være og å tale på. Jesus kan si: «Den som ser meg, ser Faderen»; og Faderen sier: «Dette er min elskede Sønn, lytt til Ham». Siden vår Herre ble menneske for å gjøre Faderens vilje, viser selv de minste trekk ved Hans mysterier Guds «kjærlighet for oss». (KKK § 516)

Uansett hva vi forstår med ordet «Gud» så er det berettiget å bruke det om mannen fra Nasaret. Av alle menneskelige livsløp er det hans som fortjener å skildres med teo-logiske fortegn (dvs. Guds). Han er helt i Gud, og Gud er helt i ham. Jesus Kristus er kort sagt åpenbaringens holistiske program i sin egen person.

Hans Urs von Balthasar er vår neste tenker, den av dem alle som faktisk bruker ordet «holisme» for å kjennetegne sitt teologiske program (her er han representativ for teologien etter sekulariseringsstadiet og all «Gud-er-død»-teologien). Hans bidrag er like omfattende som Rahners, men av en annen fasong. Mesteren fra Sveits er en postmoderne tenker.

Hans Urs bruker nemlig analog tenkning i sitt forsøk på å skrive kristologi. Samtidig går han ut fra den gamle oppskrift vi kjenner som den kalkedonske formel: hypostatisk enhet i Kristus.

I tilslutning til de hellige fedre er vi alle enstemmige i å bekjenne at vår Herre Jesus Kristus er den ene og samme Sønn, fullkommen i guddommelighet og fullkommen i menneskelighet, sann Gud og sant menneske, med en fornuftig sjel og et legeme, av samme vesen som Faderen med hensyn til guddommelighet og av samme vesen som oss med hensyn til menneskelighet, i alt lik oss, unntatt i synd. Ifølge sin guddommelighet er Han født av Faderen før tiden, ifølge sin menneskelighet er Han i de siste dager, for oss og til vår frelse,

født av Jomfru Maria, gudfødernes (theotokos); den ene og samme Kristus, Sønn, Herre, Enbåren, som har latt seg erkjenne i to naturer, uten sammenblanding, uten forandring, uten forskjell, uløselig forbundet, uten at forskjellene i de to naturer oppheves på grunn av foreningen, men snarere slik at hver naturs egenart blir bevart og løper sammen i én person (prosopôn) og én eksistens (hypóstasis). (KKK § 467)

Mens Rahner tar sitt utgangspunkt i det transcenderende menneske (utlagt som åpenhet), er von Balthasar interessert i den helt konkrete posisjon som Jesu person utgjør i åpenbaringsdramaet. Derfor tar han opp det estetiske spørsmålet om *form*, som vi har nevnt gjentatte ganger i det foregående. Slik oppstår en kontemplativ teologi som er holistisk på alle plan: analogien mellom verden og Gud – analogien mellom Ordet og Jesus.

Gud er skjult under den form som åpenbaringen benytter seg av. Jesu liv er derfor uuttømmelig hva mening angår, likesom verden har en dybde som vi kjenner som Skaperen. Begge er mysterier, som Israels historie også er det. Parallellen til kunstens verden – og til ikonkunsten i særdeleshet – er nærliggende, noe von Balthasar selv påpeker igjen og igjen.

Fordi formen er naturlig, ligger mysteriet skjult i denne. Analog tenkning viser seg som negativ teologi på sitt beste. Formen gløder og blusser av mening, samtidig som den skjuler Gud for våre øyne. Gud er lik og ulik, lignende og annerledes, nærhet og fjernhet, immanent og transcendent. Det punkt hvor Gud åpenbarer seg på denne måten, er det punkt i menneskeheten som Hans Urs kaller *concretissimum* (det konkret universelle) – Jesus Kristus selv. Han er ganske enkelt Guds holistiske – katolske – «og»: Gud og verden, Gud og mennesket, Ordet og Jesus – Gud i verden, Gud i mennesket, Ordet i Jesus, verden i Gud.

Kontemplativ teologi er dynamisk teologi. Dette er sprengkraften i det teologiske program vi kjenner som *theologia negativa* (negativ teologi), og som er intimt knyttet til analog tenkning (Lateranum IV). Mysteriet skjuler seg – negerer seg selv – under sin naturlige form. Jesus er formidleren og fylde – samtidig som Ordet er skjult i ham.

Siden Jesus er Guds naturlige form, er denne av estetisk art: herlighet betyr også skjønnhet, slik Johannes uttrykker det med sin bruk av ordet «nåde» (gr.: *charis*).

Von Balthasars kristologiske tenkning – slik den kommer til uttrykk i hans store teologiske trilogi (herlighet – teodramatikk – teologikk) – kombinerer elementer fra filosofiens og teologiens historie som muliggjør en rik syntese av tro og tenkning. Han er derfor ofte blitt sammenlignet med nettopp Origines, og denne sammenligningen tangerer direkte vårt anliggende her: kristologi.

For Origines' holistiske program ble også Hans Urs'. Dette ser vi i hans stadige tilbakevenden til problematikken omkring helvete, noe som vil være en slags prøvesten i all holistisk tenkning – filosofisk eller teologisk – fordi ingen Gud kan sies å være alt i alle dersom det finnes en tilstand (et «sted» i populær sprogbruk) hvor Gud ikke er. Mens tradisjonell teologi er opptatt av å hevde at læren om helvete er viktig som del av en kristen antropologi (ansvar, frihet, vilje, fornuft, valg, osv.), er den like opptatt av å håpe at helvete samtidig er tomt. I praksis vil dette gå ut på at det gis ingen fordømte, kun reell og dødelig mulighet for fordømmelse (jvf. Walsh: *Commentary*, s. 154).

Hans Urs tror på de fordømtes tall (som ingenlunde er forutbestemt!) – derfor sender han Jesus ned dit. Dette er påskelørdagens mysterium. Og slik er det virkelig mulig å si at i og med Kristus befinner verden seg i Gud, noe den alltid hadde gjort (fordi Gud er tilstede i tingenes innerste natur: som Skaper), men nå gjør den det i en radikal forstand (som forløser).

Filosofer som Plotin og Proklos løste det ondes problem ved hjelp av en monistisk tenkemåte (enhetstenkning som samtidig er helhetstenkning) hvor det onde ikke har reell eksistens, men er en mangel, en feil, et slags minustegn i skaperverket (for grekerne er synd ikke en moralsk, men en ontologisk mangel). Nyere teorier har gått inn for løsningsforsøk som vil skåne oss for tanken om helvete ved å nihilere dødsdømte syndere (det hele minner om Holocaust). Også dette er forsøk på holistisk kristologi – verden i Gud, men virker unektelig noe mer lettvinnt enn den lese måten av langfredagens og påskelørdagens mysterium som von Balthasar utarbeider.

At vi her står overfor et dristig holistisk fremstøt – om enn av tradisjonelt tilsnitt – er tegn på at kristologisk tenkning er noe kirken aldri blir ferdig med. Hans Urs tar den kalkedonske formelen på alvor (de to naturer: Ordet i Jesus), men gjør den til et redskap for en altomfattende visjon: den er metafysisk (estetisk) og historisk (dramatisk) på samme tid. Dessuten: all analog tale finner til syvende og sist ny mening i Jesus Kristus fordi den her oppfylles og fullkommengjøres. Først «her» ligner Gud og verden, her møtes de to. Jesus er følgelig den form vi ser og hører Gud under i all evighet – Gud har ingen egen form. Jesus selv blir derved analogløs: han er unik.

Ikonet på veggen minner oss om alt dette: at kristendommen er en ikonisk religion, fordi åpenbaringen i Kristus viser oss Faderens menneskelige ansikt. Bak ikonet ser vi ikke bare trekkene av den historiske Jesus, men like meget av Guds mysteriøse måte å formidle sitt nærvær på: indirekte, middelbart, menneskelig og samtidig ubegripelig. Ikonet er en aktiv form for teologisk kunst. Den som betrakter, opplever spenningen og dynamikken i Guds åpenbarte nærvær: kjent og ukjent, synlig og usynlig, nær og fjern.

Ikonet er et kristologisk program, og kristologi er en holistisk lese-måte av Jesu liv.

Evangeliene gjør det samme, for de presenterer Jesu liv for oss som for en teologisk form, en åpenbaring (epifani) av Gud. Derfor kler de denne talen i et sprog som også er holistisk: mytens. Derved får de sagt alt uten å bli for bokstavelig. At moderne lesere har problemer med å forstå slik tale, kan ikke legges de bibelske forfatterne til byrde. De visste nøyaktig hva de gjorde da de beskrev den overnaturlige dimensjon ved Jesu liv i billedlig form – dette er deres bidrag til negativ teologi.

«Gud i Kristus» betyr derfor både progressiv åpenbaring og endelig, final åpenbaring. Åpenbareren og åpenbaringen sammenfaller i hans tilfelle. «Gud etter Kristus» betyr en menneskehet som på samme tid både er ny og gammel.

For det er den samme makt han utfoldet i Kristus, da han oppreiste ham fra de døde og gav ham sete ved sin høyre i himlene, høyt over alle «makter» og «myndigheter», «krefter» og «herskere» og over enhver titel som nevnes kan, ikke bare i denne verdensorden, men også i den kommende. «Alt la han for hans føtter», og gjorde ham selv til høvding for all skapningen, som Kirkens hode; for den er hans legeme, den fulle utfoldelse av ham som gir alt og alle deres fulle innhold. (Ef 1, 20-23)

Åpenbaringen i Kristus er ifølge Kirkens tro både en åpenbaring av Gud og av mennesket – på denne måten fungerer kristologi som antropologi.

Jesus Kristus er den nye Adam, det gjenreiste menneske, det sanne menneske, det egentlige menneske – det er vi andre som ennå ikke er menneskelige. Jesus Kristus blir derfor norm for all kristen antropologi: det er han som viser oss hva menneskelighet innebærer – samtidig viser han oss Guds ansiktstrekk. Det er slik at han kun kan fungere som en åpenbaring av Gud i den grad han selv er en åpenbaring av mennesket. Den nye Adam gjenreiser den gamle samtidig som han viser oss hvem Gud er.

Det er dette mange teologer – særlig kirkefedrene – illustrerte ved den kjente distinksjonen mellom *likhet* og *bilde*.

Vi er alle skapt i Guds bilde.

Men på grunn av synden er likheten med dette bildet tapt – vi ligner, men er ikke lenger like oss selv: det gudsbilde vi er skapt etter. Mennesket kan trygt sammenlignes med et gammelt ikon: bildet er der, men skittent og sotet.

Jesus Kristus viser oss mennesket i dets fullkomne likhet med det gudsbilde vi er skapt til: han er uten synd. Derfor er han frelser og forløser: han gjenreiser menneskenaturen til likhet med det bilde vi er skapt i – lignendehet er ikke lenger nok, for Gud er holist.

Selvsagt åpenbarer han mer enn bare likheten med gudsbildet i hver og en av oss, men han gjør det nettopp ved å gjenreise dette.

Selv er han i sin egen person det gudsbilde vi er skapt til – derfor er antropologi en riktig tolkning av kristologi: Jesus Kristus er Faderens

ikon. Mennesket er derfor en kristosentrisk person, av opphav og som mål.

Og det gjør han for alle mennesker, ikke bare for de få og utvalgte. Her er det at holismen virkelig får komme til uttrykk.

For de katolske ordene «Vi» (ikke «Jeg») og «Og» (ikke «alene», «enten–eller»), er den eneste måten vi kan uttrykke denne sannheten på.

Intet dokument fra Magisteriet har gjort dette på en bedre måte enn Vaticanum IIs pastorale konstitusjon om kirken i verden av idag.

Avsnittet «Kristus, det nye menneske» gir nettopp uttrykk for denne tolkningen av den guddommelige åpenbaring og passer følgelig som konklusjon på vår fremstilling.

Menneskets mysterium finnes ikke i sin sanne belysning annesteds enn i det menneskevordne Ords mysterium. Adam, urmennesket, var et forbilde på den som skulle komme, Kristus Herren. Og ved å åpenbare hemmelighetene om Faderen og Hans kjærlighet, manifesterer Kristus, den nye Adam, fullt ut mennesket for det selv og viser det dets herlige kall. Derfor kan ingen undre seg over at de sannheter som er nevnt, nettopp i Kristus finner sin kilde og sin fullendelse.

Han er «bildet av den usynlige Gud» (Kol.1,15), det fullkomne menneske som gir Adams barn tilbake den guddommelige likhet som den første synd hadde fordunklet. Den menneskelige natur som han tok på seg i dens integritet, ble dermed, også i oss, opphøyet til en ny verdighet. Han, Guds Sønn, forenet seg på et vis med hvert menneske ved sin inkarnasjon. Han arbeidet med menneskehender, tenkte med et menneskesinn, handlet ut fra et menneskes vilje, elsket med et menneskehjerte. Idet han fødtes av Jomfru Maria, ble han virkelig en av oss, lik oss i alt bortsett fra synd. Den kristne, formet i bildet av ham som er Sønnen og den første-fødte blant mange brødre, mottar «Åndens førstegrøde» (Rom.8,23) som setter ham i stand til å oppfylle den nye kjærlighetslov. Hele mennesket fornyes i sitt indre av denne Ånd, som er «pantet på vår arv» (Ef.1,14), i påvente av «legemets forløsning» (Rom.8,23) ...

For den kristne er det nok en nødvendighet og en plikt å kjempe mot det onde gjennom mange trengsler og å lide døden; men han får del i påskens mysterium ...

Dette gjelder ikke bare de kristne, men også alle mennesker av god vilje som i sitt hjerte er åpne for nådens skjulte virke. Kristus er jo død for alle, og til syvende og sist har alle mennesker ett felles kall som er guddommelig. Derfor må vi fastholde at Den Hellige Ånd gir alle mulighet for å ta del i dette påskens mysterium på en måte som Gud vet om.

Så stort og opphøyet er altså menneskets mysterium, slik det trer frem for de troende gjennom den kristne åpenbaring. (GS 22)

Kapitel III:

Gud etter Kristus – Kirken i verden

Vår kunnskap om de første kristne henter vi nesten utelukkende fra Det nye testamente. Igjen gis det mange ytre faktorer som bekrefter rammen om begivenhetene.

NT er et historisk dokument: det viser oss gløtt av hvordan kristendommen oppsto og spredte seg i deler av middelhavsverdenen.

NT er et teologisk dokument: det viser oss hvordan en begynnende messiansk bevegelse selvstendigjøres i forhold til moderreligionen og får uavhengige trekk.

Vi skal behandle denne utviklingen ved å belyse noen punkter i den historiske såvel som i den teologiske utviklingen.

— Først ser vi på noen av spørsmålene som er knyttet til en eventuell rekonstruksjon av det vi kaller urkristendommens historie (dvs. nytestamentlig tid, det første århundre av vår tidsregning). Dessuten: hvilken vekt har denne historien – er den bare primitiv?

— Der nest tar vi for oss begynnelsen: det jødekristne stadiet; vi finner at de første kristne utgjør en subkultur innenfor en subkultur. De er messianske jøder, de tenker og tror på jødisk vis. De representerer en fornyet Israel – et Israel med Jesu fortegn.

— Har NT sagt alt som er å si om Jesus og de første kristne? Gis det ved siden av Skriften en levende og uavbrutt tradisjon som også er viktig? Hva kommer først? Hvordan forholder de to seg til hverandre?

— Så følger en kort diskusjon av hedningenes status innenfor det vi kaller den nye pakt. Hva er deres status i et messiansk Israel? Hva har Israels kristne fortegn forandret i forholdet til hedningene? Sagt på en mer direkte måte: må hedningene bli jøder først og kristne så?

— Dersom Israel er blitt et enhetens tegn for folkeslagene på grunn av sine nye og kristne fortegn: hvordan skal vi leve med den historiske og teologiske arv som Det nye testamente utgjør?

Vi konkluderer med at åpenbaringsens universelle perspektiver innebærer et program som er holistisk. Dette er blitt enda tydeligere etter åpenbaringen i Kristus – holisme er kirkens teologiske program.

Urkristendommen

Herren Kristus, som fullender i seg Guds den Allerhøyestes hele åpenbaring, gav sin befaling til apostlene om at de skulle forkynne for all verden, som kilden til all frelsesbringende sannhet og moralsk rettledning, det Evangelium, tidligere lovet ved profetene, som han selv hadde oppfylt og kunngjort med sin egen munn, og han meddelte dem guddommelige gaver. (DV 7; KKK § 75)

Overleveringen har foregått på to måter, etter Herrens befaling: *Muntlig* «av apostlene som i sin muntlige forkynning, ved sitt eksempel og sine forordninger, overleverte det de selv hadde mottatt gjennom sitt liv med Kristus, gjennom Hans ord og gjerninger, eller også lært ved den Hellige Ånds inspirasjon»; *Skriftlig* «av de apostler, og andre menn med apostolisk oppdrag, som skrev ned frelsens budskap under den samme Hellige Ånds inspirasjon». (DV 7; KKK § 76)

Denne hellige overlevering, som skjer i den Hellige Ånd, kalles tradisjon i den monn den er forskjellig fra Den hellige skrift, som den imidlertid er nær forbundet med. Ved tradisjonen er det at «alt hva Kirken selv er, alt hva den tror, føres videre i liv, lære og kult og overleveres til alle slektledd». «De hellige fedres lære vitner om det livgivende nærvær av denne tradisjon, hvis rikdommer gjennomtrenger den troende og bedende Kirkes liv og praksis.» (DV 8; KKK § 78)

Med «urkristendommen» forstår vi kristendommen i dens første epoke, det første århundre, slik vi finner den i Det nye testamentes bøker.

Uttrykket er ment å skulle atskille denne første etappen fra senere tid, oldkirkens. Og det er det nødvendig å gjøre av flere grunner.

For det første er urkristendommen begynnerstadiet.

For det annet er dette begynnerstadiet normativt for all senere kristendom, slik vi ser det av det faktum at urkristendommens skriftlige levninger idag er Hellig Skrift, Det nye testamente (dette poenget er viktig i alle forsøk på å reformere og justere kirkens liv og lære). Dynamikken i kristendommen dreier seg atskillig om forholdet til en normativ fortid (slik det også er tilfellet med jødedommen).

For det tredje sier uttrykket «det nye testamente» noe vesentlig både om bruddet og kontinuiteten med jødedommen, som fortsatt består, men som i lyset av det nye har fått kjennetegnene «den gamle pakt» eller «det gamle testamente», en foreløpig i motsetning til en endelig status.

For det fjerde er ikke urkristendommen og Det nye testamente identiske størrelser. Her oppstår en dynamikk og et samspill mellom det normative og det representative som påvirker kirkens liv til enhver tid, og som sitatene ovenfor er ment å skulle gi uttrykk for.

Urkristendommen møter vi først gjennom kirken – dernest gjennom Det nye testamente.

Dette er ikke bare et fundamentalt faktum om urkristendommen, men like meget om kristendommen til enhver tid. Dersom kristendommen fjerner seg fra urkristendommen, vil dens identitet som kristendom straks bli uklar og vanskelig å gjenkjenne. *Ecclesia semper reformanda* – dette kjente uttrykket sier noe vesentlig om kristendommens forhold til urkristendommen.

Ett moment må understrekes fra begynnelsen av: kristendommen er ikke identisk med urkristendommen, selv om den må bære dette stadiet i seg for all tid, fordi det er normativt. Kirkens liv viser en vekst og videreutvikling av de former (i trosformularer, liturgi og struktur) som vi finner i urkristendommen.

En videreføring av dette er at urkristendommen – lik all genuin kristendom – er større enn den nedfelling og avleiring vi finner i Det

nye testamente. Derfor er det viktig å understreke at vi først møter den gjennom kirken (uansett tid og sted), dernest gjenkjenner vi den i de skrifter den har etterlatt oss. – Urkristendommen er de nytestamentlige tekstenes kontekst. Kirken er urkristendommen kontekst.

Altså står vi overfor det enkle faktum at kristendommen er en levende organisme i historien, som forutgår urkristendommens skrifter samtidig som den er avhengig av disse for sitt daglige liv. Og her ligger det dynamiske samspillet mellom kirkeliv og skrift som Vaticanum II og katekismen omtaler med de tradisjonelle vendingene *skrift* og *tradisjon*. Kirken eksisterer før Skriften og avstedkommer denne – samtidig som den lever av den skatt Skriften utgjør.

«Den hellige tradisjon og Den hellige skrift er nær forbundet og forenet. For begge, idet de springer frem av den samme guddommelige kilde, smelter på et vis sammen og arbeider mot det samme mål.» Begge gjør de Kristi mysterium nærværende og fruktbar i Kirken, Han som har lovet å være «med dere alltid, inntil verdens ende». (DV 9; KKK § 80)

Poenget her er ikke primært et teologisk puslespill om faktorenes orden, men det faktum

- at kristendommen ikke så meget er en «den» som en «han»;
- at Jesus Kristus både er åpenbarer og det åpenbarte (DV 2);
- at kirkens liv er hans fortsatte liv på jorden;
- at kirken ikke er herre, men tjener;
- at det som overleveres (innholdet i *traditio*: av lat. *tradere*, «overlevere») er kristendommen selv (Jesus død og oppstanden), ikke beretninger om denne;
- at åpenbaringen i Kristus ikke er identisk med Skriften (som er et trosvitnesbyrd, et teologisk vitnesbyrd om Kristus som åpenbaring av Gud);
- at Kristi legeme har en dobbelt form – kirken og Skriften (dette «og» er avgjørende, for det er helt i tråd med åpenbaringsens egen natur).

Tekst (Skriften) og kontekst (kirken) er uadskillelige i tilfellet kristendommen, uten at dette medfører et statisk forhold mellom de to. For tekstens kontekst er nettopp den *traditio non scripta* (den uskrevne tradisjon) som er kirkens eget liv. *Scripta* og *non scripta* er derfor ikke bare et kjennetegn for urkristendommen, men like meget for all kristendom.

Livet med Skriften – urkristendommen i kristendommen – er det som kjennetegner kirkens liv, for kirken blir til når Ordet blir forkynt. Men Guds Ord er hverken skrift eller tale. Det er Jesus Kristus selv. Følgelig berører forholdet mellom skrift og tradisjon det vitale i kristendommen. Når vi leser de nytestamentlige skriftene i deres kontekst, som er vårt eget kirkeliv, oppstår en samtidighet med urkristendommen. Kirkens liv er derfor den forkynnende faktor nummer én. Siden gjenkjenner vi kirken i Skriften og får dens apostoliske identitet bekräftet.

Forholdet mellom kristendom og urkristendom blir til samtidighet mellom de to.

Troens hellige «skatt» (*depositum fidei*) som utgjør innholdet av Den hellige tradisjon og Den hellige skrift, betrodd apostlene til Kirken som helhet. «Ved å holde fast ved denne skatt holder også det hellige folk, i forening med sine hyrder, fast ved apostlenes lære og fellesskapet, brødsbrytelsen og bønnene. Således blir det en egen samstemthet mellom de troende og deres åndelige veiledere ved det at de holder, utøver og bekjenner den tro som er blitt overlevert dem.» (DV 10; KKK § 84)

Det vi vet om urkristendommens historie, vet vi nesten utelukkende fra Det nye testaments bøker (referanser til personer og begivenheter hos jødiske og hedenske forfattere er skuffende få).

Igen befinner vi oss i den situasjon som vi fant i tilfellet den gamle pakt og Jesu liv. Det er i verdenshistoriens lavland vi beveger oss, i en subkultur (jødekristendommen) innenfor en annen subkultur (jødommen i den gresk-romerske verden).

Igen har vi ikke noe komplett bilde – kun fragmenter.

Men disse fragmentene representerer en helhet som er kirkens liv i begynnerstadiet. Derfor er de desto mer meningsbærende og normative enn tilfellet vanligvis er med fragmenter av en helhet. Parallellen til Israels liv og Jesu liv er iøynefallende. Forskjellen består selvsagt i at sistnevnte historiske størrelser er normative på en helt annen måte: de er bærere av den guddommelige åpenbaring. Kirkens liv er derimot livet *med* åpenbaringen, fordi kirkens tid kommer *etter* åpenbaringens tid. – «Gud etter Kristus» er historien om kirkens liv med åpenbaringsinnholdet.

Urkristendommens historie lar seg derfor like lite gjenvinne som Israels historie og Jesu livs historie. Men urkristendommens historie får vi mange forskjellige gløtt av gjennom de nytestamentlige bøkene, og vi kjenner den for så vidt godt gjennom det representative utvalg av personer og begivenheter vi her står overfor og som utgjør første kapittel av kirkehistorien.

Likevel:

— vi blir ikke kjent med hele anegalleriet, kun et utvalg av navn som i de fleste tilfeller ikke lar seg mane frem fra historiens mørke; men de vi blir kjent med i NT, er den dag idag bærende skikkelser i kirkens liv, «teologiske personer»; deres liv fortsetter i kirkens liv, for de utgjør ikke bare personlige skjebner fra kristendommens barndom, men deres liv og virke fortsetter i kirkelig form (apostler, lærere, misjonærer, biskoper, diakoner, osv.); Peter er ikke bare et individ og en skjebne, men et viktig embe i kirkens liv; Maria tilhører også urkristendommens historie (ikke bare Jesu liv) og blir tidlig et bilde på kirken, osv. – slik blir samspillet mellom skrift og tradisjon svært åpenbar;

— vi kjenner langt fra hele urkristendommens utbredelse, for NT er skrevet på gresk og kommer til oss fra den østlige del av middelhavsverdenen; at jøde kristendommen tidlig fikk avleggere østover og sydover i Romerriket hersker det liten tvil om, men vi er ikke i stand til å rekonstruere denne historiske etappen; eventuell latinsk kristendom er også latt uomtalt; spredning utenfor Romerrikets grenser kjenner vi heller ikke;

— vi sitter ikke tilbake med noen komplett fremstilling eller diskusjon av kristendommens sannhetsinnhold; vi ser heller hvordan denne kommer til uttrykk i forskjellige situasjoner, alt etter tid og sted;

— vi overhører atskillig debatt med moderreligionen, jødedommen, men vet ikke hvor sentralt eller perifert denne skal tolkes;

— vi overhører samtidig atskillig debatt de kristne imellom, for de har ikke alltid lett for å enes om hva som er en fyldestgjørende tolkning av åpenbaringen i Kristus;

— vi får et vekslende bilde av forholdet til den romerske stat, og vet derfor ikke om dette er dekkende for hele perioden eller hele riket;

— fra kilder utenfor NT kan vi av og til hente opplysninger som bekrefter, korrigerer eller supplerer det vi allerede vet.

Alt i alt er fragmentene i stand til å vise oss urkristendommen fra en eksemplarisk synsvinkel – som eksempler på urkristendom – og vi har ingen grunn til å tro at de ikke er representative (like lite som det er grunn til å tro at vår kunnskap om Israels tro kan tilskrives marginale faktorer, eller at evangelienes presentasjon av Jesu offentlige liv består av mistolkninger).

Forskjellen mellom urkristendommen og Israels historie (eller Jesu liv) er det faktum at denne historien ikke er åpenbaringsbærende som sådan. Urkristendommens historie er kirkehistorie. Den har ikke i seg en dybde som avslører («åpenbarer») en ny kunnskap om Gud. Kirkehistorien er derimot historien om hvordan en ny kunnskap om Gud skaper historie på jorden. Åpenbaringsens tid er slutt med den siste apostels død, får vi ofte høre (dvs. helt mot slutten av den nytestamentlige perioden). Men i virkeligheten er åpenbaringsens tid forbi i og med påske-pinse dramaet: det som følger er kirkens fødsel og urkristendommens historie. Åpenbaringsens tid kan utvides til å gjelde de «førti dagene» (mellom påske og himmelfart), men ikke lenger. Kirkens tid – og urkristendommens historie – handler om Guds åpenbaring.

Likheter og ulikheter til tross, vi har mottatt et trosvitnesbyrd om de første kristne som preger kirkens liv fra dag til dag, fra år til år.

Urkristendommens historie er norm og modell for kirkens liv: i liturgisk liv, i apostolisk gjerning, i læremessige spørsmål, i kirkens egne strukturer. Derved gjenkjenner kirken seg i urkristendommen. – Den dag den ikke gjør dette, må en reform tilbake til kildene («ad fontes») gjenopprette den balansen som er gått tapt.

Ingensteds kommer dette så klart til uttrykk som i kirkens liturgiske liv. For her lever vi, kirkeåret igjennom, hele urkristendommens historie: personer og begivenheter fyller den liturgiske kalender.

Disse åpenbarer ikke troens mysterier – selvsagt ikke: kirkens historie er ikke åpenbaringsens tid. Men liturgiens liv med urkristendommen som norm gir uttrykk for kirkens samtidighet med sitt opphav. Fremfor alt gir liturgien uttrykk for at kristendommen er en personlig enhet, en kollektiv sådan, at den er Kristi fortsatte liv på jorden, at kirken er Kristi legeme.

Et lysende eksempel på en slik aksentuering av begynnerstadiet er selvsagt Vaticanum II, som reformerte den romerske kirke ved nettopp å orientere seg mot en normativ fortid som gjorde det mulig å møte en utfordrende samtid.

Messianske jøder

Kristne leser Det gamle testamente i lys av Kristus, død og oppstanden. Ved å lese typologisk oppdager man hvor uuttømmelig innholdet i Det gamle testamente er. Men en slik lese måte må ikke få en til å glemme at Det gamle testamente beholder sin egenverdi som åpenbaring, slik vår Herre selv bekrefter. Dessuten må Det nye testamente også leses i lys av Det gamle. Den første kristne undervisning i troen støttet seg stadig på det. Ifølge et gammelt ordtak er Det nye testamente skjult i Det gamle, mens Det gamle avdekkes i Det nye. (KKK § 129)

De første kristne faller det naturlig å beskrive som «messianske jøder» – jøder som lever etter Messias. Det dreier seg om et mindretall innen

jødedommen – hvor stort eller hvor lite er et av de spørsmål NT ikke besvarer – hvor flertallet stadig lever før Messias (i den grad de venter en Messias – ikke alle gjorde det).

Dette forholdet gjelder for så vidt hele urkristendommen, for Det nye testaments bøker viser oss en teologisk diskusjon som finner sted innenfor jødedommen i det første århundre: mellom messianske og ikke-messianske jøder. Spørsmålet om hedningenes status skal vi komme tilbake til i neste avsnitt, men her nøyer vi oss med å konstatere at deres tall er relativt lite, skjønt deres tilfelle blir desto viktigere. Det nye testamente viser oss hvordan en fornyelsesbevegelse innen jødedommen vokser seg sterk og uavhengig og blir til det vi kjenner som den kristne kirke. Det er en åndelig og teologisk vårløsning vi blir vitne til, en fornyelse av Israels tro på Gud, på en måte som favner videre enn Israels gamle grenser, kulturelt som etnisk.

«Jødekristendom» er det som møter oss på hver side av de nytestamentlige skriftene. Forfatterne skriver på gresk, men tenker på jødisk vis. De er «bibelske» teologer siden de hele tiden argumenterer ut fra jødernes hellige skrifter, deres Bibel, som ennå ikke var blitt det «gamle» testamente, men som kort og godt var å regne som Skriften. Men de tolket skriftene i lys av nyere innsikt, det lys Jesus fra Nasaret kastet over alt det gamle. «Nytt» og «gammelt» blir viktige ord i denne tolkningsprosessen.

«Jødekristendom» er derfor ikke primært å forstå som en opposisjons- eller motstandsbevegelse innen jødedommen, men snarere som en fornyelses- og oppfyllelsesbevegelse. Troen på en ny åpenbaring av Gud i Kristus bryter ikke automatisk med Moses, den setter ham snarere i perspektiv, perspektiv som er Jesu liv, hans død og oppstandelse.

«Jødekristendom» er derfor en ny form for jødedom: messiansk jødedom. I begynnelsen sameksisterte denne med ikke-messiansk jødedom rundt om i synagogeverdenen. Med tiden kom de to til å skille lag, slik vi allerede ser begynnelsen på i siste kapittel av NT: Johanneslitteraturen. Denne etappen ble smertefull for begge parter, og sårene etter dette skillet er langt fra leget.

Brødre! Dette tør jeg trygt si: Vår stamfar David er død og begravet, og hans grav finnes her blant oss den dag idag. Men han var en profet og visste at Gud med en ed hadde lovet ham å sette en mann av hans egen ætt på hans trone. Derfor kunne han skue frem i tiden og tale om Messias' oppstandelse – det er han som «ikke er overlatt i dødsrikets vold» og hvis kropp «ikke har møtt oppløsningen». Og denne Jesus er det nå Gud har oppreist; alle vi her er vitner på det. Og nå er han opphøyet og sitter ved Guds høyre hånd, han har mottatt av Faderen den hellige Ånd som var lovet, og har sendt den ned over oss – slik som dere selv kan se og høre... Så skal da hele Israels folk vite for visst: at denne Jesus, som dere korsfestet, ham har Gud gjort til «Herre» – til sin Salvete. (Apg 2,29-33; 36)

En korsfestet Messias! Dette er en ny og uventet utlegning av de gamle skriftene som utgjorde jødernes Bibel.

For messianske jøder er en korsfestet Messias den uunngåelige tolkning av Jesu liv: anklagen «jødernes konge» var anklagen som Pilatus – til jødernes ergrelse – lot feste til korset. Derfor er denne ærestitelen, Messias, ikke til å komme utenom. Men derved oppstår et spenningsmoment i forholdet til jødedommen. For folkets religiøse ledere (som også var de politiske lederne) hadde latt henrette som offentlig forbryter han som nå ble utlagt som Messias.

For messianske jøder er følgelig Messias et nytt og åpent ord: det åpenbarer Gud på en ny og uventet måte. For ikke-messianske jøder er dette en uhyrlighet, endog blasfemi. For hedninger dreier det seg om ren og pur dårskap. En korsfestet Messias snur opp-ned på tradisjonelle jødiske forestillinger om Gud. En korsfestet Messias snur samtidig opp-ned på de sammes forestillinger om mennesket.

Programmet «messianske jøder» er derfor sprengstoff i enhver forstand.

Og NT er fullt av eksempler på hvordan en fornyet og en ikke-fornyhet form for jødedom kom i konflikt med hverandre. Egentlig er det de samme mekanismene som førte til Jesu død som nå blir de kristustroende, messianske jødene til del. De religiøse lederne avfinner seg

nemlig ikke med en slik fornyet form for jødedom – for dem har Gud åpenbart seg én gang for alle.

Men våre messianske jøder – de første kristne – har en ukuelig tro på at det er skjedd noe i Israel som er å regne for en ny åpenbaring av Gud. Hva mer er: denne er av en definitiv art. For de første kristne var overbevist om at de levde i de siste tider, det vil si: historiens mening var blitt dem til del på en måte som satte sluttstrek for all videre historie, fordi dens mening var blitt oppfylt i kvalitativ forstand, om ikke ennå i kvantitativ.

De siste tider skulle etter jødisk tro innvarsles av de dødes oppstandelse, og nå var dette allerede et faktum. Messianske jøder lever ikke lenger som del av Israels fortid – de lever i fremtiden, den som er Guds egen dimensjon. For fremtiden begynte da Jesus ble oppreist fra de døde. Selv var de endetidstegn, på grunn av en endetidsstro som var mer enn et håp: de hadde sett den oppstandne og var vitner til det nye liv han levde i Gud.

Dette nye liv hadde han gitt dem del i ved å gi dem av den Ånd – Guds egen – som bodde i ham. De så alt i lyset av dette nye liv som var runnet opp for dem. Ikke bare så de en mening i hele Jesu liv, i lys av hans oppstandelse. De så alt og alle i lys av en ny kunnskap om Gud som med ett hadde åpnet deres øyne og ører.

Hva disiplenes tro på Jesus hadde vært før hans «opphevelse til Guds høyre hånd», er umulig å si. Kanskje hadde de næret håp om at han skulle vise seg å være en ny kong David, altså en Messias av det tradisjonelle slaget. Kanskje var han en lik de gamle profetene (noe slikt skulle skje i de siste tider, ifølge de siste profetier). Var han rett og slett en ny Moses (som også var lovet dem)? Eller var det noe i alle ryktene om at i nasareeren levde Johannes Døperen videre?

Uansett slike mulige antagelser ble deres tro på mannen fra Nasaret langt mer konkret etter at påskedramaet hadde nådd en uventet konklusjon. At historien skulle fortsette var kanskje det siste de hadde ventet, for nå tørner det kvalitative og det kvantitative sammen for alvor. En vanlig antagelse er at troen på historiens Jesus døde med ham på korset. Sammen med Jesus gjenoppstår disiplenes tro på ham, i en ny og uventet form: oppstandelsens, som er endetidens, eskatologiens

tegn og form. De vet seg fra nå av å leve i tidenes ende fordi noe nytt har erstattet det gamle. Gud har faktisk talt sitt helt personlige og avgjørende ord i Jesus fra Nasaret.

Men Jesu kors er ikke bare det punkt hvor veiene skiller lag. Her er like mye tale om kontinuitet som om brudd.

For det liv de hadde levd med mesteren fortsatte de å leve med ham, men på en annerledes, en kirkelig måte: i Den Hellige Ånd, dvs. kirkelig og sakramentalt.

Den form som deres gamle liv med nasareeren hadde hatt, fortsetter på mange vis. Det er i egentlig forstand Jesusbevegelsen fra Galilea som har fått nye, kristne, fortegn.

De troende hadde alt felles; sitt gods og sine eiendommer solgte de og delte ut til alle, etter hver enkelts behov. Dag ut, dag inn samlet de seg i sluttet flokk i templet, og rundt om i hjemmene brøt de brødet og holdt måltid sammen, i enkel og inderlig glede. De lovsang Gud og hadde hele folkets velvilje. Og for hver dag økte Herren deres krets med nye frelste. (Apg 2, 44-47)

Å være messiansk jøde innebærer altså et praktisk program. Og dette er fortsettelsen av det liv de levde med mesteren. – Kontinuiteten blir like iøynefallende som forskjellen.

En ny åpenbaring, et nytt gudsbilde, et nytt menneskebilde – alt ansporer til mer enn teologisk nytelse: det er troens praktiske konsekvenser som opptar dem mest av alt. Derfor kan vi trygt si at de første kristne – våre messianske jøder – er en fortsettelse av den fornyelsesbevegelsen innen Israel som startet med Døperen og som Jesus førte til en endelig konklusjon. Jesu liv med disiplene fortsetter på en ny måte, og denne er kirkelig, sakramental. Jesus er nærværende i Den Hellige Ånd de mottar i dåpen og som forplikter dem til å leve et nytt liv.

Hele forsamlingen av troende var ett i sjel og sinn. Ingen kalte noe av det han eide for sitt eget; allting hadde de felles. Og med stor kraft avla apostlene sitt vitnesbyrd om Herren Jesu oppstandelse.

Alle så på dem med stor velvilje. Det var da heller ingen av dem som led nød, for folk som eide hus eller jord, tok og solgte det, og la betalingen for apostlenes føtter. Siden lot de så hver enkelt få hva han trengte. (Apg. 4, 32-35)

Det er viktig å være klar over en slik grad av kontinuitet, at urkristendommen på mange måter fortsetter den livsform som Jesus hadde ført sammen med sine disipler og de mange andre som nevnes i evangeliene (ikke minst alle kvinnene). Jesusbevegelsen blir, gjennom påskedramaet, til urkristendommen. Jesu disipler, kvinner som menn, blir til messianske jøder. Huskirkene kommer i tillegg til templet og synagogen, mer som et naturlig supplement enn et alternativ (det stadiet følger senere).

Det som selvsagt tilsier behovet for huskirkene, er de kristne spesifikke riter, fremfor alt nattverden. For det er her – i dette sakramentale tegn – at de erfarer Herrens nærvær på en ny og annerledes måte, en måte som jødedommen ikke kjente: et hellig måltid, en eskatologisk fest på jorden, gudsrikets bankett midt i verden. Her har vi nok et fellestrekk med Jesusbevegelsen, for de måltider mesteren hadde feiret med sine disipler, får ofte fortegn som minner om nattverden (jvf. bespisningsunderet som gjengis hos alle evangelistene og som Johannes tolker i dybden).

Her ser vi nettopp hvordan messiansk jødedom kommer til uttrykk: disse har egne riter (sakramentene: nattverd og dåp, ordinasjon, sykesalving og andre) som forsegler deres eskatologiske identitet. For messiansk jødedom er i seg selv et endetidstegn, eskatologi i praksis.

At endetidsforventningene er høye i apostolisk tid (ca.30-70) er ikke å undres over all den tid deres messianske tro er basert på oppstandelsens mysterium. Selv Paulus gir oss mange eksempler på hvor endetidsorientert aposteltidens forkynnelse var, selv om denne er rettet til mennesker utenfor Palestina, hvor livsvilkårene var bedre enn hjemme, og hvor opprørstendenser var ukjent (jvf. 2 Tess og 1 Kor 15). De første kristne vet at de utgjør begynnelsen på noe nytt, for de leser Skriften helt i lys av skjemaet løfter – oppfyllelse. Det er i forlengelsen av Israels

håp at de ser sin egen rolle i verden. Og her er dåpen og Den Hellige Ånd utpregete endetidsgaver.

Vend om og la dere døpe, hver og en i Jesu Kristi navn, så dere kan få tilgivelse for deres synder. Da skal dere også få den hellige Ånds gave! (Apg 2, 38)

Vi beveger oss på alle måter innenfor jødedommens morsliv – kristendommens *matrix* – i de første kapitlene av Apostelgjerningene. Det samme gjelder Paulusbrevene, men her kommer noen dramatisk nye elementer til. I evangeliene er apostelgenerasjonen død og vi møter en annen generasjons kristne. Trosformularer og kirkens strukturer reflekterer det faktum at bevegelsen overlevde apostelgenerasjonen – og templet ødelegges i år 70 – uten at dette endret noe vesentlig. Heller ikke gjorde Herrens utsatte gjenkomst større forskjell, for med tiden lærte de kristne seg til å leve av den tro de hadde mottatt og å se tegn på Herrens nærvær gjennom de kanaler som forelå: troen og sakramentene. Hans snarlige gjenkomst var ikke lenger en faktor som alt sto eller falt med. Det var nok av tegn på at Herren var blant dem, nå som før.

Guds ord vant stadig fremgang. Tallet på disipler i Jerusalem vokste kraftig; også en hel mengde av prestene gav seg inn under troen. (Apg 6, 7)

Messianske jøder levde med et annerledes gudsbilde, et som meddelte Gud gjennom Hans Hellige Ånd. Et intimere gudsforhold blir resultatet av den erfaringen de hadde gjort seg. Men enda mer er det tale om et bredere perspektiv på mangt og meget.

Ordet «Gud» kjennetegner ikke lenger distanse – annerledeshet (Guds hellighet) – men nærhet, likhet og identitet. Gud er kort sagt blitt en bedre kjent størrelse i Israel. Gud har på ny valgt Israel som sitt talerør – han hadde talt gjennom en israelitt. Ordet var blitt både presisert (i Jesus) og åpnet (som en felles fremtid for alle mennesker) – uten at det derved hadde mistet sin mening.

Alt dette skyldtes utelukkende Jesus fra Nasaret.

De første kristne hevdet at Israels Gud hadde talt gjennom hans liv og gjerning, derfor kalte de ham først Guds «tjener».

Men det var ikke bare gjennom Jesu liv at Gud hadde talt. Han talte tydeligst gjennom hans død, hvis mening oppstandelsen var uttrykk for. En korsfestet Messias var det de forkynte, og derved satte de tingene på hodet, etter manges mening.

En lidende tjener – slik profeten Jesaja hadde forkynt – var ikke ukjent for et jødisk publikum. Men her gikk problematikken dypere enn i tilfellet profetene. For Jesu liv og Jesu død var begge kanaler for Guds «råd til frelse», hans oikonomia, men på en ny måte. Jesus Kristus var Guds menneskevordne Ord, for å tale med en senere teolog (Johannes). Han var i seg selv både endetid og gudsriket. Å leve «i Kristus» (et av Paulus' kjæreste uttrykk) blir ensbetydende med å leve i Gud på en måte som andre jøder ikke ante konsekvensene av, fordi denne tilhørte nettopp fremtidens muligheter.

En korsfestet Messias var ensbetydende med Guds dårskap, slik Paulus formulerer trosmysteriet. Likevel, det tok de første kristne tid før de våget å se de fulle implikasjoner av sin tro i øynene. Det var hverken gjenkomsten, himmelfarten eller oppstandelsen som var Jesu livs største øyeblikk – det var nettopp korsfestelsen, døden på Golgata. Og det ble Johannes som en gang for alle skulle forkynde og forklare korset som tegnet på Jesu opphøyelse, hans vei tilbake til Faderen. Troen på en korsfestet Messias ser Guds åpenbaring i Jesu fornedrelse, Faderens lidende trekk i Sønnens fornedrelse: lidelsen får med ett guddommelige fortegn.

Jesu død er tilsynelatende et tap og et nederlag, for verden vil bedras. Det som egentlig skjer i det som utspiller seg, er nemlig det motsatte av det tilsynelatende. Det er ikke verden eller jødernes leder som kvitter seg med nasareeren. Det er Gud som gjennom hans lidelse forsoner og forener jøder og hedninger med seg. Altså innser de første kristne at en korsfestet Messias er en ny åpenbaring av Guds vesen, Hans kjærlighet og barmhjertighet. – Guds dårskap er klokere enn verdens visdom.

For Jesus er den sten som dere, bygningsmennene, så med forakt på, men som er blitt hjørnestein. Og noe annet navn som vi kan frelses ved, er ikke menneskene gitt på denne jord. (Apg 4, 12)

Jesu død får tidlig soningens fortegn. Dette er et gjennomgangstema i all tidlig kristen forkynnelse, men blir mer aksentuert etter som årene går. En første eskatologisk feber avløses av sober refleksjon over hva som er utrettet heller enn hva som gjenstår. Og da er det at Jesu død – tolket i form av en *theologia crucis* – blir viktig. For det frelsesverk som Gud har virket i sin tjener Jesus, sees i sammenheng med selve Guds vilje til å meddele seg. Guds «oikonomia» har hele tiden sett frem til dette øyeblikket som det øyeblikk som skal forsoner alt og alle med Gud, og med hverandre.

En slik soningslære er i sitt vesen universalistisk, for Guds «råd til frelse» er uttrykk for hans skaperkraft.

Velsignet er han, vår Herre Jesu Kristi Gud og Far! Gjennom Kristus har han fra sin himmel velsignet oss med alle åndelige gaver, i ham har han utvalgt oss før verdens grunnvoll ble lagt til å stå hellige og plettfrie for hans åsyn. I sin kjærlighet har han fra første ferd bestemt og fritt besluttet å gi oss en plass som sønner hos seg, ved Jesus Kristus, hans nådes herlighet til lov og pris – den nåde han har skjenket oss, gjennom ham som han har kjær. For i ham er vi frikjøpt, gjennom hans blod, gjennom ham er våre misgjerninger tilgitt. For så rik er den nåde som Faderen har sendt ned over oss, i strømmer av visdom og forstand: Han har gitt oss sin skjulte vilje til kjenne – den frie beslutning han forut hadde fattet, for å virkelig gjøre den i tidenes fylde: Å sammenfatte alle ting i enheten i Kristus – dem i himmelen såvel som dem på jorden. (Ef 1, 3-10)

Paulus siterer her en tidlig kristen hymne. Denne viser hvordan Jesu død ble gjenstand for seriøs teologisk refleksjon alt fra starten av. For programmet som ligger i begrepet «en korsfestet Messias» måtte nødvendigvis ta sitt utgangspunkt her. Lidelsen – ikke herliggjørelsen – er det øyeblikk som frelser og forsoner. Evangelisten Johannes ser de to som en og samme sak, noe vi hører ekko av også i tidligere forkynnelse.

«Han steg opp i det høye, førte fanger med seg, menneskene gav han gaver.» Dette at han «steg opp», betyr imidlertid at han først steg ned, til jordens lavere regioner. Og han som steg ned, han er

den samme som steg opp, høyt over alle himler, for å omfatte Altet.
(Ef 4, 9-10)

Det er altså gjennom Jesu død at Gud samler alt og alle. Her sammenfaller skapelses- og frelsesteologien på en måte som fører tankene mot de greske kirkefedrene i gammel tid (kappadokierne) og Teilhard de Chardin i moderne, som omtalt i forrige kapitel.

Poenget er at en holistisk tolkning av kristendommen – som åpenbaring av Gud med universelle soteriologiske konsekvenser – må ta sitt utgangspunkt i Jesu lidelse og død, for det er her Gud tilkjenner seg på en ny og endelig måte, noe oppstandelsen bekrefter. All teologi som er bevart fra apostolisk tid, gjenlyder av denne innsikten. For dersom Jesu død ikke var åpenbaringsbærende, da blir den bare tragisk og mister sin religiøse gehalt.

En annen kristen hymne – som vi også finner hos Paulus – uttrykker dette så klart som mulig.

Han er den usynlige Guds bilde, all skapningens førstefødte; for i ham var det alt ble skapt, i himmelen og på jorden, de synlige som de usynlige ting... ved ham er alt blitt til. Han er før alt, og alt består ved ham. Og han er også hode for Legemet, for Kirken: Han er dens opphav, den førstefødte av de døde – for i alle ting skulle han ha forrang – i ham ville Gud at hele Fylden skulle ta bolig, og gjennom ham all skapning forsones og høre ham til – ja, alle ting, de jordiske som de i himmelen – idet fred ble stiftet ved blodet fra hans kors. (Kol 1, 15-20)

Jesu død er det mest meningsbærende øyeblikk i hele hans liv, og veien er ikke så svært lang fra disse tidlige hymnene og til teologen Johannes' visjon av enheten mellom «oppstigning»/«opphøyelse» og «nedstigning»/«fornedrelse». Jesu kors blir tegnet som favner alt og alle: det går i bredten som i dybden, det rekker ned til dødsriket og rager opp til himmelen, det favner bredt og vidt, det er et historisk som et kosmisk nettverk. *O crux, ave! Spes unica.*

Men dette programmet sier atskillig om det element av spenning og friksjon som ligger i selve begrepet «jødekristendom».

Troen på at Jesus er en korsfestet Messias førte de første kristne på kollisjonskurs med jødene, og slik måtte mange av dem dele mesterens skjebne. Forfølgelser (om enn sporadiske) fra jødisk, og senere fra romersk hold, fulgte bevegelsen fra dens fødsel. I likhet med de mange tegn og under som fulgte apostlenes virke, blir forfølgelser et tegn på at urkristendommen virkelig er Jesusbevegelsen i intensivert forstand: «har de forfulgt meg, skal de også forfølge dere!» Konflikten gjelder nettopp troen på at en korsfestet Messias kan fungere som åpenbaring av Gud.

Allerede i apostolisk tid finner vi mange eksempler på dette.

Lukas understreker at apostlene i den første tiden ble gjenstand for mye trakassering fra de jødiske lederne (samtidig som han understreker at mange jøder blir messianske). Rundt år 42 ble Sebedeussonnen Jakob henrettet av kong Agrippa, og den jødiske historiker Josefus forteller at det samme skjedde tyve år senere med en av Herrens brødre, Jakob (som figurerer hos Lukas, hvor hans martyrdød derimot ikke omtales, den faller utenfor bokens kronologiske ramme). Tidligere var diakonen Stefanus blitt stenet for sine kristne standpunkter. Lukas bekrefter i tillegg det inntrykk paulusbrevene gir oss av at apostlenes liv var fullt av farer. Og årsakene til at de første kristne ble gjenstand for mistenksomhet bør omtales.

«En ny religion» – slik ble kristendommen tolket av sin samtid, enten denne var jødisk, gresk eller romersk. At de kristne så på seg selv som de sanne jøder – jøder i egentlig og eskatologisk forstand – hjalp lite dersom jødene ikke så slik på dem selv. For jødedommen var et tilfelle av «tolerert ateisme» slik vi nevnte innledningsvis. Men dersom jødene ikke lenger tolererte denne messianske subkulturen innenfor sine egne rekker, ja da kunne romernes tålmodighet bli satt på en hard prøve. Når Lukas gjennom Apostelgjerningene hevder at staten er vennligsinnet mot de kristne og fiendskapen kommer fra jødene, er ikke dette så underlig som det først kan synes. For en fredelig sameksistens mellom messianske og ikke-messianske jøder rundt om i synagogeverdenen står

og faller med jødenes romslighet. Og det er tegn som tyder på at denne ble sterkt begrenset i årene etter Jerusalems fall og templets ødeleggelse i år 70.

I det øyeblikk de kristne ikke lenger har synagogen som tilhørighets- og referansepunkt, men utelukkende er henvist til huskirkene, oppstår en situasjon som kan bli farlig på grunn av forholdet til staten. De kan lett falle mellom to stoler, og det er dette som fører til det fenomenet vi kjenner som kristenforfølgelser fra statens side. Disse forutsetter friksjon – eller direkte brudd – mellom jøder og kristne. At kristne og jøden kan ha sameksistert under fredelige former i andre deler av Romerriket enn den vi kjenner fra NT og annen tidlig kristen litteratur, er fullt ut mulig. Men de kilder vi har til rådighet antyder at konflikten mellom gammel og ny gudskunnskap er av en alvorlig art.

Jødene var det jo som drepte Jesus, vår Herre, og profetene, og nå forfølger de også oss og pådrar seg Guds mishag, ja gjør seg til fiender av alle mennesker, når de forhindrer oss i å forkynne hedningenes frelsen. De gjør sannelig til enhver tid målet for sine synder fullt – men så har også vredesdommen rammet dem til sist. (1 Tess 2, 15-16)

Et friksjonsfelt i den unge kirke var nemlig spørsmålet om hedningenes status, deres mulige medlemskap i den messianske jødiske bevegelsen. Her er det den bibelske lære om hedningefolkene som med ett blir brennende aktuell. For det viste seg alt fra starten av at messiansk jødedom var langt mer åpen for hedningenes fylde enn hva Israel var. Vi gjør klokt i å gjenta hvordan Lukas skildrer kirkens fødsel pinsedagen.

Er de ikke galileere, alle disse som taler? Hvordan kan det da gå til, at hver enkelt av oss som hører dem, hører sitt eget morsmål? Om vi er partere, medere, elamitter, om vi er fra Mesopotamia, Judea eller Kappadokia, Pontos eller Asia, Frygia eller Pamfylia, Egypt eller Libya Kyrenaika, om vi er innflyttere fra Roma – jøder eller proselytter – eller vi er kretere eller arabere – så hører vi dem forkynne Guds storverk på vårt eget sprog! (Apg 2, 7-11)

Det ligger sprengstoff i det messianske programmet: det angår nemlig ikke bare Israel, men alle mennesker. Jesus fra Nasaret – han de kaller Kristus – er et mer universelt menneske enn jødene først var klar over. Det var de kristne som måtte forklare dem dette, og de likte det dårlig.

Saken gjelder følgende anliggender:

— Israels rolle i verden blir radikalisert i sin reformerte og messianske form;

— Israels misjon blir intensivert med universelle fortegn;

— Israels eksklusivitet erstattes av et inklusivt tenkesett;

— Israels monopol på sannhet erstattes av Guds egen generøsitet;

— Israel blir for første gang et folk av alle raser, folk og tungemål;

— Israel må kort sagt få messianske fortegn dersom det skal fullføre sitt kall i verden;

— Israels rolle i verden er faktisk i ferd med å gå over til dens messianske fraksjon.

Frelsheshistoriens avgrensning mot et nullpunkt var nådd i Jesu død og oppstandelse. Nå følger et stadium som er like vidtfavnende som Israels forhistorie. Det som Gud har åpenbart ved en tiltagende avgrensning (Israel – Jesus) skal fra nå av bli alle til del. Israel fungerer ikke lenger som tempelvokter, for her er et nytt tempel, og det er Jesu Kristi mystiske legeme: hans kirke.

Hedningenes status

Kampen om hedningenes plass i urkristendommen fant sted tidlig i kirkens historie, allerede i den første generasjon kristne. Vi hører ekko av denne både hos Lukas (Apg 15) og hos Paulus (Galater- og Romerbrevet). Striden var heftig og temperaturen høy på begge sider. Jesu forkynnelse av Guds Rike hadde vært et universalistisk anliggende, og dette levde videre nettopp som kirkelig program. Men det tok kirken tid å innse konsekvensene av en slik målsetting.

Første gang vi overhører en diskusjon om emnet, er i Apostelgjerningene kap.10 og særlig kap.15. Der viser det seg at saken setter

sinnene i kok fordi det er vanskelig å enes om hva som er minstekravene til hedningene i den nye sammenheng som er messiansk jødedom.

Simeon har berettet om hvordan Gud fra første ferd av har sørget for å skape seg et folk som er viet hans navn blant hedningene... Derfor mener jeg at vi ikke må skape ekstra vanskeligheter for dem av hedningene som omvender seg til Gud, men bare pålegge dem å avholde seg fra slikt som er besudlet av avgudene: fra ulovlig ekteskap, fra kjøtt av kvalte dyr, og fra blod. For Moses er jo nå blitt forkynt i hver eneste by slektledd igjennom, og er nå blitt lest høyt i synagogene hver eneste sabbat. (Apg 15, 14; 19-21)

Det striden gjaldt var nærværet av hedninger rundt om i middelhavs-verdenens synagoger, dem Lukas kaller «gudfryktige». Disse var et fåtall, men de var viktige, for de representerte hedendommens dragning mot åpenbarings Gud. De var dessuten ikke konvertitter i ordets fulle forstand, men sympatisører, troende men ikke omskåret, hvilket også ordet «gudfryktig» antyder.

De utgjør et viktig mindretall.

For det første viser de hvordan hedninger er disponert for historisk åpenbaring, dragning mot monoteismen og skapelsesteologi fremfor polyteisme og mythos.

For det annet øker dette jødedommens anseelse blant folkeslagene.

For det tredje bekrefter deres nærvær Israels rolle i verden: som et lys for folkeslagene.

Men jødene stilte betingelser til sine hedenske sympatisører. Og disse var det vi nettopp hørte fra Jakobs munn under apostelmøtet i Jerusalem, engang mot slutten av 40-tallet. Det dreier seg om betingelsene som kalles «noaiske»: de som skriver seg fra pakten med Noa, den guddommelige økonomi som hedningene tilhører (jfr. kapittel 1: Guds råd til frelse).

Altså tilhører hedningene Israel på mer enn en indirekte måte dersom de lever i pakten med Noa og ikke ledes vill av hedendommens farer (overtro, usannhet, avguderi, osv.). Det er med andre ord troende og rettferdige hedninger vi har med å gjøre, og deres tall er begrenset.

Likevel, de få representerer de mange, og deres nærvær i synagogene er viktig fordi det kompletterer bildet av Israels kall og misjon.

De som konverterte i full forstand, måtte la seg omskjære og holde Moseloven, det vil si gå helt over til jødisk tenke- og levesett. Men de gudfryktige var ikke interessert i å foreta et slikt sprang, likevel trodde de på Israels Gud. På denne måten er de med på å sette et viktig spørsmål: stegen ved Israels rolle i verden: måten denne ble forvaltet på. Det er ufullkommenheten i den gamle pakt de påpeker ved sitt nærvær, all den tid denne rommer kulturelle og etniske begrensninger. Deres nærvær i synagogene er derfor både en bekreftelse på og en kritikk av Israel. Og jødene var klar over begge sider ved saken. Derfor løste de problemet med å henvise til den kosmiske pakten, den form for økonomi som både forutgår og er samtidig med Israel.

Problemet ligger ikke her, men i den nye vending som utviklingen hadde tatt: hva blir hedningenes status innen en messiansk jødedom?

To muligheter foreligger.

Enten må de konvertere til jødedommen, gå over i enhver forstand, og det var det stadig mange messianske jøder som krevde av dem, særlig alle de som ledet kirken i Jerusalem. Herrens bror Jakob var den viktigste talsmannen for disse, og vi ser at selv Peter veksler i sitt standpunkt, noe som provoserer en kjent misjonær fra Tarsos i Kilikia.

Dersom det ikke blir nødvendig med konversjon, holder det med de noaiske lovene, slik skikken er for gudfryktige hedninger. Det er dette Paulus kjemper for. Og apostelmøtet gir ham rett, slik Jakob selv uttrykker det i sin tale.

Hva er så spesielt eller nytt ved alt dette?

Jo, følgende fundamentale forskjell: at hedninger som begynner seg i en messiansk-jødisk kontekst, faktisk blir for fulle medlemmer å regne uten å gå veien om Moseloven. Det var derfor dette var en varm potet. For her er forskjellen stor alt etter om man går til de messianske eller ikke-messianske jødene.

Det kom noen ned fra Judea og begynte å lære brødrene at dersom de ikke fulgte de mosaiske skikkene og lot seg omskjære, kunne de

ikke bli frelst. Det oppstod da et ganske kraftig røre, og Paulus og Barnabas kom i heftig diskusjon med dem. Til sist ble det bestemt at Paulus og Barnabas sammen med noen av de andre skulle dra opp til apostlene og presbyterne i Jerusalem for å få saken avgjort. (Apg 15, 1-2)

Den unge kirke utgjør et nytt tilbud til hedningene, og dette er av en langt mer generøs art enn det jødedommen som sådan hadde å tilby: her blir de faktisk kristne uten først å måtte bli jøder. De som kun hadde vært for «gudfryktige» å regne, ble i den kristne sammenheng fullverdige medlemmer av Guds nye folk. Altså står døren vid åpen for hedningene, og messiansk jødedom har mulighet til å bli det enhetens tegn blant folkeslagene som Israel aldri hadde vært. Det nye Israel skulle snart beskrive det gamle som nettopp en «gammel» pakt: foreløpig, sett i lys av det som kom senere.

Det sier seg selv at denne utviklingen, eller begivenheten, får uoverskuelige konsekvenser for kristendommens videre historie.

For det er i den grad Guds nye åpenbaring skaper seg et nytt folk – av alle raser, stammer og tungemål – at Jesu liv kan bli et universelt program. Gudsrikets holistiske målsetting krever nye kanaler og former, og disse er det kirken bringer inn i verden.

Det nye Israel er i utgangspunktet langt mer egnet som sakrament i verden og som samlingspunkt for folkeslagene enn tilfellet var i den gamle pakt, fordi dette Guds nye folk – som han har skapt seg i og gjennom Den Hellige Ånd – ikke er bundet av kulturelle eller rasemessige begrensninger. Følgelig sto striden om en vesentlig side ved Guds nye åpenbaring, og det er ikke å undres over at den ble så heftig. For Paulus fortonet det hele seg slik at det var selve Guds nye åpenbaring som sto på spill dersom Jesus Kristus bare var jøde og ikke universelt tilgjengelig.

Altså ville det være mot Guds vilje å kreve at hedningene som søkte til de messianske jødiske miljøer, skulle konvertere til jødedommen. I tillegg ville dette kravet forspille kristendommens muligheter for å bli et nytt Israel, et nytt Guds folk, et universelt endetidstegn. For

Paulus gis det hverken fattig eller rik, slave eller fri, kvinne eller mann, jøde eller greker i den nye sammenhengen som er oppstått. For nå er alle ett i Kristus. Det er en ny menneskehet, en ny skapelse som har funnet sted, den profetene lengtet etter fordi de innså begrensningene ved den gamle pakt.

Fjorten år senere drog jeg så på ny opp til Jerusalem, sammen med Barnabas, og tok Titus med meg... Da la jeg frem for dem det evangelium jeg forkynner for hedningene, for å forvisse meg om at mitt arbeide ikke hadde vært forgjeves... Og selv ikke Titus, som var med meg, og som var hellener, forlangte de noen omskjærelse av. Og det til tross for noen som hadde lurt seg inn, noen falske brødre som hadde sneket seg inn for å finne en anledning til å ta fra oss vår frihet, den som vi har gjennom Kristus Jesus, og så bringe oss i slaveri igjen... Dem gjorde vi ingen innrømmelser, enn ikke et øyeblikk – for vi ville bevare for dere det sanne evangelium. (Gal 2, 1-5)

I to brev har Paulus utarbeidet sin teologi på dette punktet. Og i spørsmål om hedningenes status opplever vi ham som særdeles klarsynt. Galater- og Romerbrevet er blitt stående som monumenter over et dramatisk teologisk livsløp. For spørsmålet om hedningenes status preger hele Paulus' gjerning.

Selv er vi jøder av fødsel og ikke syndige hedninger; men vi vet også at mennesket blir rettferdiggjort, ikke ved å overholde Loven, men gjennom troen på Jesus Kristus... For alene ved å overholde Loven vil intet menneske bli rettferdiggjort... Hvis derimot rettferdigheten kunne vinnes gjennom Loven, da ville Kristus være død forgjeves. (Gal 2, 15-16; 21)

I sitt introduksjonsbrev til romerne får Paulus anledning til å gå i dybden på dette punktet: spørsmålet om de to pakter, eller veier til Gud – Israels og hedningenes.

Her kommer han med observasjoner som bygger på de erfaringer han har gjort seg i sitt liv som misjonær, men som fremfor alt kaster lys

over den omveltningen som hadde funnet sted i hans indre dengang han selv aksepterte en korsfestet Messias. Lite ante han hvilke konsekvenser denne omveltningen skulle få for andre. Det er i møtet med kirken at denne opplevelsen blir satt inn i sin rette sammenheng og Paulus blir utsending for hele fellesskapet. Han er ordinert og utsendt av kirken i Antiokia, og det han sier og gjør skjer på hele kirkens vegne. Derfor gjør han langt mer enn å tale sin egen sak i sine forskjellige brev. Det er kristendommens sannhetskrav kampen står om, og i den første kristne generasjon – aposteltiden – dreide denne seg først og fremst om hedningenes status, fordi deres nærvær ble et viktig tegn på den nye pakts universelle fortegn.

Efter å ha påpekt at hedningene også kjenner en vei til Gud – i de kjente og ofte siterte versene fra kapitel 1 (19-20) – slutter han med å understreke at de likevel farer vill og trenger åpenbarings lys. Likevel har hedningene en lov skrevet i deres hjerter – samvittighetens – og denne er det de skal dømmes efter.

Når hedninger som ikke kjenner Loven, likevel ut fra sin natur oppfyller Lovens bud, da er de sin egen lov, selv om de ikke har noen; selv er de bevis på at Lovens krav er skrevet i deres hjerter. Det samme vitner også deres samvittighet om, når den i tankene snart anklager ett, snart forsvarer et annet. (2, 14-15)

Følgelig er ikke veien om Moseloven nødvendig til frelse for hedningene. Dette er hans poeng.

For vi mener at mennesket rettferdiggjøres ved troen, uten hensyn til Lovens overholdelse. Eller er Gud kanskje bare jødernes Gud? Er han ikke også hedningenes? Jo, det er han; like visst som at der er bare én Gud; og han rettferdiggjør de omskårne i kraft av troen såvel som de uomskårne gjennom troen. (3, 28-30)

Derfor går Paulus tilbake til Abraham når han skal legge grunnlaget for sitt videre argument. Han begynte med å referere til pakten med Noa, nå beveger han seg videre i Guds økonomi, frelseshistorien. Og Abra-

hams tro blir den felles plattform hvor både jøder og hedninger kan møtes.

For når Abraham og hans ætt fikk løfte på å få verden i arv, var det ikke ved noen lov, men ved den rettferdighet som fulgte av troen. For hvis arven tilhører dem som er under Loven, da er troen uten noen mening, og løftet blir verdiløst. Det Loven gjør, er å nedkalle Guds vrede; var der ingen lov, var der heller ingen forbrytelse. Men da avhenger alt av troen, så alt blir ren gave, og løftet står fast for hele hans ætt – ikke bare for dem som har Loven, men også for dem som har Abrahams tro. (4, 13-16)

Mens Romerbrevet blir stående som det mest imponerende monument over denne nytenkningen innen urkristendommen, finner vi mange eksempler på hvordan andre nytestamentlige forfattere forholder seg til samme problematikk.

Evangelistene løser problemet hver på sin måte, og vitner om at i post-apostolisk tid (ca. 70-100) ble den løsningen som apostelgenerasjonen hadde kommet frem til, klassisk, med store konsekvenser for kristendommens spredning blant hedningene. Her blir selvsagt problematikken overført til evangeliens form, Jesu livs historie. Derfor skal vi holde nøye utkikk efter hedninger i de fire evangeliene, for de representerer den kosmiske pakt som er i ferd med å kristnes uten å gå omveien om Moseloven.

Markus nevner en sjelden forekomst: at Jesus beveger seg utenfor Israels grenser. Og da dukker naturlig nok spørsmålet om den andre pakten opp, den som til enhver tid er Israels samtid. Episoden finner sted i distriktet rundt Tyros, hvor Jesus tar inn, men ønsker å forbli anonym. Hans svar til den syrofenikiske kvinnen som ber om hjelp, er typisk nok for galileeren, men setter vår problematikk på dagsordenen:

«Først gir en barna noe å spise, det er ikke rett å ta maten fra barna og kaste den for hvalpene.» «Jamen, herre,» svarte hun, «selv hvalpene får da de smulene som barna lar falle ned under bordet.» (7, 27-28)

Og slik blir hun hørt. Episoden lærer oss: Israel først – hedningene så.

Markusevangeliets slutt er bemerkelsesverdig i vår sammenheng, fordi det faktisk er en hedning – en romersk offiser – som kommer med den første trosbekjennelsen etter Jesu død på korset:

Sannelig, denne mannen var Guds sønn! (15, 39)

At boken ender med en slik uventet vending, sier atskillig om den tid i kirkens historie som her reflekteres.

Jødene har korsfestet Jesus, disiplene er flyktet alle som én – tilbake står en bekjennende hedning. Men det bør legges til at eventuelle hedenske lesere av Markus må ha en temmelig solid bakgrunn i Bibel og jødisk tradisjon for at dette budskapet skal kunne nå dem. Det er i ett og alt bibelsk forkynnelse vi hører, en kristen – messiansk – tolkning av skriftene.

Matteus tar hedningenes tro med allerede fra starten av (kapitel 2). For til krybben i Betlehem kommer tre vise menn som vitner om hedningenes tro – de få på vegne av de mange. Mens Herodes søker å drepe barnet, gir hedningenes visdom ham en hyldest som tilkommer Guds sønn. Den kirkesituasjon som dette evangeliet gjenspeiler, har derfor atskillig rom for troende hedninger.

Lukas er den som i størst grad vier de «gudfryktige» oppmerksomhet. Kanskje var han en av dem i utgangspunktet. Aller tydeligst kommer dette til uttrykk i Apostelgjerningene, hvor et stor flertall av de hedninger som kommer til troen, gjør det via synagogen (unntakene er heller få). Dette taler for at Paulus' sak var reell nok, for det er bare unntaksvis (i Lystra og i Athen) at vi hører ham forkynne for hedninger som ikke kjente jødedommen. Derfor blir det Lukas som identifiserer de hedningene vi møter i evangeliene, og uten en slik identifisering går ikke denne kabalen opp. Han skriver på flere historiske plan samtidig, og hans egen historie er del av beretningen.

I Hebreerbrevet er vi på mange måter tilbake til argumentasjonen fra Romerbrevet, for her er hedningenes religiøse status vurdert i lys av universalhistorien, Israels forhistorie. Her går forfatteren bak den mosaiske pakt og gir oss et gjensyn med våre hellige hedninger. De settes nå inn i en sammenheng som fører direkte til Kristus – til kirken.

Det er troen som får oss til å forstå at verden er blitt til på et ord fra Gud – det vil si, at det vi ser, har en usynlig årsak. Det var tro som gjorde at Abel frembar et bedre offer enn Kain, og det var hans tro som gjorde at han ble erklært rettferdig, da Gud godkjente hans offer... Det var tro som gjorde at Henok ble tatt bort, uten å møte døden, slik at han «ikke var mer å finne, for Gud hadde tatt ham bort». Derfor heter det om ham at han var etter Guds sinn... Det var i tro at Noa bygde en ark for å redde sin familie; han adlød i respekt Guds varsel om noe som ennå ikke var i syne. Ved tro ble han til dom over verden og arving til den rettferdighet som troen gir... I tro var det Abraham lød Guds kall til å dra ut til det land han skulle få i arv og eie; han drog avsted, uten å vite hvor han drog hen... I tro var det de døde, alle disse, uten å ha oppnådd det som var dem lovet; de bare så det og hilste det langt borte fra, og bekjente at de selv var «fremmede og reisende på jorden». (Hebr 11, 3-14)

Når Gud taler om en «ny pakt», har han dermed slått fast at den første er foreldet. Og det som er gammelt og foreldet, er nær ved å falle bort. (8, 13)

Det fjerde evangelium er det skriftet i NT som tydeligst understreker forskjellen mellom det gamle og det nye: her er det faktisk tale om en radikal fornyelse av menneskehetens religiøse liv.

For ved Moses ble Loven gitt, men ved Jesus Kristus fikk vi del i hans nåde og sannhet. Gud har ingen noensinne sett; men den enbårne Sønn, som dveler i Faderens favn, han har vist oss hvem han er. (Joh 1, 17-18)

Selv om dette evangeliet i alt vesentlig refererer til en heftig diskusjon mellom messianske og ikke-messianske jøder, er et bredere perspektiv alltid innen rekkevidde.

Jeg er den gode hyrde...Jeg har også andre får, som ikke hører til samme kve; også dem må jeg lede, og de skal lyde min røst, så det blir én hjord og én hyrde. (Joh 10,11.16)

Ja, han skulle ikke bare dø for folket; han skulle også samle til ett de Guds barn som er spredt omkring. (11,52)

Dette er holistisk tenkning. Den nye pakt skal make det som den gamle ikke klarte – å samle hedninger og jøder til ett i troen på Gud gjennom Kristus. Derfor er «nåde og sannhet» ord som beskriver en ny religiøs orden, som er forskjellig fra Lovens, slik også Paulus hadde påpekt.

Samme tema dukker opp igjen og igjen i Jesu avskjedstale, den delen vi kaller hans yppersteprestlige bønn.

Jeg ber ikke for dem alene, men også for dem som ved deres ord kommer til tro på meg: La alle bli ett, slik som du, Far, er i meg og jeg i deg – la også dem være ett i oss, så verden kan tro at det er du som har sendt meg! (Joh 17,20-21)

Det nye som får Johannes til å kontrastere Jesus og Moses, er til syvende og sist fornemmelsen av at Guds åpenbaring i Kristus nedbryter den monolittiske idéen som Israel hadde av Guds vesen. For her møter vi begynnelsen til en treenighetslære, den som i oldkirken skulle få klare konturer. I NT ser vi spiren til en slik: hele det åpenbaringsgrunnlaget som viser at Gud er én og tre. Og dermed har jødekristendommen utviklet de kjennetegn vi forbinder med kristendommen idag. Ansatser til en slik lære finnes rundt om i NT, men en klar utforming får den senere. Dette er et av de viktigste eksempler på den læremessige utvikling som Vaticanum II og Katekismen refererer til. Med tiden kom kirken til å innse stadig nye konsekvenser og implikasjoner av åpenbaringen i Kristus.

Johannes er selv et bevis på dette. Og dette er en av grunnene til at eftertiden ga ham ærestitelen «teologen».

Kirken i verden

Johannes er dessuten den av våre teologer som klarest taler et kirkelig sprog, for han beskriver Jesu jordiske liv i sakramentale vendinger. Derved understreker han på hvilken måte Jesus lever videre på jorden – i det kirkelige fellesskap – og hvordan troen på hans nærvær kommer til uttrykk innen dette fellesskapet.

Det er med andre ord et indirekte nærvær – gjennom Den Hellige Ånd – forfatteren viser oss, og uttrykksformen for dette nærværet er umiskjennelig: det er ikledd dåpens og nattverdens kjennetegn. Dette gjelder mange av de tegn Jesus gjør og som Johannes utlegger i sine prekener.

Bryllupet i Kana har sakramentale fortegn (symbolikken vann – vin, kap.2); en ny fødsel av vann og Ånd er det som forkynnes for Nikodemus (kap.3); bespisningsunderet er eukaristisk teologi fra ende til annen (slik også oldkirken leste den, kap.6); dessuten er Jesu virke i Jerusalem henlagt til de viktigste jødiske høytidene, hvilket viser at ord og sakrament erstatter den gamle pakts ritualer, like klart som at Jesu Legeme – kirken – er det nye tempel (kap.2).

Det avgjørende ved denne teologien er selvsagt at Jesu nærvær og virke har fått kirkelig form: den er sakramental, og dette er Den Hellige Ånds verk. Jesus er Faderens uttrykte bilde (hans ikon), men det er gjennom hans Ånd, i troens symboler at vi møter ham. Og det er nettopp kirkens trosbekjennelse og sakramenter som er Jesu formelle uttrykk (noe Paulus stadig kommer tilbake til i sine brev). Johannes' teologi er med andre ord en kirkelig teologi: Jesus meddelt og formidlet på en indirekte måte, slik han selv er et indirekte, naturlig uttrykk for den åndelige realitet vi forstår med ordet Gud.

Igen ser vi at det overnaturlige ikke har egen form, men meddeler seg gjennom naturlige elementer. Og dette er like meget tilfellet i kirkens liv som i Israels og Jesu liv. Livet med åpenbaringen er stadig

kunsten å leve med et indirekte og formidlet nærvær: Guds (i verden, i Israel og i Jesus) – Jesu (i kirken).

Kirken i verden betyr en verden i Gud. Kunsten å se Gud gjennom verden og Kristus i kirken er troens kunst, den gave som er Den Hellige Ånds liv i de troende.

Noen annen mulighet foreligger ikke.

For kristusbegivenheten er så omfattende at den blir innfallsporten til en total tolkning av tilværelsen, horisontal og vertikal på samme tid. Det var dette vi siktet til i innledningen ved å hevde at teologi er en spesifikt kristen kunst eller vitenskap. Jødedom og islam fungerer ikke på denne måten. Og det har atskillig med overgangen fra jødekristendom til hedningekristendom å gjøre.

Kristen teologi søker hele tiden å forene skapelses- og frelsesmysteriet. Når de to blir atskilt, oppstår en individualisering av frelsesaspektet, noe som bryter med bibelsk tankegang. Det er nettopp ubibelsk å gjøre ens egen lodd uavhengig av andres. Det konkrete og det universelle går hele tiden hånd i hånd innen kristen tenkning. Gud ønsker seg ikke frelste enkeltsjeler, men en fornyet og gjenskap menneskehet.

Kristen teologi er holisme – den skal sees fra Guds perspektiv, slik åpenbaringen har vist oss. Dette er langt fra ensbetydende med å ville legge gudsbegrepet i en ny form for tvangstrøye (holismens). Det er heller et forsøk på å finne en tankens modus som kan favne det hele (menneskeheten i kosmos) i fragmentet (Jesus Kristus), han som er Guds holistiske form (Gud og menneske). Det dreier seg til syvende og sist om et forsøk på å gjenfinne skapelsesteologien i frelseshistoriens mysterier. For skillet mellom de to er roten til all innsnevring av det kristne budskap og innkapsling av de kristnes tall (*extra ecclesiam nulla salus*).

Solidaritet med skaperverket i sin helhet og alle mennesker av god vilje er siktepunktet for den guddommelige åpenbaring. For åpenbaringen i Israel og i Kristus har ikke til hensikt å reise barrierer mellom mennesker, men å fjerne slike. Det er ikke slik at vi i kraft av tro på åpenbaringen skilles ut fra resten av menneskeheten. Det forholder seg

snarere omvendt: det er nettopp i kraft av den guddommelige åpenbaring at Israel og kirken hele tiden ser seg selv ikke bare som representative for alle mennesker, men som en slags oppsummering av både skapelsen og historien. Den unge kirke fremtrer med en selvbevissthet som i påfallende grad har et inklusivt preg. Kun i nødsfall synker de tilbake i dualistiske tankebaner og skriver i «enten-eller»-form.

Kristen holistisk tenkning er altså et forsøk på å relatere alt og alle til Gud – og til kirken (se min «Moderne kirkefedre»). Det er en inklusiv og kollektiv tenkemåte, den er gammel og postmoderne, den er fremfor alt bibelsk og patristisk, den er urkristen og oldkirkelig.

Or som «enten-eller» og «alene» kan kun brukes i den grad de makter å uttrykke Guds gjentatte og innstendige «og», som er åpenbaringens nøkkelord. For der fant vi at hele menneskeheten er delaktig i Guds åpenbaring i forskjellig grad. Likesom alle mennesker er knyttet til Israel gjennom en naturlig gudskunnskap som kan gjøre dem til hellige hedninger, slik er det også med kirkens tid. Alle uten unntak er relatert til Kristus, på en eller annen måte: direkte (for de få) og indirekte (for de mange). Bare Gud vet hvem som er utenfor og innenfor de mange sirkler og stengsler de troende skaper seg (dette var en av Augustins fineste innsikter). Men at menneskeheten som kollektiv størrelse er berørt av Kristusbegivenheten, det er ikke bare en historisk påstand, men en trossannhet.

Holistisk teologi preger de første hedningekristne like meget som den hadde preget de jødekristne.

Og de første hedningekristne teologene vi kjenner er de som leverer forsvar for kristendommen overfor hedendommens representanter: apologetene.

Her finner vi mange eksempler på holistisk tenkning. Best kjent er viljen til å finne frem til hellige hedninger innen den gresk-romerske antikk, akkurat som de bibelske teologene hadde gjort det i tilfellet fororienten.

Ved siden av Tertullian er kanskje Justin Martyr mest kjent. Han nøler ikke med å se tenkere som Heraklit og Sokrates som eksempler

på hedninger som har del i sannheten, for det har alle mennesker all den tid Ordet – Logos – er innebygget i menneskenaturen. Og i Sokrates har vi dessuten en martyr for sannheten (Apologi I, 46; 2-5).

Clemens av Alexandria sidestiller en *præparatio evangelica* (en forberedelse til Evangeliet) hos jødene (Moseloven) med grekernes kjærlighet til visdommen (filosofien). Profeter og filosofer er de få som taler til – og på vegne av – de mange.

Det er typisk for antikk kristendom at også Buddha inkluderes blant de hellige hedninger (holisme som økumenisk program!) Han er kamuflert som kristen i legenden som Barlaam og Josafat.

Poenget her er selvsagt at listen over hellige hedninger kan forlenges betraktelig, ikke minst med bidrag fra moderne tid (for eksempel Ghandi). For Gud virker fortsatt på det plan som er den første pakt. Likeledes virker han fortsatt gjennom pakten med Israel (og dens fortsettelse: islam). Først ved tidenes ende skal alle samles i den pakten som er den endelige.

Inntil så skjer lever vi med en flerfoldig og multiform økonomi fra Guds side. Dette faktum bidrar ikke til å relativisere kristendommens sannhetskrav, men det gjør dette sannhetskravet til en mindre monolitisk og eksklusiv faktor i menneskenes historie.

Kanskje er det et poeng i denne sammenhengen at når Israel og kirken befinner seg i en mindretallssituasjon – som en kognitiv minoritet i verden – vil spørsmålet om flertallet bli viktig. Da ser man mildere på flertallets situasjon, enten dette er jødisk, muslimsk eller hedensk. Straks kirken finner seg å være i styrkeposisjon overfor ikke-troende eller annerledestroende – som et flertall – vil læren om *extra ecclesiam nulla salus* bli fremtredende.

Idag er situasjonen imidlertid mer lik kirkens (og Israels) første dager, noe Vaticanum II vitner om med sin universelle optimisme: kanskje er denne fremtvunget av nødvendighet? For er det noe som må være hevet over tvil, så er det at dette kirkemøtet turde se situasjonen i øynene, på en måte som i og for seg er utypisk for kirkemøter: de har en tendens til å tenke monolitisk. Og vår tid vitner nettopp om Guds

økonomi i dens flerfoldige og multiforme aspekt. Derfor kom konsilet med viktige erklæringer om jøder, muslimer, hinduer og buddhister, om ateister og agnostikere. Og dette skjedde nettopp i en sammenheng som var å ville tale til vår tid og dens mennesker – alle mennesker av god vilje, som det understrekes igjen og igjen i dekretene. Vaticanum II er i så måte et storstilet forsøk på å gjenvinne den visjon som Skriften og oldkirken vitner om.

Katekismen gjør det samme på mer varierende vis, av og til optimistisk og universalistisk, av og til pessimistisk og apokalyptisk. En slik veksling kan selvsagt virke overfladisk og vinglete, men er ikke utypisk for teologihistorien. Det nye testamente veksler også i aksentueringen av disse forhold: optimisme angående flertallet veksler med pessimisme (der hvor kirken er i trengsel).

Poenget med oldkirkens tale om hellige hedninger (fra den gresk-romerske verden, eller endog Buddha) er at det bibelske perspektivet er bevart i sin fylde. Åpenbaringsens helhetsprogram tillater ikke at ordene «natur» og «naturlig» mister sin metafysiske (analoge) eller teologiske dybde. Og denne dybden er en indirekte åpenbaring av Skaperen og historiens Gud – Jesu Gud og Far.

Og nå er vi tilbake dit vi startet før vi steg inn i tidsmaskinen.

For Guds transcendens må ikke utelukke Hans immanens (noe Jesus Kristus beviser). Mennesket har ikke bare et element av dragning mot Gud innebygget i sin natur: denne springer selv ut av den sannhet og åpenbaring av Gud som ligger i skapelsen. I kristent sprogbruk vil måtte si det slik at Guds «nåde» er å finne overalt, at natur har nåde innebygget i seg, at verden er i Gud, at mennesket fødes i en tilstand som vi godt kan kalle en naturlig «frelsehistorie», kort sagt: at Skaper og skapning ikke er totalt forskjellige. Var de det, ville vi ikke være i stand til å se Guds fotefar eller høre Hans røst. En moderne teolog (Karl Rahner) fortsetter denne tankegangen ved å benytte et så elastisk begrep som «anonyme kristne» (en gunstbevisning som hverken buddhister, jøder eller muslimer vil føle seg smigret av). Men Rahner får likevel sagt noe vesentlig med dette eksperimentet. For det saken dreier

seg om er intet ringere enn frelse gjennom implisitt tro (på Kristus), slik den gamle og den nye pakts hellige hedninger står for, og som oldkirken understreker på sin måte.

For idéen om en mellommann er innebygget i idéen om Guds Forsyn. Hedningene utgjør en form for usynlig kirke – men kun i den grad de er rettet mot Kristus, i kraft av sin naturlige dragning, kjærlighet til sannheten (Sokrates!), erkjennelsen av Skaperen, Forsynet, osv. Idéen om en slik usynlig kirke – frelst ved implisitt tro – finner vi hos Thomas Aquinas (IIa IIae 2,7 ad 3m).

«Gud etter Kristus» bekrefter at skapningens lengsel etter Skaperen gjennom all tid ikke har vært forgjeves.

En kristen teologi som ikke er basert på en transcenderende antropologi, er en dårlig teologi – fordi den er dårlig antropologi.

Når Gud ikke primært er å forstå som mysterium (men som definerbar enhet), innsnevres naturlig nok menneskesynet. Alle sekulariserte former for antropologi og humanisme blir en logisk konsekvens av hele den utviklingen vi har vært igjennom siden middelalderen og frem til idag. Dersom den guddommelige åpenbaring er et holistisk program, er det nettopp en revisjon av verdensbildet og menneskebildet vi må ta utgangspunkt i. For her ligger forutsetningen (som preteologi) for en tilegnelse av åpenbaringen.

Derfor er det med full rett at vi i det foregående har benyttet tradisjonelle tankemodeller som analog tenkning og hypostatisk enhet ved siden av rent historiske, i konsilets og katekismens ånd.

Ferden er til veis ende. Vi er kommet frem til vår egen tid, og det er nettopp øyeblikket til å stige ut av tidsmaskinen. Det som møter oss er vår egen verden, vår felles moderne virkelighet.

Forhåpentlig ser den litt lysere ut takket være det vi har lært av de gamle.

Efterord

Vi har i det foregående søkt å presentere den katolske lære angående den guddommelige åpenbaring, og vi har gjort det fra den synsvinkel som er mest karakteristisk for katolsk tro og tenkning – universalismen – og vi har dermed lest åpenbaringen i tråd med dekretene fra Vaticanum II og hele den bevegelsen «ad fontes» (tilbake til kildene) som førte frem til konsilet. Ordet «katolsk» betyr «alminnelig» og «universell», noe som stadig blir gjort oppmerksom på. Men det understrekes ikke alltid at dette er like meget et teologisk begrep som et kirkebegrep. Begge er selvsagt uttrykk for den samme grunnleggende faktor: helhetstenkning – holisme. Teologisk holisme er det katolske særpreg akkurat som protestanter representerer en aksentuering av Skriftens plass i troslivet og de ortodokse står for tradisjonens rettmessige vekt.

Holismen er imidlertid en større visjon enn både den protestantiske og den ortodokse, for en katolikk både kan og bør være protestant (ved å insistere på Skriftens og troens primat) like meget som ortodoks (ved å insistere på tradisjonens rolle i kirkens liv). Kat-holisme er den fellesnevner som forener de tre. Derfor holisme – den er fremfor alt et økumenisk program. I kraft av teologisk holistisk tenkning fremstår den katolske tro som en åpen invitt til alle religiøse parter til å samles om åpenbaringens historiske og kirkelige program fordi åpenbaringen avslører at Gud selv er den største holist. Ellers ville vi ikke med noen rett kunne kalle ham Gud. Skapelsesteologi og frelsesteologi må for all del ikke skilles ad, og bare et utgangspunkt i skapelsestroen muliggjør et holistisk syn på frelsen. At dette er solid bibelsk arvegods skulle fremgå tydelig av bokens tre kapitler.

Vi har knyttet fremstillingen til sitater fra viktige kirkelige og teologiske dokumenter, særlig konsildekreter og katekismen. Meningen har vært å illustrere det som er disse dokumentenes siktemål gjennom bibelteologiske betraktninger, samtidig som vi har benyttet oss av et tradisjonelt teologisk språk – det ene utelukker ikke det andre. I tråd med kirkelige uttalelser har vi søkt å forbli trofast mot både den historiske og den spekulative dimensjon i dette foretaket.

Et norsk publikum har vanligvis problemer med å kombinere det kritiske og det dogmatiske, med det uheldige resultat at bibelkritiske lese-måter oftest blir utlagt som liberalteologi og direkte mangel på ortodoksi.

Det har forhåpentlig fremgått av det foregående at en slik balanse ikke er den rådende innen katolsk teologi. Vaticanum II er et fremragende eksempel på at kritisk tenkning og tradisjonsbevissthet ikke er motsatte størrelser. Katekismen prøver å leve opp til denne målsætningen, men på en annerledes måte, for her er det bibelteologiske materialet underordnet det dogmatiske og kateketiske siktepunkt.

Vi har derfor gått frem på tradisjonelt vis, ikke minst fordi boken gjenspeiler et populærteologisk innføringskurs i den katolske tro og altså reflekterer offentlige snarere enn private synspunkter.

Som innledning søkte vi å illustrere hvordan naturlig teologi er av største betydning for mottagelsen av den historiske åpenbaring. Hverken Skrift eller åpenbaring faller ned fra himmelen. De møter en holdning hos mennesket som til enhver tid muliggjør tro på historiens Gud. Guds fotefar er tydelig å se i form av såvel det kosmologiske som det antropologiske argument. Dessuten gis det mange varianter av disse samt utallige nye bidrag til problematikken. Naturlig teologi lærer oss samtidig noe vesentlig om den skjulte Gud – Gud som mysterium. Dette er en viktig lekse, for åpenbaringen gjør oss langt bedre kjent med hvem Gud er, men uten å oppheve den dimensjon som er mysteriets. I begge tilfeller ser vi som i et speil og i en gåte.

Likevel, forskjellen på de to åpenbaringsformer er stor.

Kapitel 1 begynte med begynnelsen – Israel. Men Israel lever også med en naturlig kunnskap om Gud, og denne blir nøkkelen til en gammeltestamentlig forståelse av åpenbaringen som holisme: den utgjør et enhetsprogram for alle mennesker. Derfor er universalhistorien (forhistorien) så viktig i bibelsk teologi. Derfor er hellige hedninger fast inventar i Skriften. Derfor er Israel ingen hellig klubb, men Guds sakrament i historien. Derfor er skapelse og forløsning uadskillelig sammenknyttet.

Men Israels holistiske tolkning av åpenbaringen mangler et avgjørende ledd: det «konkret universelle». Med dette uttrykket (som vi låner fra von Balthasar) menes selve bindeleddet mellom det typiske og det utypiske, fragmentet og helheten, det partikulære og det generelle – det ene og de mange (den problematikken som var opptakten til filosofisk tenkning).

I dette viser Israel seg å være en forespeiling og en åpenhet for videre tale fra Guds side heller enn en avsluttet historie. Og det vakreste ved Israel er nettopp at de som har hørt Guds tale og sett hans finger, stadig lengter etter mer åpenbaring. Derfor munner Israels rolle i verden ut i håp og løfter, optimisme og universalisme. For dette håpet gjelder alt og alle. Israel er nettopp Guds tjener blant folkeslagene, Guds lidende tjener.

Jesu liv, *Kapitel 2*, utgjør det bindeleddet som Israel ventet på: en konkretisering av Guds tale.

Dette skjer på en helt ny og uventet måte: i menneskelig form.

Herved har Gud sprengt Israels muligheter, ved å oppfylle Israels forventninger. Guds åpenbaring i Kristus er stadig indirekte: den som har sett meg, har sett Faderen. Ordet i Jesus er Faderens ekseget. Ordet er derfor Faderens bilde og avglans som skinner frem gjennom gudsbildet i Jesus.

Resultatet blir en ny åpenbaring av Gud, og denne er så mettet med guddommelig mening at ingen ny åpenbaring er i vente, kun en realisering av Jesu livs holistiske program: Guds rike er den endelige implementering av Jesu liv og død. Og uttrykket «Guds rike» er nettopp senjødedommens holistiske uttrykk for en endelig oppfyllelse av alle Israels håp og lengsler, ikke bare for seg selv, men for alle mennesker.

Kapitel 3 handler om tiden etter åpenbaringen – kirkens tid.

Her ser vi at åpenbaringen i Kristus får et nedslagsfelt som i første omgang avstedkommer en ny form for menneskehet: et nyskapt menneske, et nytt menneskebilde i tråd med et nytt gudsbilde.

Dette er fremfor alt den guddommelige åpenbaring i praksis. Kirken og Guds Rike er langt fra identiske størrelser, men kirkens liv vit-

ner om at gudsriket er den eneste mulige løsning på menneskets og historiens gåte, en kvalitativ løsning fremfor alle de kvantitative.

Kirken lever med Jesu Kristi nærvær på kirkelig vis: sakramentalt, dogmatisk og strukturelt. Det indirekte ved åpenbaringen – mysteriet – er her ivaretatt, samtidig som dets symbolske natur får full vekt.

Gud er fortsatt mysterium – åpen tale – men på en ganske annerledes måte enn før han henvendte seg til sin tjener Abraham, vår far i troen.

Og er det noe vi har lært gjennom den møysommelige prosess som åpenbaringens historie utgjør, så er det at for Gud er mennesket en kollektiv størrelse.

Han som skapte alt, nøyer seg ikke med mindre enn alt.

DEO SOLI GLORIA!

Litteratur

- Den Katolske Kirkes Katekisme*: Norsk oversettelse
St. Olav Forlag, 1994
- Det nye testamente*: no. overs ved Erik Gunnes,
St. Olav Forlag 1968
- Vaticanum II*: Konsildekreter, no. overs. St. Olav Forlag,
St. Ansgar Forlag, 1965-66
- Bibelen med de apokryfiske bøker*: Det Norske Bibelselskap 1994
- Messebok*: no. overs. St. Olav Forlag 1985
- Neuner, Roos, Rahner*: Der Glaube der Kirche,
Regensburg 1965
- The New Jerome Biblical Commentary*, London 1989
- Michael Walsh* (ed.): Commentary on the Catechism
of the Catholic Church, London 1994
- A. Nichols*: The Splendour of Doctrine, Edinburgh 1995
- J. Ratzinger*: Innføring i kristendommen, no. overs.
St. Olav Forlag 1993
- Johannes Paul II*: Over håpets terskel, no. overs. Aventura 1994
- Teilhard de Chardin*: Fenomenet mennesket, no. overs.
Gyldendal 1964
- J. Daniélou*: Les Saints «Païens» de l'Ancien Testament,
Paris 1956
- J. Daniélou*: Dieu et Nous, Paris 1957
- J. Daniélou*: Approches du Christ, Paris 1958
- J. Daniélou*: Essai sur le Mystère de l'Histoire, Paris 1958
- K. Rahner*: Grundkurs des Glaubens: Einführung in den
Begriff des Christentums, Freiburg 1976
- E. Schillebeeckx*: Revelation and Theology, I-II, eng. overs.,
London 1967
- Hans Urs von Balthasar*: Theologie der Geschichte,
Einsiedeln 1956
- Robert Murray*: The Cosmic Covenant, London 1992