



DET TEOLOGISKE  
MENIGHETSAKULTET

# *Til tross for alle ting, fortsetter vi å bruke ordet "Gud"*

En presentasjon og drøfting av Rowan Williams' apofatiske teologi

**Andreas Døvik**

**Veileder**

Førsteamanuensis Terje Hegertun

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved  
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske Menighetsfakultet, 2013, vår

AVH5010: Masteravhandling (60 ECTS)

Master i teologi

## FORORD

Friedrich Nietzsche skrev at han nærmet seg dype filosofiske problemer på samme måte som han tok et kaldt bad: raskt ned, like raskt opp igjen. Å skrive en masteravhandling i teologi føles som å ta et kaldt bad. Men mitt kalde bad har vart rundt regnet ett år. Kirkefaderen Gregor av Nyssa sammenlignet møtet med Gud med å stå på kanten av et stup. Da er eksistensiell og intellektuell svimmelhet eneste adekvate respons. På lignende måte var det for meg å påbegynne foreliggende arbeid. Ikke bare selve skriveprosessen gjorde meg svimmel, men også valgte tematikk fremprovoserte følelsen.

Teologistudiet er mer enn kalde bad og svimmelhet. Rowan Williams skriver at teologi først og fremst er en samtale. Dialogen med Williams har lært meg mye, ikke minst at teologi er som livet selv: en organisk, dynamisk og kompleks bevegelse. Mitt håp er at den glede, interesse og nysgjerrighet arbeidet er blitt veiledet av, speiles i teksten. Dersom leseren selv søker seg til forfatterskapet, har jeg oppnådd et av målene med avhandlingen.

Å skrive er tilsynelatende en ensom aktivitet, men avhandlinger blir ikke til i cartesiensk isolasjon. Førsteamanuensis Terje Hegertun har bidratt med kyndig, oppmerksom og omsorgsfull veiledning. Tusen, tusen takk, Terje! Du er et forbilde. En annen som fortjener takk, er Thomas Erlandsen. Han har lest og kommentert alt jeg har skrevet i løpet av prosessen, så vel strøtanker som avsluttede kapitler.

En avhandling er aldri bare et tekstprodukt, og kunnskap er ingen vare. Å være student, er å være menneske. Mellom avhandlingens mange linjer er det levd liv. I tiden som er gått, har jeg giftet meg med Kamilla. Du er min viktigste samtalepartner og medvandrer.

# Innholdsfortegnelse

<b>KAPITTEL 1: INTRODUKSJON</b>	<b>5</b>
<b>1.1 TEMA</b>	<b>5</b>
<b>1.2 PROBLEMSTILLING</b>	<b>6</b>
1.2.1 FORSKNINGSSPØRSMÅL	7
<b>1.3 MATERIALE</b>	<b>9</b>
<b>1.4 METODE</b>	<b>12</b>
<b>1.5 STRUKTUR</b>	<b>13</b>
<b>1.6 BEGREPSAVKLARING</b>	<b>14</b>
1.6.1 ETYMOLOGI	15
1.6.2 LITURGISK SJANGER	16
1.6.3 DIALEKTIKKEN MELLOM APOFATISK OG KATAFATISK TEOLOGI	17
1.6.4. FIRE MODELLER	19
<b>1.7 FAGLIG MÅLSETNING</b>	<b>20</b>
<b>1.8 TIDLIGERE FORSKNING</b>	<b>21</b>
<b>KAPITTEL 2: ROWAN WILLIAMS' META-TEOLOGI</b>	<b>22</b>
<b>2.1 METODOLOGI</b>	<b>22</b>
2.1.1 DET METODISKE UTGANGSPUNKTET	22
2.1.2 TEOLOGIENS TREFOLDIGE BEVEGELSER	23
<b>2.2 TEOLOGIENS OPPGAVE</b>	<b>25</b>
2.2.1 ADRESSATER	25
2.2.2 TEOLOGI SOM SAMTALE	26
2.2.3 TOTALPERSPEKTIV	27
2.2.4 TEOLOGI SOM PARTIKULÆR TALE	28
2.2.5 TEOLOGISK TALE OG LITURGIENS SPRÅK	29
2.2.6 BETYDNINGEN AV KONTEMPLASJON	30
2.2.7 KONSEKVENSER FOR TEOLOGIENS VESEN	32
<b>2.3 HERMENEUTIKK</b>	<b>32</b>
2.3.1 ÅPENBARINGSBEGREPET	32
2.3.2 HISTORIE- OG DOKTRINEFORSTÅELSE	36
<b>KAPITTEL 3: APOFATISK KRISTOLOGI</b>	<b>41</b>
<b>3.1 KRISTOLOGIENS UTGANGSPUNKT</b>	<b>41</b>
<b>3.2 JESU LIV</b>	<b>42</b>
<b>3.3 KORSTELOGI</b>	<b>44</b>
3.3.1 SOTERIOLOGI	44
3.3.2 JESU DOM OVER "DET RELIGIØSE" SPRÅKET	47
3.3.3 JESUS SOM EKSEGESE AV TRANSCENDENSBEGREPET	49
3.3.4 KORSTELOGI SOM IKONOKLASME	51
3.3.5 DEN KORSFESTEDE SOM FREMMED	52
<b>3.4 OPPSTANDELSESTELOGI</b>	<b>54</b>
3.4.1 DEN TOMME GRAVEN SOM ADVARSEL MOT IDOLATRI	54
3.4.2 OPPSTANDELSEN SOM OVERRASKENDE OG OVERMANNENDE	55
3.4.3 DEN OPPSTANDENE SOM FREMMED OG FORTROLIG	56
3.4.4 NEGATIV OPPSTANDELSESTELOGI: EN DIALEKTIKK MELLOM STILLHET OG TALE	58
<b>3.5 "SANN GUD OG SANT MENNESKE"</b>	<b>58</b>
<b>KAPITTEL 4: APOFATISK TRINITETSTELOGI</b>	<b>62</b>
<b>4.1 TRINITARISK GRAMMATIKK</b>	<b>62</b>
4.1.1 PNEUMATOLOGI	62

4.1.2	ÅPENBARINGENS RISIKO	65
4.1.3	POSITIV OG NEGATIV APOFATISK TEOLOGI	65
<b>4.2</b>	<b>FORHOLDET MELLOM DEN IMMANENTE OG DEN FRELSESHISTORISKE TRINITETEN</b>	<b>66</b>
4.2.1	TRANSKRIPSJONEN FRA JESU LIV, DØD OG OPPSTANDELSE TIL DEN IMMANENTE TRINITETEN	66
4.2.2	SKILLET MELLOM VESEN OG RELASJONER	68
4.2.3	DE GUDDOMMELIGE PERSONENE SOM ELSKERE OG GUDDOMMENS VESEN SOM KJÆRLIGHET	70
4.2.4	KJÆRLIGHETENS NØDVENDIGE NEGATIVITET	71
4.2.5	KENOSIS SOM KONSTITUERENDE	73
4.2.6	BEGJÆR OG APOFATISK TEOLOGI	74
4.2.7	DEN TRINITARISKE BEVEGELSEN I IKONOGRFISK FREMSTILLING	75
<b>KAPITTEL 5: APOFATISK ANTROPOLOGI</b>		<b>77</b>
<b>5.1</b>	<b>SKAPELSESTELOGI</b>	<b>77</b>
5.1.1	CREATIO EX NIHILO	77
5.1.2	MENNESKETS FRIHET OG AVHENGIGHET	79
5.1.3	EN GUD BORTENFOR BEHOV	81
<b>5.2</b>	<b>APOFATISK ANTROPOLOGI</b>	<b>84</b>
5.2.1	MENNESKET SOM PERSON	84
5.2.2	IDENTITETSTEORI	87
<b>KAPITTEL 6: APOFATISK SPIRITUALITETSTELOGI</b>		<b>89</b>
<b>6.1</b>	<b>GUD ER IKKE EN TING BLANT TING</b>	<b>89</b>
6.1.1	ASKESE	90
6.1.2	DET EROTISKE SPRÅKET I TEOLOGISK DISKURS	91
<b>6.2</b>	<b>KONTEMPLASJON</b>	<b>92</b>
6.2.1	NATTENS OG MØRKETS METAFORIKK	92
6.2.2	GUDS NÆRVÆR	96
6.2.3	KONTEMPLASJON OG AKSJON	98
<b>KAPITTEL 7: DRØFTING</b>		<b>101</b>
<b>7.1</b>	<b>TEOLOGI OG SPIRITUALITET</b>	<b>101</b>
7.1.1	DAVID TRACY OM KORRELASJON MELLOM <i>THEOS</i> OG <i>LOGOS</i>	101
7.1.2	TEOLOGI PÅ ENDELIGHETENS OG SYNDENS VILKÅR	104
7.1.3	TRE ANTROPOLOGISKE MODELLER	106
7.1.4	NØDVENDIGHETEN AV Å KROPPSLIGGJØRE KUNNSKAP	108
7.1.5	SARAH COAKLEY OM FORHOLDET MELLOM SYSTEMATISK TEOLOGI OG KONTEMPLASJON	110
7.1.6	PROBLEMATISERINGER AV REINTEGRASJONEN	112
<b>7.2</b>	<b>IDOLATRI, FANTASI OG SELVBEDRAG</b>	<b>114</b>
7.2.1	EN HERMENEUTISK UTFORDRING	114
7.2.2	TEOLOGI SOM TERAPI	115
7.2.3	ET GJENNOMGANGSTEMA	118
7.2.4	EN FOR BESTEMMENDE VISJON?	119
7.2.5	TEOLOGIENS NØDVENDIGE UAVSLUTTETHET	122
<b>SAMMENFATNING</b>		<b>123</b>
<b>LITTERATURLISTE</b>		<b>125</b>

# KAPITTEL 1: INTRODUKSJON

## 1.1 Tema

Til tross for alle ting, skriver Rowan Williams (1950), fortsetter vi å bruke ordet ”Gud”,<sup>1</sup> og til tross for dette har han skrevet over to millioner ord om Gud.<sup>2</sup> Gud selv er den store negative teologen,<sup>3</sup> apofatismens gordiske knute løper som en rød tråd gjennom den kristne spiritualitetshistorien,<sup>4</sup> og denne tradisjonens anliggender er en sentral del i teologisk metodologi, stil og innhold.<sup>5</sup> Den drivende tesen i avhandlingen er at det apofatiske problemkomplekset er en nervetråd i Williams’ teologiske visjon, uavhengig av litterær sjanger innen hans forfatterskap.<sup>6</sup> Trekker du i denne tråden, drar du med deg hele veven – og se: en mosaikk fremtrer. Objektet for denne masteravhandlingen er Rowan Williams, og temaet er hans apofatiske teologi.

Apofatisk teologi er i de senere tiår blitt gjort til gjenstand for samtale og debatt, ikke minst av postmoderne teoretikere. I et studium utført av Jayne Svenungsson representeres portalfigurene Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida og Jean-Luc Marion som premissleverandører for ”Guds gjenkomst” i filosofien – ironisk nok gjelder tilbakekomsten også teologien.<sup>7</sup> Årsakene til den apofatiske vendingen er mange. De britiske teologene Oliver Davies og Denys Turner foreslår tre beveggrunner for fascinasjonen: en allmenn kulturell og religiøs skeptisisme, kontinentalfilosofiens fokus på forestillingen om radikal ”annerledeshet” og den økende interessen for ”religiøs erfaring”, som følger av ”privatiseringen og internaliseringen av religion”.<sup>8</sup> Vendingen har ført til ulike nylesninger av korpuset til Dionysios Areopagitten, som er klassikeren innen negasjonsteologi. En ofte gjentatt innvending mot samtidens apofatisme, er at de ulike variantene ikke veiledes av kroppslige praksiser tilknyttet et kultisk fellesskap. Altså avgrenses apofatisme til å være en filosofisk og lingvistisk foreteelse.

Annerledes er det med Williams. Pendlingen og krysningen mellom kirke og akademia karakteriserer hans liv og levnet. Etter å ha vært overhode for Den anglikanske kommunion i nøyaktig ti år, avgikk Williams som erkebiskop av Canterbury i desember 2012.

---

<sup>1</sup> Williams 2000a: 131

<sup>2</sup> Higton 2004: 3

<sup>3</sup> Williams 1991: 158; idem 2007a: xiii

<sup>4</sup> Williams 1991: 189

<sup>5</sup> Williams 2000a: 85-86, 146; idem 2002a: 67

<sup>6</sup> Williams 2007a: xiv; Higton 2004: 7-8, 12. De to tekniske termene *apofatisk teologi* og *katafatisk teologi* blir behandlet under avsnitt 1.6.

<sup>7</sup> Til dette, se Svenungsson 2004: 204-238

<sup>8</sup> Davies og Turner 2002: 1-2

I januar 2013 begynte han i stillingen som Master ved Magdalene College, Cambridge. Mens de første årene av sitt yrkesaktive liv ble tilbrakt ved tradisjonsrike akademiske institusjoner som Cambridge og Oxford, har han siden 1992 vært i kirkelig tjeneste. Først ble han konsekret som biskop i Monmouth, deretter som erkebiskop over Wales, så til slutt som åndelig leder for den verdensvide anglikanske kirkefamilien.<sup>9</sup> Hvordan kryssbefruktingen mellom kirke og academia får sitt uttrykk i Williams' tale om Gud, gir denne avhandlingen et innblikk i, og da med særlig henblikk på hans apofatiske formede tenkning.

## 1.2 Problemstilling

I et essay publisert i 1979, fire år etter at Williams hadde fullført sin doktorgradsavhandling ved Cambridge om den russisk-ortodokse teologen Vladimir Lossky, redegjør han i korte trekk for *via negativa* og teologiens fundamenter.<sup>10</sup> Få andre forskere i det 20. århundret arbeidet med så mye møyen og så nøye med den apofatiske teologiske tradisjonshistorie som Lossky. I sin eksegese vant han to signifikante innsikter, ifølge Williams. For det første, *apofasis* er ikke det samme som det moderne begrepet "mystikk", som nærmest er umulig å definere endelig og endegyldig.<sup>11</sup> For det andre, bruken av apofasis i den kristne historien er alt annet enn entydig og homogen, men her gjelder en mangefasettert fortolkningstradisjon. Derfor må forskeren eksegere det *telos* den enkelte forfatter søker i aktuelle verk, enten det gjelder en Gregor av Nyssa på 300-tallet, en Dionysios Areopagitten på 500-tallet, en Thomas Aquinas på 1200-tallet eller en Jean-Luc Marion på 2000-tallet.<sup>12</sup>

Denne innsikten om apofatismens *telos* vil jeg applisere på Williams' teologiske visjon: *Hva er forutsetningene og grensene for Rowan Williams' apofatiske teologi?* Spørsmålet jeg her har formulert, er denne avhandlingens hovedproblemstilling. "Forutsetninger" refererer til hvorfor Williams gjør seg bruk av apofatisk metodologi, stil og innhold. Problemstillingen impliserer også det allerede nevnte *telos*-begrepet, altså til hvilket formål. Med ordet "grenser" signaliserer jeg den apofatiske gudstales iboende begrensninger. Grenser refererer blant annet til "representasjonsproblematikken" eller "teologiens problem", som er et klassisk eksempel på det religiøse språkets paradoksalitet: Hvis 1) Gud er uendelig og 2) språket er endelig, hvordan er da gudstale overhodet mulig, siden 3) taleakten krever språkliggjøring? Er ikke selve taleakten med nødvendighet

---

<sup>9</sup> For en god biografisk innføring, se Shortt 2009.

<sup>10</sup> Williams 2007a: 1-24

<sup>11</sup> Williams 1991: 184-222; se også: Louth 2007: 200-206; Turner 1995: 2-8

<sup>12</sup> Williams 2007a: 2

forbundet med reduksjon og reifikasjon av Guds transcensens og alteritet?<sup>13</sup> Er alternativet å vende seg til Ludwig Wittgensteins taushet: ”Om det man ikke kan tale, må man tie?”<sup>14</sup>

### 1.2.1 Forskningsspørsmål

Det er nødvendig å stille noen forskningsspørsmål som avgrenser og presiserer hovedproblemstillingen. Hvert av disse adresserer sentrale temakretser innen apofatisk teologi. Kritikere av den negative teologiske tradisjonen har poengtert at apofasis står i fare for å vektlegge det rasjonelle, refleksive og metafysiske til fordel for frelseshistorien. En viss form for guddommelig transcensens blir dermed tilstrekkelig uttrykt, mens inkarnasjonslogikken tilsidesettes. Konsekvensene av dette blir en mangelfull kristologi og korsteologi.<sup>15</sup>

For Williams er konstitusjonen av kirken historien om hvordan et partikulært fellesskap ble til i kjølvannet av Jesu liv, død og oppstandelse.<sup>16</sup> Åpenbaringsbegrepet er derfor helt essensielt. Selv om jeg ikke her skal definere begrepet ”åpenbaring”, innebærer en initial forståelse at noe nytt er blitt tilgjengelig som før ikke var det, et *novum* som ikke skal bli bestemt eksklusivt i epistemologiske kategorier.<sup>17</sup> Men Gud, åpenbaringsens kilde og opphav, er ikke en entitet blant entiteter eller et partikulært objekt tilgjengelig for vitenskapelig inspeksjon.<sup>18</sup> Åpenbaringskunnskapen som medieres og fortolkes av den kristne kirke, er ikke unntatt kritikk og korreksjon, men adresseres av både interne og eksterne perspektiver. Totalperspektivet tilhører Gud alene.<sup>19</sup> Det er av interesse å undersøke på hvilke måter denne spenningen gjør seg gjeldende i Williams’ kristologi. Mitt første forskningsspørsmål er derfor: 1) *Hvordan sammenholder Rowan Williams kristologi og teologisk apofasis?*

Vladimir Lossky er kjent for en distinksjon mellom den immanente og den frelsesøkonomiske triniteten, til forskjell fra for eksempel Karl Rahners forståelse formulert i hans velkjente ”regel”: ”Den ’økonomiske’ triniteten er den ’immanente’ triniteten, og den ’immanente’ triniteten er den ’økonomiske’ triniteten”.<sup>20</sup> De ulike tekniske termene i aksiomet forutsetter credoens triptykstruktur: Skapelse, frelse og nyskapelse, som igjen

---

<sup>13</sup> Smith 2002: 153. Døvik tematiserer samme problemstilling applisert på figurantene Derrida og Marion i et upublisert essay (Døvik 2011: 3).

<sup>14</sup> Wittgenstein 1999: 104

<sup>15</sup> Betz, Browning, Janowski og Jüngel 2011: 84-86

<sup>16</sup> Williams 1991: 11-23

<sup>17</sup> Williams 2000a: 131-147

<sup>18</sup> Ibid: 131

<sup>19</sup> Ibid: 3-6

<sup>20</sup> Rahner 1970: 22; Papanikalou 2006: 3

speiler de tre guddommelige personenes interne og eksterne relasjon. Den eksterne relasjonen, eller den frelsesøkonomiske trinitetens handlinger i historien, handler om gud-verden-relasjonen. Fokalpunktet er i kristologiske hendelser som inkarnasjonen, korsfestelsen og oppstandelsen, som medførte til konstitusjonen av den kristne kirke.

En teologi som opererer med en altfor skarp distinksjon mellom den immanente og den frelsesøkonomiske triniteten, risikerer å absoluttere guddommelig alteritet. Dermed er trinitetsspråket noe sekundært sammenlignet med referansen til Gud "bortenfor" Gud. Selv om det er avgjørende å holde fast ved en korrespondanse mellom det immanente og det økonomiske ("den 'økonomiske' triniteten er den 'immanente' triniteten"), synes det likevel ikke helt uproblematisk å reversere utsagnet slik Rahner gjør og trekke identifikasjonen for langt. Etersom Williams begynte sin akademiske karriere med å forske på Lossky, er det hensiktsmessig å fortolke hvordan han selv utlegger spenningsforholdet mellom Gud *in se* (i seg selv) og Gud *pro nobis* (for oss). Derfor lyder det andre spørsmålet som følger: 2)  
*Hvordan fortolker Williams relasjonen mellom den indretrinitariske og den frelsesøkonomiske triniteten?*

Negasjonsteologi har en ofte neglisjert implikasjon for teologisk antropologi, skriver den kjente mystikkforskeren Bernard McGinn i essayet "Three Forms of Negativity in Christian Mysticism".<sup>21</sup> Den hermeneutiske hjørnesteinen i kristen antropologi er å finne i forestillingen om *imago Dei* (1Mos 1,26). Hvis mennesket er det sanne bildet som speiler den ukjente virkeligheten vi refererer til som "Gud", må det være et korrespondanseforhold mellom apofatisk teologi og apofatisk antropologi. Derfor hevder religionssosiologen Linda Woodhead at et av teologiens viktigste bidrag i dag, er "undermineringen" av antropologien. Ikke slik at teologi ikke fremsetter konstruktive sannhetspåstander om mennesket, men i den teologiske diskursen er det en innebygd sperre mot å definere *humanum* ved hjelp av *humanum* alene.<sup>22</sup> Dette synes særlig viktig i vår tid som preges av et "kvantitativt, positivistisk og instrumentalistisk" syn på den menneskelige naturen og eksistensen, ifølge McGinn.<sup>23</sup> En apofatisk innfallsvinkel til mennesket som *mysterium*, som deltar i Guds mysterium, er med på å fastholde en åpen og uavsluttet antropologi.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> McGinn 2002: "Three Forms of Negativity in Christian Mysticism" i *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*, 105

<sup>22</sup> Woodhead 2006: "Apophatic Anthropology" i *God and Human Dignity*, 233

<sup>23</sup> McGinn 2002: 109

<sup>24</sup> Woodhead 2006: 233, 243



I en av sine siste forelesninger som erkebiskop av Canterbury, tematiserte Williams flere av de apofatiske aspektene i teologisk antropologi.<sup>25</sup> Det var nettopp Losskys fortolkning av *humanum* som *imago trinitatis* som særlig fanget hans interesse i doktorgradsarbeidet. Williams sympatiserer med Lossky når han påstår at å tale om Gud, er like vanskelig som å tale om mennesket. Mitt tredje forskningsspørsmål er derfor: 3) *På hvilke måter gjør apofatismen seg gjeldende i Williams' teologiske antropologi?*<sup>26</sup>

I vår tid har vi vært vitne til en fornyet interesse for apofatisk teologi, ikke bare innenfor teologien, men teoretikere innen filosofi, litteratur- og kulturteori har studert aktuelle tekster fra antikken og middelalderen. Dekonstruksjonsfilosofiens opphavsmann, Jaques Derrida, er et uunngåelig navn å nevne i denne forbindelse.<sup>27</sup> Til tross for vendingen mot det historiske, kroppslige og partikulære i den såkalte postmoderne diskursen,<sup>28</sup> tar ikke Derridas lesninger tilstrekkelig hensyn til de konkrete spiritualitetspraksisene som danner grunnlaget for ”teknikkene” innen apofasis, ifølge kritikere.<sup>29</sup>

Dersom vi i tillegg har en individualistisk orientert definisjon av religion, og i likhet med William James underforstår religion som ”personlig erfaring”, har det konsekvenser for fremstillingen av apofatisk teologi.<sup>30</sup> Postmoderne lesninger tenderer mot å ignorere de praktiske aspektene ved apofasis, mens apofasis som ”personlig erfaring” i rammen av religionens subjektivering, privatisering og individualisering, blir definert som ”mystikk”, noe Denys Turner har titulert ”experientialism”.<sup>31</sup> Williams advarer mot begge tendensene. Teologisk apofasis målbærer en rekke praktiske ansatser, så vel ekklesialt som personalt. Med dette innfører jeg avhandlingens fjerde og siste forskningsspørsmål: 4) *Hvordan deltar det kristne fellesskapet og enkeltpersoner i det guddommelige livet?*

### 1.3 Materiale

For å kunne besvare hovedproblemstillingen og de tilhørende forskningsspørsmålene, benytter jeg meg primært av det omfattende forfatterskapet til Williams. Store deler av

---

<sup>25</sup> Williams 2012d: ”The Person and the Individual: Human Dignity, Human Relationships and Human Limits”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2636/archbishop-delivers-fifth-annual-theos-lecture>), 16.1.2013.

<sup>26</sup> Se Williams' kommentarer i intervjuet med Todd Breyfogle, ”Time and Transformation: A Conversation With Rowan Williams”, *Cross Currents* 45 (1995), 293-312: ”It was Lossky who rubbed my nose in the whole idea of the theology of negation and what it did and didn't mean [...] The theme that came to the forefront in reading Lossky was his increasing concern with the ineffability of the human person. To sum up his position, talking about the person is as difficult as talking about God”, 308.

<sup>27</sup> Davies og Turner 2002: 1-3

<sup>28</sup> Sigurdson 2006: 289

<sup>29</sup> Til dette, se Svenungsson 2004: 217-228.

<sup>30</sup> Til dette, se William James 1985.

<sup>31</sup> Turner 1995: 5; Henriksen og Christoffersen 2010: 64-65

korpuset består av leilighetsskrifter, det vi si at de opprinnelig ble adressert til et spesifikt publikum i forbindelse med en spesifikk hendelse.<sup>32</sup> Avhengigheten av den partikulære konteksten avgjør hvorvidt et verk kan sjangerplasseres innenfor det vi kan kalle akademisk, kirkelig eller samfunnspolitisk litteratur.<sup>33</sup> Dog skal ikke den store variasjonen innen temata, litterær stil eller adressater forlede leserne til å tro at dette leder til brist på koherens. Til tross for de interne forskjellene i forfatterskapet, målbærer forfatteren en koherent teologisk visjon.<sup>34</sup> Det betyr ikke at korpuset er systematisk, noe som skyldes Williams' egen forståelse av hva teologi er.<sup>35</sup>

De to essaysamlingene *On Christian Theology* og *Wrestling with Angels* illustrerer poenget på en god måte. Begge bøkene inneholder essays som i sin tid ble publisert i ulike tidsskrifter eller antologier.<sup>36</sup> Systematiseringen er først blitt foretatt i ettertid. Kildene vil være helt sentrale i avhandlingen, ettersom innholdet dekker de grunnleggende systematisk-teologiske temata. *On Christian Theology* ble utgitt i 2000, og den er å regne som en slags metateologi, eller rettere sagt: heri angir Williams sin metodologi.<sup>37</sup> Etter de innledende metodologiske overveielser appliserer han siden disse på de ulike teologiske temata. Med hensyn til avhandlingens hovedproblemstilling, er Robert Jenson's kritiske anmeldelse av *On Christian Theology* talende. Et av de springende punktene han påpeker, er Williams' "frykt for avslutning" og hans endeløse semi-sokratiske dialektikk.<sup>38</sup> Forutsetningene og grensene for denne redselen for å avslutte den teologiske samtalen, er emnet for avhandlingen.

I introduksjonen til *Wrestling with Angels* tilkjenner Williams at spenningen og dualiteten mellom såkalt apofatisk og katafatisk tale kan spores i alle de forskjellige essayene.<sup>39</sup> Særlig viktig blir essayet "Lossky, the Via Negativa and the Foundations of Theology".<sup>40</sup> Innholdet i kapitlet er et konsentrat av Williams' doktoravhandling, som også utgjør en av mine kilder. Tittelen på denne er *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique*, og ble utgitt i 1975.

Boken *The Wound of Knowledge* er en odysse gjennom den kristne spiritualitetshistorien fra Det nye testamentet til Johannes av Korset. Under overskriften "The

---

<sup>32</sup> Higton 2004: 10

<sup>33</sup> Det "akademiske" og det "kirkelige" er en oppsplittelse av de teologiske disiplinene som forfatteren selv ikke har mye til overs for, se Williams 2002a: xi-xv.

<sup>34</sup> Higton 2004: 8

<sup>35</sup> Williams 2000a: xvi

<sup>36</sup> For en oversikt, se ibid: vii-viii; idem 2007a: ix-xi.

<sup>37</sup> Williams 2000a: xii-xvi

<sup>38</sup> Robert Jenson: "On Christian Theology" i *Pro Ecclesia* Volume XI, (2002, NO.2), 367-369

<sup>39</sup> Williams 2000a: xiv

<sup>40</sup> Williams 2007a: 1-24

Passion of My God” bestemmer han spiritualitetens territorium som enhver menneskelig erfaring, så vel offentlig som sosial, det lidelsesfulle, det negative. Selv de patologiske sideveiene i sinnet, moralen og det relasjonelle, er ikke unntatt spiritualitetens sfære.<sup>41</sup> Det er av interesse å analysere denne boken for å undersøke på hvilken måte han fortolker spiritualitetshistorien som et uttrykk for forutsetningene for apofasis. Grenser for den negative teologiske tenkningen er å avlese i hans *magnum opus*, *Arius: Heresy and Tradition*. Særlig det teologiske postskriptet er en relevant kilde i så henseende.

I tillegg til de allerede nevnte monografiene, vil *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*; *Christ on Trial: How the Gospels Unsettles Our Judgement*; *Grace and Necessity: Reflections on Art and Love*; *Teresa of Avila* og *Open to Judgement: Sermon and Adresses* være kilder jeg gjør meg bruk av. Denne kildegruppen synliggjør hvordan hans apofatiske teologiske metodologi appliseres på dogmatikkens innhold.<sup>42</sup>

Avgrensningen av materialet er av betydning, ettersom jeg i prinsippet kunne analysere hele forfatterskapet i lys av hovedproblemstillingen. Det lar seg ikke gjøre innenfor rammene av en masteravhandling. Den nødvendige følgen av avgrensning, er at noe utelates til fordel for noe annet. Av den grunn inneholder ikke avhandlingen endelige og endegyldige svar på spørsmålene jeg stiller – noe slikt finnes ikke. Samtidig hjelper avgrensningen meg til å holde stø kurs på vei mot konklusjoner.

Av sekundærlitteratur nevner jeg kun det viktigste. *On Rowan Williams: Critical Essays* er en antologi som tar for seg sentrale temakretser i Williams’ teologi. Jeg vil også benytte meg av Mike Higttons *The Difficult Gospel*, som er en undersøkelse av Williams’ teologi. Ben Myers har nylig utgitt en intellektuell biografi, *Christ the Stranger: The Theology of Rowan Williams*. Denne vil være aktuell, særlig i drøftingsdelen.

Når det gjelder den apofatiske idéhistorien generelt, har det i de senere decennier blitt produsert et svært omfattende materiale. Ikke minst har postmoderne teoretikere som Jacques Derrida, Jean-Luc Marion og John Caputo vært toneangivende.<sup>43</sup> Men det er ikke disse kildene som utgjør mitt teoretiske utgangspunkt. Viktigere er Denys Turners *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, som er en systematisk og konseptuell utleggelse av de grunnleggende teologiske metaforene i tenkere som Dionysios, Augustin, Eckhart og

---

<sup>41</sup> Williams 1991: 12

<sup>42</sup> For øvrige kilder jeg benytter meg av, se litteraturlisten.

<sup>43</sup> Til dette, se Svenungsson 2003: ”Negativ teologi och postmodern filosofi” i *Negativ teologi: Historiska och filosofiska perspektiv*, 29-48.

Johannes av Korset.<sup>44</sup> I tillegg skal jeg også konsultere Knut Alfsvågs *What No Mind has Conceived* og essayet ”Three Forms of Negativity in Christian Mysticism” av Bernard McGinn.

## 1.4 Metode

Hvordan skal jeg håndtere det utvalgte materialet metodologisk, slik at jeg besvarer problemstillingen og de avgrensede forskningsspørsmålene? Min metode er en hermeneutisk tekstanalyse av utvalgt materiale innen Williams’ teologi. Altså baserer jeg meg ikke på innsamling av empiriske data som krever ytterligere metodisk redegjørelse. Ved å nærlese primærmaterialet vil jeg kunne svare på problemstillingen. Avhandlingen er et arbeid innen systematisk teologi, men det er nødvendig å gjøre oppmerksom på Williams’ forståelse av relasjonen mellom systematisk teologi og spiritualitet. I en redegjørelse av sin egen metodologi distingverer han mellom tre ulike bevegelser innen teologisk aktivitet: den selebrerende, den kommunikative og den kritiske.<sup>45</sup>

Jeg skal ikke her gå nærmere inn på hva begrepene refererer til,<sup>46</sup> men det er vel verdt å merke seg ordet ”bevegelse”. Mobiliteten og interaksjonen mellom de tre typene utelater en innbyrdes hierarkisk ordning. Hverken det ene eller det andre bør være noe finalt, ettersom dialektikken mellom diskursstilene refererer til en uunngåelig uavsluttethet i det kristne språkets ytringer. Det manglende absolutte arkimedespunktet speiler det eskatologiske sentrumet i teologisk tale, den erkjennelse at Jesu liv, død og oppstandelse åpner opp rom i ethvert språk og forstyrrer forsøkene på å fremstille verden som ordnet og oversiktlig.<sup>47</sup> Med denne dynamiske teologiforståelsen som utgangspunkt, kan jeg ikke ekskludere *teologisk spiritualitet* i avhandlingen. Det skyldes Williams’ egen fortolkning av hva systematisk teologi er. Hva ”teologisk spiritualitet” refererer til, vil fremgå i avhandlingen.

Det bør bemerkes at lesningen og fortolkningen av mitt objekt på ingen måte er en enkel oppgave. Tekstene er ikke alltid umiddelbart tilgjengelige, snarere tvert imot. Vanskelighetsgraden bestemmes selvsagt av de ulike teologiske eller filosofiske tenkerne Williams inkluderer i samtalen, enten det er en Arius eller en Hans Urs von Balthasar. Derfor er det nødvendig å understreke min egen begrensning i møte med materialet, samtidig som jeg

---

<sup>44</sup> Det er vel verdt å nevne at Williams selv henviser til denne boken som ”a first class discussion of these issues” (Williams 2008a: 266).

<sup>45</sup> Williams 2000a: xiii-xv

<sup>46</sup> Se avsnitt 2.1.2.

<sup>47</sup> Williams 2000a: xvi

håper på at jeg ikke yter Williams urettferdighet i min fortolkning. Dette hermeneutiske forbeholdet er viktig for å lesere å ha *in mente* under lesningens gang.<sup>48</sup>

Når det gjelder definisjonen av apofatisk teologi, søker jeg først og fremst etter Williams' egen forståelse av apofatisme tekstinternt. Ettersom materialet i såpass stor grad består av leilighetsskrifter, kan en presis begrepsavklaring forvanskes. For å kunne operere med klare og konsise begreper utover en tekstintern avklaring, er det nødvendig med et innledende teoriperspektiv som danner basis for min forståelse av apofatisk og katafatisk teologi. Denys Turners bok *The Darkness of God* forsyner meg med denne initiale forståelsen.<sup>49</sup> Hvorvidt begrepsavklaringens innhold står i et kontinuitets- eller diskontinuitetsforhold med Williams' forståelse av apofatisk teologi, kan ikke avgjøres på forhånd.

## 1.5 Struktur

Avhandlingen faller i tre hoveddeler: først en deskriptiv redegjørelse av Williams' metateologi (kapittel 2), deretter følger besvarelsen av problemstillingen og forskningsspørsmålene (kapittel 3-6) og til slutt en vurdering av funnene (kapittel 7).

Ved å utlegge hans metateologi, herunder hermeneutikk, åpenbaringsmodell, historie- og doktrinesyn, legger jeg en nødvendig forståelsesramme til grunn for videre lesning. Deretter skal jeg ved hjelp av primærkildene besvare problemstillingen som omhandler spenningen mellom kristologi og apofatisk teologi (kapittel 3). Mens Karl Barths teologiske startpunkt i *Kirchliche Dogmatik* er trinitarisk, begynner Williams med de ordinære menneskelige relasjonenes vanskeligheter og utfordringer, hevder Ben Myers. Arbeidet med teologisk antropologi fører Williams til slutt inn i trinitetens mysterium.<sup>50</sup> Med tanke på det leilighetsmessige og faktisk innholdsmessige i forfatterskapet, er det en bestemmelse av Williams' metodiske utgangspunkt jeg ikke umiddelbart deler. En konsultasjon av den tematiske inndelingen i *On Christian Theology*, påviser at påstanden fra Myers ikke er helt sakssvarende. I kapittel 3 vil jeg argumentere for hvorfor kristologien utgjør utgangspunktet for besvarelsen av problemstillingene.

Williams' metodologiske utgangspunkt er det historiske og det partikulære i kristologien. For å komme til rette med Jesu liv, død og oppstandelse og hans

---

<sup>48</sup> Føllesdal og Walløe 2004: 88. I kapitlene 2-6 vil jeg til tider ligge tett opptil materialet hva gjelder språk og teknisk terminologi. Det skyldes først og fremst presisjonsnivået i Williams' tekster. Jeg henviser selvsagt til kilder i disse tilfellene. Dersom jeg siterer Williams direkte, angir jeg dette ved anførselstegn.

<sup>49</sup> Turner 1995: 19-49

<sup>50</sup> Myers 2012: 6

virkningshistorie, foretar han en frelsesøkonomisk differensiering mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Spørsmålet jeg stiller til materialet i kapittel 4, gjelder fremstillingen av relasjonen mellom den frelsesøkonomiske triniteten og den immanente triniteten. Williams transponerer Jesu liv og identitet, som er konstituert av enhetsfellesskapet han har med sin Far i Ånden, til et immanent trinitarisk språkmodus. Med transkripsjonen vil han ikke abstrahere tenkningen fra det historiske og partikulære, men forsøker å påvise en dynamisk kontinuitet mellom Gud *pro nobis* og Gud *in se*. Slik følger trinitetsteologi av den soteriologiske signifikansen i Jesus-hendelsen.

I kapittel 5 undersøker jeg de antropologiske konsekvensene av de foregående kapitlene. Ved først å utlegge skapelsesteologi, er jeg i stand til å videreutvikle de antropologiske implikasjonene av teologisk apofatisme. Selv tar jeg utgangspunkt i Williams' personalisme og identitetsteori for å påvise korrespondanseforholdet mellom teologisk og antropologisk negasjonsteologi.

I kapittel 6 besvarer jeg avhandlingens siste forskningsspørsmål. Trinitetens *ekstasis* (selvtranscendens) og *kenosis* (selvutblottelse) er et sentralt element i hele fremstillingen, som leder frem til åpenbaringsbegrepet. Med åpenbaringshendelsen følger en form for gudskunnskap som genererer både nytt språk og nye praksiser. For Williams er ekklesiale og personlige spiritualitetspraksiser uoppløselig forbundet med teologi. Dersom den apofatiske tradisjonsstrengen utgjør en undertekst i hans teologi, gjelder det samme innen kristen praksis. I denne analysedelen skal jeg se på hvordan apofatisk teologi fundamenteres i det konkrete, kroppslige og praktiske, nærmere bestemt i kontemplasjon og ”den mørke natten”.

I kapittel 7 drøfter jeg funnene i analysedelen i lys av hva jeg anser som styrker og svakheter i materialet. Drøftingen er ikke en helhetsdekkende vurdering av funnene, men løfter frem viktige teologiske perspektiver som har særlig relevans for vår tid.

## 1.6 Begrepsavklaring

I det følgende skal jeg operasjonalisere hovedbegrepene *apofatisk* og *katafatisk teologi*. Jeg gjør det først og fremst ved hjelp av Turners tolkning av Dionysios Areopagitten. Turner baserer sin forståelse av apofatisme på den patristiske dialektikken som konstruerte en forening mellom de epistemologiske interessene i Platons hulelignelse og de teologiske tematiseringene i Moses' møte med Gud på fjellet Sinai i eksodusnarrativet.<sup>51</sup> Selv om

---

<sup>51</sup> Turner 1995: 13-18. Her er *Mose liv* av Gregor av Nyssa et ypperlig eksempel. Til dette, se Gregorius av Nyssa: *Mose liv*. Skellefteå: Artos Bokforlag, 1991. For forholdet mellom platonisme og patristikk, se Louth 2007: 1-16, 153-174.

Dionysios ikke er en referanse som forekommer til stadighet i Williams' korpus, er all bruk av apofatisk teologi prisgitt Dionysios' skrifter og deres virkningshistorie.<sup>52</sup> La oss først se på de komplementære begrepene apofatisk og katafatisk teologi.

### 1.6.1 Etymologi

Apofatisk teologi er den form for teologi som blir til i lys av den nødvendige og inherente menneskelige *u-kunnskapen* om Guds natur. Det er ikke tale om en naiv før-kritisk ignoranse, men en ervervet ignoranse, en *docta ignorantia*, for å tale med Nicholas av Cusa.<sup>53</sup>

Apofatisme er en strategi og praksis rettet mot et mål som består i ”to unknow”, for å gjøre meg bruk av det intransitive verbet som ble introdusert i boken *The Cloud of Unknowing*.<sup>54</sup>

Denne epistemologiske karakteristikken beskriver en teologisk kunnskap, riktignok et dekonstruktivt kunnskapsmodus.<sup>55</sup> Det følger av denne forståelsen at teologen ikke kan tale mye om Gud, eller enda bedre: Siden de fleste teistiske religionene faktisk har et svært så rikholdig og differensiert teologisk vokabular, har vi derimot ikke så stor kunnskap når det gjelder korrespondansen mellom språket og referansen. Det er snarere et mysterium.

Etymologisk forstått betyr *apofatisme* nettopp ”un-saying”. Den greske neologismen betyr rett og slett ”talens sammenbrudd”. Dersom apofasis kompletteres med ordet ”teologi”, oppstår en lingvistisk anomali: Mens *teologi* betyr ”tale om Gud”, betyr *apofasis* ”talens sammenbrudd”. Den lingvistiske anomaliens egentlige betydning blir dermed noe slikt som: ”den tale om Gud som er brutt sammen” eller ”den tale om Gud som er feilslått”.<sup>56</sup>

Hva da med den andre tekniske termen, nemlig *katafatisk teologi*? For Turner representerer det katafatisk elementet den ordrike språkgeneratoren i teologisk tale. Det katafatisk elementet innebærer teologiens metafor karakter, og er årsak til dens usjenerte lån fra så mange sjangere som overhodet mulig, som kunst, litteratur, politikk, jus, seksualitet, naturvitenskap, økonomi, psykologi. Katafatisk teologi omhandler ikke bare det formale språket, men innsirkler også det nonverbale innen liturgisk og sakramental handling, dens

---

<sup>52</sup> Turner 1995: 13. Raoul Mortley skriver: ”His work illustrates the apophatic way at its most highly developed, and constitutes the end of the long voyage from Parmenides through the closure of the Athenian academy in the sixth century A.D.” (Mortley 1986: 229). For aktuell Dionysios-forskning, se for eksempel Alexander Golitzin: *Et Introibo ad Altare: The Mystagogy of Dionysios Areopagita, with Special Referance to Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessaloniki: Analecta Vlatadon, 1994; Paul Rorem: *Pseudo-Dionysios: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. Oxford: Oxford University Press, 1993; Andrew Louth: *Denys the Areopagite*. London: Continuum, 1989.

<sup>53</sup> Alfsvåg 2010: 123

<sup>54</sup> Det er ikke helt enkelt å oversette det engelske transitive verbet. Derfor forholder jeg meg konsekvent til den engelske oversettelsen.

<sup>55</sup> Turner 1995: 19

<sup>56</sup> Ibid 1995: 19-20. I *A Matter of Hope* kaller Nicholas Lash apofatisk teologi for ”broken language”, 144.

musikk, arkitektur, ikonografi, dans og gestikk. De nonverbale elementene er en del av teologidiskursens vokabular som er ekspressivt og artikulerende. Det katafatiske elementet er et slags ”verbalt opprør”, ”et diskursens anarki der alt er lov”, skriver Turner.<sup>57</sup>

Disse to bevegelsene, det apofatiske og katafatiske, er med andre ord *negerende* og *affirmerende* talemåter, men det er ikke vanntette skott mellom det positive og det negative. Det er en vanlig misforståelse å tro at teologiske affirmasjoner *per se* blir negert i apofatismen. En slik oppfatning svarer ikke til store deler av tradisjonsstrømmingen.<sup>58</sup> Turner skriver: ”Det apofatiske forutsetter det katafatiske på ’dialektisk’ vis i den forstand at stillheten i negativitetens vei bare oppnås ved det punktet at gudstalen er blitt uttømt. Teologen har talt altfor mye, slik at han eller hun derfor har talt seg flau og dermed er blitt taus”.<sup>59</sup> Apofatisk og katafatisk teologi er ikke to uavhengige språklige strategier og praksiser, og de står heller ikke i et opposisjonsforhold til hverandre. Likeså er det ikke tale om en suksesjon fra affirmasjon til negasjon.

### 1.6.2 Liturgisk sjanger

I Dionysios’ *Mystiske teologi*, som er en god innføring i hans teologiske visjon, innleder han med følgende bønneformular:

Trinity!! Higher than any being  
any divinity, any goodness!  
Guide of the Christians  
in the wisdom of heaven!  
Lead us up beyond knowing and light,  
up to the farthest, highest peak  
of mystic scripture  
where the mysteries of God’s Word  
lie simple, absolute, unchangeable  
in the brilliant darkness of a hidden silence.  
Amid the deepest shadow  
they pour overwhelming light  
on what is most manifest.  
Amid the wholly unsensed and unseen  
they completely fill our sightless minds  
with treasures beyond all beauty.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Ibid: 20-21

<sup>58</sup> Turner 2002: ”Apophaticism, Idolatry and the Claims of Reason” i *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*, 17

<sup>59</sup> Ibid: 18, min oversettelse: (”The apophatic therefore presupposes the cataphatic ’dialectically’ in the sense that the silence of the negative way is the silence achieved only at the point at which talk about God has been exhausted. The theologian is, as it were, embarrassed into silence by her very prolixity”).

<sup>60</sup> Siteret i Turner 1995: 21. For norsk oversettelse, se ”Den mystiske teologi” i *Østkirken: skrifter fra bysantinsk og ortodoks kristendom*, 105.



Det er verdt å merke seg hvilken sjanger forfatteren selv plasserer teksten inn i. Patristikeren Andrew Louth har på en overbevisende måte argumentert for at Dionysios' tekstkorpus er en slags håndbok i "liturgisk teologi". Altså må apofatisk teologi situeres primært i en partikulær praksis- og brukssammenheng.<sup>61</sup> Kirkens liturgiske praksis er både kilde og utgangspunkt for hans apofatiske strategi. Med andre ord refererer apofatisk teologi i denne avhandlingen ikke bare til positive og negative predikasjoner i lingvistisk forstand, men er et hjelpemiddel i spiritualitetspraksiser hvis mål er transformasjon. Forening (*henosis*) med bønnens adressat, er teologens *telos*. For å nå foreningen, må mennesket forlate alle sanselige persepsjoner og intellektuelle forståelser, fordi foreningen gjelder Gud som er bortenfor det værende og kunnskap. Slik som skulptøren arbeider seg frem ved å fjerne alle hindringer i materialet, for deretter å beskue det rene bildet, slik skal også den apofatiske teologen behefte seg selv med en epistemologisk ikonoklasme.<sup>62</sup>

### 1.6.3 Dialektikken mellom apofatisk og katafatisk teologi

Åpningsbønnen ovenfor orienterer seg etter et strukturerende prinsipp Turner titulerer "selvundergravende uttalelser". Det er formuleringer som først utsier noe, og deretter ved hjelp av samme bilde, negerer det. Det dionysiske korpuset inneholder mange slike hensiktsmessige paradoksale formulærer. Det er ikke bare uttrykk for artistisk retorikk, men er det naturlige lingvistiske middelet for hans apofatiske teologi, eller rettere sagt: Det er det naturlige medium for en teologi som er underlagt det dialektiske presset fra både affirmativt og negerende språk.<sup>63</sup>

Apofatismens "un-saying" er med andre ord ikke bare en diskursiv, filosofisk og lingvistisk ikonoklasme som søker å avsløre språkets begrensninger, men er en *performativ akt* i en livsverden, det vil si bønn rettet til Gud.<sup>64</sup> I Dionysios' livsverden er det en dialektikk mellom apofasis og katafasis, slik at hans apofatiske vokabular innbefatter katafasis. Den katafatiske gudstalen er ikke nødvendigvis predikativ og univokal, men hyperbolisk og paradoksal.<sup>65</sup> Dionysios' katafatiske "over-saying" er dermed like negativ som hans apofatiske "under-saying". Bevegelsen mellom positiv og negativ negativitet er ikke sirkulær, men en bevegelse som alltid er på vei og aldri tar helt slutt. Det er i *spenningen* mellom de to

---

<sup>61</sup> Louth 2001: 17-32; Døvik 2011: 9-10

<sup>62</sup> Alfsvåg 2010: 46

<sup>63</sup> Turner 1995: 21

<sup>64</sup> Rubenstein distingverer mellom disse to dimensjonene, men de er intrisikalt forbundet. Til dette, se Rubenstein 2003: "Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology" i *Modern Theology* 19, 400.

<sup>65</sup> Ibid: 401

proposisjonene at mening oppstår, slik at teologen hele tiden må fortsette å tale. Altså er det her ikke tale om total taushet.<sup>66</sup> Dionysios er ikke taus, og det er fordi han søker å tiltale ”Gud” med de mest passende navn.<sup>67</sup> Men prosjektet har ingen definitiv avslutning – og hvordan kan det være annerledes?<sup>68</sup>

Dersom vi konsulterer det dionysiske materialet, ser vi hvordan beskrivelsen av Gud går fra én og enhet til trinitet og inkarnasjon. Deretter fortsetter den affirmative navngivingen til predikater tilgjengelige fra den intelligible verden (”god”, ”liv”, ”visdom”, ”makt”) til den sanselige (”vred”, ”angrende”, ”sørgende”, ”sovende”).<sup>69</sup> Slik viser Dionysios at Gud er alle tings årsak. Affirmasjonens vei går fra det høyere til det lavere i værenshierarkiet. Den apofatiske strategien inntar motsatt innfallsvinkel. Det vil si fra det lave og sensible til det høye og transcendent, fordi man må negere de kvaliteter som skiller seg i størst grad fra målet man søker å nå. Det er mer passende og plausibelt å negere Gud som ”drukken” og som ”fødende kvinne” enn de guddommelige predikatene ”stillhet” og ”tanke”, selv om talen til slutt ebber ut i stillhetens forening med Gud, som er ubeskrivelig. Heller ikke bibelske predikater som ”én” og ”enhet”, ”guddommelig” og ”godhet”, ”sønnekår” og ”farskap”, er unndratt apofatismens negerende applikasjon, ifølge Dionysios. Til og med trinitetsbegrepet, åpenbaringskunnskapens kulminasjon, evner ikke å beskrive Gud, som forblir ukjent i sin selvåpenbaring; slik åpenbarer alle ting Gud, samtidig som Gud alltid-allerede er skjult. Dette negasjonsnivået som følger konseptuell negasjon, korresponderer med prefikset *hyper*, som er negasjonen av negasjon.<sup>70</sup>

Turner gir et godt eksempel på selvundergravende retorikk hos Dionysios. Den teologiske tale tar til idet man affirmerer metaforen ”Gud er lys”. Affirmasjonen må med nødvendighet negeres ved hjelp av formuleringen ”Gud er mørke”. Den metaforisk-konseptuelle motsetningen som nå er oppstått i den teologiske talen, innebærer ikke en antitetisk relasjon mellom apofasis og katafasis, snarere er de to bevegelsene komplementære og samtidige tilnæringsmåter, ikke separate og konkurrerende. Den apofatiske teologiske talen ender ikke i denne motsetningen, men i følgende paradoks: ”Gud er blendende mørke”. Kontradiksjonen må negeres, men negasjonen av negasjonen er ikke en tredje uttalelse, som tillegges det affirmative og negative. Negasjonen av kontradiksjonen, ifølge Turner, er ikke en syntese av affirmaasjon og negasjon, men *sammenbruddet* og *kollapsen* som oppstår som

---

<sup>66</sup> Ibid: 395

<sup>67</sup> Jeg går ikke her inn på det ontologiske bakteppet for gudsnavnenes innplasseringer i det såkalte værenshierarkiet, selv om det er avgjørende for Dionysios selv. Til dette, se Turner 1995: 26-33.

<sup>68</sup> Rubenstein 2003: 396; Alfsvåg 2010: 49; Døvik 2011: 9-10

<sup>69</sup> Turner 1995: 27

<sup>70</sup> Alfsvåg 2010: 46-48

følge av den apofatiske strategi og praksis. Heri er meningsinnholdet i begrepet ”apofatisk teologi”.<sup>71</sup>

For Dionysios er det paradoksale elementet en konsekvens av en teologisk tale som strekkes til det ytterste av hva som lar seg språkliggjøre, et ”language of unsaying” for å tale med den amerikanske religionsprofessoren Michael A. Sells.<sup>72</sup> Negasjonen av negasjonen mellom metaforene representerer ikke fornektelse av *sannhetspretensjoner* i respektive proposisjoner, men søker å transcendere den metaforiske talen *per se*, slik at språkets og fornuftens grenser og begrensninger blir avslørt. Slik er Dionysios’ tanker om det teologiske språket en transponering av dialektikken i Platons hulelignelse til diskursens domene: Hvis sollyset er et overmannende mørke for det platonske *nous* (fornuft, intellekt), er den guddommelige virkeligheten en språkovervinnende stillhet for mennesket.<sup>73</sup>

Den språkovervinnende stillheten avsløres, men det avsløres ikke i hvilken grad språket er utilstrekkelig i relasjon til referansen. Det er språkets begrensninger og grenser som avsløres. Det eneste språket teologen har tilgjengelig i sitt forsøk på å beskrive utilstrekkeligheten, er komparasjon, altså kan han eller hun bare postulere at ethvert gudspredikat er uendelig utilstrekkelig. Dermed er det heller ikke mulig å utsi utilstrekkelighetens uendelighetsgrad.<sup>74</sup> Dionysios’ apofatisme, slik Turner leser ham, består ikke i at affirmasjonene, stilt overfor Guds transcendens, må utviskes fra diskursen på grunn av negasjonenes stillhetseffekt. Både affirmasjoner og negasjoner kommer til kort på grunn av den apofatiske selvundergravende retoriske strategien. På den andre siden av negasjonen av negasjonen ”oppstår” den guddommelige transcendensens stillhet, en stillhet som slår opp sprekker i den teologiske tale ved den dialektiske strategien.<sup>75</sup> Negasjonen av negasjonen viser at til og med annerledesheten eller forskjellen mellom Skaper og skapning transcenderes. Ettersom det ikke er en erkjennbar og kjennbar ”distanse” mellom Gud og skapningen, kan vi heller ikke uttrykke denne distansen og forskjellen språklig.<sup>76</sup>

#### **1.6.4. Fire modeller**

Avslutningsvis i denne begrepsavklaringen kan det være pedagogisk å skjematisere ulike former for apofatisme. McGinn opererer med en trefoldig typologisk struktur: 1) den teologiske

---

<sup>71</sup> Turner 1995: 22

<sup>72</sup> Sells 1994: 1-13

<sup>73</sup> Turner 1995: 22

<sup>74</sup> Ibid: 39, 41-44

<sup>75</sup> Ibid: 150

<sup>76</sup> Ibid: 43

praksisen som ”av-sier”<sup>77</sup> påstander om Gud for å sikre guddommelig transcendens; 2) den asketiske praksisen som innebærer frigjøring av vilje og begjær fra falske mål (McGinn oppgir Mester Eckhart som hovedeksempel); 3) den paradoksale teologien om guddommelig fravær som guddommelig smerte (Martin Luthers korsteologi og Johannes av Korsets ”mørke natt” inngår i denne gruppen).<sup>78</sup> Den anglikanske teologen Sarah Coakley legger til en fjerde modell, nemlig 4) den distinkte moderne formen for radikalt guddommelig fravær.<sup>79</sup>

## 1.7 Faglig målsetning

Foruten et essay av teologen Andrew Moody i *On Rowan Williams: Critical Essays*, er den aktuelle tematikken ikke blitt gjort til gjenstand for forskning, så vidt jeg vet. Selvsagt er hypotesen nevnt ovenfor stadig fremsatt,<sup>80</sup> men til nå er ikke problemkomplekset blitt eksklusivt og eksplisitt undersøkt. Jeg håper derfor at dette arbeidet vil være av betydning for forskningsfeltet og øke mengden av systematisk kunnskap. Avhandlingen har også et mer generelt teologisk-systematisk siktemål, nemlig å analysere den apofatiske tradisjonens styrker og svakheter i teologisk diskurs. I tillegg vil jeg argumentere for at Williams’ teologi er en stor ressurs for teologi i dag. Så langt er det lite materiale som er tilgjengelig på norsk. Dersom min avhandling bidrar til at leseren selv søker seg til forfatterskapet, er målet med arbeidet nådd.

I vår massemediale tidsalder står Internett, sosiale medier, TV, radio, aviser, tidsskrifter og bøker uavlatelig til tjeneste med en nærmest uttømmelig kunnskaps- og informasjonskilde. Kristne gjør seg også bruk av disse media. Brukerne utfordres og fordres til å skjelne mellom sentrum og periferi, viktig og uviktig, i ulike saksområder. Ordet ”Gud” forekommer hyppig i flere av disse diskursene. Det store spørsmålet er selvsagt hva slags meningsinnhold begrepet innehar i de ulike kontekstene. I lys av dette synes den kristne apofatiske tradisjonen å kunne tilveiebringe en nødvendig *katharsis* (renselse) av de ulike formene for teologiske språk, bilder og erfaringer, altså være et hjelpeverktøy i fortolkningen av diskursene der ordet er ute til togs.

Den tidligere erkebiskopen av Canterbury uttalte ofte ordet ”Gud” i offentligheten, det var en del av hans profesjon. Men det var en verbal handling med rot i hans overbevisning om at teologens oppgave og kall ikke er så mye ”å tale sannhet”, som det er å ”diagnostisere

---

<sup>77</sup> På engelsk brukes verbet ”to un-say”.

<sup>78</sup> McGinn 2009: 99-122

<sup>79</sup> Coakley og Stang 2009: 9, fotnote 30

<sup>80</sup> Hypotesen er at Williams’ teologi er grunnleggende apofatisk. Påstanden fremsettes i en nærmest uoverskuelig skala.

usannheter og å påminne fellesskapet hvor dets oppmerksomhet hører hjemme”.<sup>81</sup> Denne avhandlingen er et forsøk på å vise hvor viktig det er å gjennomtenke ordet ”Gud” og rette tålmodig oppmerksomhet mot hva det ikke betyr, både for det kristne kollektivets ulike forgreininger og for enkeltpersoner.

## 1.8 Tidligere forskning

Det finnes overraskende lite sekundærmateriale om Williams. Deler av hans tenkning blir ofte brukt som ressurskilde av fagfeller – en konsultasjon av indekser påviser dette – men av de bøker som helt og holdent er viet studier av hans teologi, er det ikke mange. I Den anglikanske kirke er ikke Williams helt ukontroversiell. Av den grunn er det blitt utgitt hva jeg vil kalle ”motskrifter” fra den evangelikale og reformerte fløyen av anglikanismen. Et eksempel er *Shadow Gospel: Rowan Williams and the Anglican Communion Crisis* av teologen Charles Raven. Forskning av denne typen synes dessverre å være tendensiøs og lite sympatisk innstilt.<sup>82</sup>

Av aktuell forskning er det nødvendig å nevne to monografier: *Difficult Gospel: The Theology of Rowan Williams* av Mike Higton og *Christ the Stranger: The Theology of Rowan Williams* av Ben Myers. Det samme gjelder essaysamlingen *On Rowan Williams: Critical Essays*. I essayet ”The Hidden Center: Trinity and Incarnation in the Negative (and Positive) Theology of Rowan Williams” tematiserer Andrew Moody nettopp min problemstilling.<sup>83</sup> En mer biografisk innføring er blitt gitt av Rupert Shortt.<sup>84</sup> Når det gjelder tidligere akademisk arbeid i Norge, har Arne Thomas Lund skrevet masteravhandlingen *A Hermeneutical Approach to the Formation of Doctrine, Based on the Writings of Rowan Williams* ved Det teologiske Menighetsfakultet.<sup>85</sup>

Forskningsfeltet på apofatisk teologi er å regne som svært omfangsrikt. Jeg har allerede angitt noe aktuell litteratur i begrepsavklaringen.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> Williams 2000: 195-196

<sup>82</sup> Se ikke minst Garry Williams: *The Theology of Rowan Williams: An Outline, Critique and Consideration of Its Consequences*. London: Latimer, 2002.

<sup>83</sup> Moody 2009: 25-46

<sup>84</sup> Se Shortt 2003 og 2009.

<sup>85</sup> Arne Thomas Lund: *A Hermeneutical Approach to the Formation of Doctrine, Based on the Writings of Rowan Williams*. Oslo: Det teologiske menighetsfakultet, 2011

<sup>86</sup> Se avsnitt 1.6. For kritiske perspektiver på apofatisk teologi, se for eksempel: Peder Gravem: *Gudstro og virkelighetserfaring: den metafysiske gudstanke som problem i kristen gudslære, belyst ut fra G. Ebeling, E. Jünger og W. Pannenberg*. Oslo: Solum, 1992; Kevin W. Hector: *Theology Without Metaphysics: God, Language, and the Spirit of Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; Lorenz B. Puntel: *Being and God: A Systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and Jean-Luc Marion*. Evanston: Northwestern University Press, 2011.

## KAPITTEL 2: ROWAN WILLIAMS' META-TEOLOGI

Dette kapitlet er en deskriptiv beskrivelse av Williams' metateologi. Aller først fremstiller jeg hans metodologiske utgangspunkt. Williams skjelner mellom tre diskursstiler innen teologisk arbeid: det selebrerende, det kommuniserende og det kritiserende. Deretter går jeg over til teologiens oppgave og adressater, slik det er fremstilt i materialet. Her skal vi se at teologiens epistemiske forutsetninger fordrer ydmykhet og åpenhet, to dygder som operasjonaliseres ved hjelp av bønnens praksis. Bare ved å arbeide med utgangspunkt i endelighetens betingelser, unndras teologisk tale et totalperspektiv på Gud, verden og mennesker. For å besvare hovedproblemstillingen er det i tillegg nødvendig å tilrettelegge for forståelse av hans fortolkning av åpenbaringsbegrepet, historie og doktrinedannelse. Foreliggende kapittel avsluttes derfor med en beskrivelse av Williams' hermeneutikk. Analysefunnene utgjør et teologisk bakteppe for de øvrige kapitlene og besvarelsen av avhandlingens problemstilling.

### 2.1 Metodologi

#### 2.1.1 Det metodiske utgangspunktet

I *On Christian Theology* innleder Williams med kortfattet å kommentere sin metodologiske innfallsvinkel. For ham er utgangspunktet noe gitt, og dermed begynner teologen alltid allerede *in medias res*.<sup>87</sup> På forhånd foreligger det en bestemt praksis- og brukssammenheng og et felles språk for fortolkningen av det menneskelige livet i lys av den guddommelige virkeligheten. Ved å observere og delta i hva det kirkelige fellesskapet gjør, fylles ordet "Gud" med meningsinnhold. For Williams er ordet "Gud" ikke primært å avlese i bevisste refleksjonsprosesser av teoretisk og systematisk art, ettersom ordet bare kan bli gitt konkret innhold gjennom det kristne fellesskapet. Gudstale handler da også om bilder, musikk, konkrete og kroppslige handlinger. Her underforstår han den bevingede devisen forfattet av Evagrius av Pontos: "Teolog er den som ber i ånd og sannhet, og den som ber i ånd og sannhet, er teolog".<sup>88</sup> Enhver person som former sitt liv i henhold til en form for Kristus-mønster, teologiserer, ifølge Williams.<sup>89</sup> Kirkens teologi *begynner* altså i tilbedelsens språk.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Williams 1991: 12; idem 2000a: xii. "There are moments when I am tempted to think that the only useful and honest moral discourse is in the context of confession or direction, when the particularities of experience are brought slowly into connection with the communally-confessed truth of God's nature and activity", sitert i Highton 2004: 6. Overføringsverdien av hva som her sies om den moralske diskursen til den teologiske disiplinen, er stor.

<sup>88</sup> Casiday 2006: 192

<sup>89</sup> Williams 1987: "On Doing Theology" i *Stepping Stones*, 1

<sup>90</sup> Williams 2001a: 235

Men det oppstår situasjoner hvor meningsinnholdet i ordet ”Gud” ikke synes å stå i et koherent og transparent forhold til de tilhørende praksiser. I slike krisetider er det behov for teologisk arbeid, slik at spenningen språkliggjøres på kritisk, kreativ og konstruktiv måte. En slik synliggjøring er et risikabelt prosjekt, for den språklige opprydningen kan maksimere krisen. Williams tolker trehundretallets arianske kontrovers som et illustrerende eksempel på nødvendigheten av en innovativ og nyskapende refleksjon i møte med ”usystematisk” teologisk tale.<sup>91</sup> ”Heresi” i oldkirken ble av representanter for ”ortodoksi” forstått som forsøk på en reduktiv og radikal innsnevring av det religiøse språkets omfangsrrike referanseramme. Kjernen i krisen er kontinuitet og diskontinuitet, det vil si spørsmålet om det fortsatt er tradisjonens Gud som er den teologiske talens referanse.<sup>92</sup> Kontinuitets- og diskontinuitetsproblematikken oppstår fortrinnsvis i forbindelse med inkulturasjonens utfordringer med hensyn til formidling av evangeliet i annen historisk, intellektuell og kulturell kontekst, som er det historiske bakteppet for utmeislingen av det nikenske credoet.<sup>93</sup>

### 2.1.2 Teologiens trefoldige bevegelser

De innledende refleksjonene ovenfor korrelerer med Williams’ metodologiske trefoldige typologistruktur, som er teologiens *selebrerende*, *kommuniserende* og *kritiserende* diskursbevegelser. For Williams forholder alle teologiske ytringer seg til en aksiomatisk uavsluttethet, som svarer til teologiens ”eskatologiske impuls”. Teologiens eskatologiske sentrum representeres ikke minst i den erkjennelse at Jesu liv, død og oppstandelse på skismatisk vis åpner opp ethvert ”språk”, det vil si *fundamentalhendelsen* som forstyrrelseselement i forsøket på å fremstille verden og eksistensen som immanent ordnet og oversiktlig.<sup>94</sup> God teologi er en velbalansert triadisk bevegelse, både selebrerende, kommuniserende og kritisk. Forholdet mellom størrelsene er ikke bestemt av innbyrdes prioritet. Dersom teologer inntar et kritisk innsteg til det kristne språket, betyr ikke det at disse har nådd en høyere erkjennelse.<sup>95</sup>

Teologi konstitueres som et *selebrerende* fenomen, som innebærer trofast videreformidling av tradisjonen og samtidens kreative respons til denne.<sup>96</sup> Det kristne ”språket” innbefatter ikke bare tenkning, tale og tekst, men også alle former for handling, så

---

<sup>91</sup> Ibid: 235-237

<sup>92</sup> Williams 2000a: xiii

<sup>93</sup> Ibid: xiv

<sup>94</sup> Ibid: xvi

<sup>95</sup> Williams 2000a: xvi

<sup>96</sup> Breyfogle 1995: 303

vel verbal som nonverbal. Det kristne språket er en *livsform*.<sup>97</sup> Mye av det teologiske arbeidet består av eksegetiske og utforskende tilnærminger til livsformen, enten det gjelder syrisk poesi forfattet av Efraim på 300-tallet, bysantinsk ikonografi eller David Bentley Harts teologiske estetikk. Drivfjæren i den selebrerende bevegelsen er snarere det evokative enn det argumentative.<sup>98</sup> Behovet for andre metodologiske perspektiver gjør seg gjeldende på grunn av diskursstilens strukturelle likhet med poesi. Utfordringen for det selebrerende språket er at det kan lukke seg inne i sitt eget pregnante språk. Dermed evner ikke diskursen å lytte til kritisk refleksjon eller å svare på den omkringliggende kulturens problemer. For Williams er teologi en samtale, og en samtale forutsetter minst to deltakere.<sup>99</sup> Dersom den selebrerende teologiske samtalen lider av ekskluderingsmekanismer, er det behov for andre teologiske bevegelser.

Den andre metodologiske typologien er derfor *kommuniserende*. Teologi som missiologi forsøker å overbevise, og det fordrer en diskursstil der retorikken er rettet mot de kulturene som ennå ikke behersker det kristne språket. Retorikkeksperimentet består i å adoptere og adaptere et fremmed idiom. En forutsetning som ligger til grunn for den kommuniserende bevegelsen, er at språket andre kulturer er bærere av, kan kaste lys over trosdimensjoner som ennå ikke er blitt avdekket og undersøkt av kirken selv. Eksempler på slike strategier er oldkirkens koloniserende overtakelse av platonsk og stoisk språk og teologiske nylesninger av feministteorier.<sup>100</sup> Men det fremmede språket som implementeres og transformeres i den kommunikative teologien, kan omsmelte hva Williams karakteriserer som ”fundamentalkategorier”. Williams spør seg selv om det overhodet eksisterer teologiske fundamentalkategorier, og dersom det ikke gjør det, hva er det da som konstituerer kontinuitet og koherens?

Den tredje teologiske bevegelsen er den *kritiske*. Som kleggen Sokrates stilte spørsmål til Athen, den dorske hesten, slik er den kritiske teologien et forstyrrelseselement. Kritisk teologi kommer i konservative og revisjonistiske gevanter. Det kritiske elementet er verktøyet teologien og kirken har til rådighet for å innplassere seg selv, sitt språk og sine praksiser under *dom*.<sup>101</sup> I dommens lys blir de gitte data kritisk undersøkt, slik at vi kan forstå deres signifikans på en mer sakssvarende måte. Av betydning for besvarelsen av problemstillingene mine, er Williams’ posisjonering av den apofatiske tradisjonen innenfor den kritiske

---

<sup>97</sup> Williams 1991: 40. Her er det en åpenbar forbindelse mellom Williams og Wittgenstein.

<sup>98</sup> Williams 2000a: xv

<sup>99</sup> Ibid: 1-2

<sup>100</sup> Ibid: xiv

<sup>101</sup> Williams 1987: 1



diskursstilen. I den forbindelse henviser han til Dionysios' "hyper-trinitetsteologi" som et kritisk korrektiv til en bokstavelig og "numerisk" forståelse av de guddommelige personene.<sup>102</sup> Negativ teologi er med andre ord en basiskategori i kritisk teologi. En apofatisk innfallsvinkel til de data eller det "språket" teologen undersøker og analyserer, som er et mysterium som ikke lar seg uttømme ved konseptuelle beskrivelser og definisjoner, kan lede tilbake til det selebrerende modus – og syklusen fortsetter i en spiralisk bevegelse.<sup>103</sup>

Etter å ha redegjort for Williams' forståelse av teologiens triadiske bevegelser, er det nødvendig å undersøke hans forståelse av teologiens oppgave og adressater.

## 2.2 Teologiens oppgave

### 2.2.1 Adressater

I dag bedrives teologi i en dypt differensiert kulturkontekst. Teologisk pluralisme kan fortolkes som en respons til mangfoldet, eller det kan også være at teologisk pluralisme er oppstått på grunn av kulturens generelle fragmentering. Utfordringene er mange. Ikke minst kan pluralisme som strategi bane vei for en voluntaristisk versjon av religion, altså religion som en privatsak. Dermed unndras den offentlighetens kritiske søkelys.<sup>104</sup> Implisitt forrårer en slik oppfatning kirkens essensielle misjonale vesenstrekk.<sup>105</sup> I George Lindbecks *The Nature of Doctrine* modelleres tre ulike teorier om religion og teologisk lære i vårt pluralistiske kulturklima: kognitiv-proposisjonale, erfarings-ekspressiv og kultur-lingvistisk.<sup>106</sup> Lindbeck selv forfekter sistnevnte teori. Et klassisk alternativ til den kultur-lingvistiske tenkningen er blitt gitt i David Tracys *The Analogical Imagination*. I boken angir han tre offentligheter som teologisk arbeid må forholde seg til: kirken, academia og samfunnet.<sup>107</sup> Williams sympatiserer med Tracy og skriver at Lindbecks "enklavetenkning" må kompletteres av restaurasjonen av en offentlig diskurs i enhver tenkelig kulturell kontekst. Teologiens adressat er ikke bare kirken, men inkluderer hele den globale menneskeligheten.<sup>108</sup> Teologiens trefoldige adressat korrelerer med teologiens tre bevegelser.

---

<sup>102</sup> Som det vil fremgå i avhandlingen, skriver ikke Williams under på innholdet i termen "hypertrinitet". Til dette, se avsnitt 4.2.1.

<sup>103</sup> Williams 2000a: xv

<sup>104</sup> Ibid: 16-17, 21

<sup>105</sup> Ibid: 31

<sup>106</sup> Til dette, se Lindbeck 1984.

<sup>107</sup> Til dette, se Tracy 1981.

<sup>108</sup> Williams 2000a: 36-37

### 2.2.2 Teologi som samtale

Teologiens ”tale om Gud” er en organisert og kritisk refleksjon over det kristne livet og språket.<sup>109</sup> Teologi plasserer seg selv dermed i en paradoksal problemposisjon, ifølge Williams.<sup>110</sup> På den ene side postulerer den sannhetskandidater som omhandler hele ”det moralske universets kontekst”, det vil si påstander om hvordan alle mennesker skal leve sitt liv,<sup>111</sup> og ikke minst har den ordet ”Gud” i sitt vokabular.<sup>112</sup> Premisset forutsetter i en viss forstand universalistiske og tidløse påstander. Men det betyr at teologisk tale, hvis dens talsmenn virkelig forfekter å tale om hele det moralske universet, selv er underlagt samme dom. Teologiens temata omhandler dermed det som ikke lar seg avslutte og ferdigstille.<sup>113</sup>

Det synes som om bygningskonstruksjon er en av yndlingsmetaforene til teologer når de skal beskrive sitt eget arbeid.<sup>114</sup> Forskeren er som en stor arkitekt, en vis bygningskonstruktør, eller som Stanley Hauerwas skriver: teologisk arbeid har dyp affinitet med mureryrket.<sup>115</sup> For Williams er *vennskap* den veiledende metaforen for teologisk arbeid. Teologen bedriver ikke tankekonstruksjon i cartesiansk ensomhet, men er innfelt i en intersubjektiv praksis- og brukssammenheng. Dersom den teologiske oppgave er systemkonstruksjon, og ikke en samtale, kunne kanskje arbeidet avsluttes. Slik er det ikke for Williams, noe han argumenterer for i essayet ”Theological Integrity”.<sup>116</sup> I det følgende skal jeg hovedsakelig forholde meg til innholdet i dette essayet.

I innledningen angir han hvilke kriterier som avgjør hvorvidt en samtale er ærlig og dermed bærer av integritet.<sup>117</sup> Kriteriene overfører han på teologisk tale. Skal teologisk tale være karakterisert av slike dygder, må den først og fremst handle om Gud, altså det faktiske foreskrevde samtaletemaet. Men ”Gud” er det vanskeligste temaet som finnes. Yrkesteologen står for det første i fare for ikke å ta utgangspunkt i sitt metodologiske springbrett.<sup>118</sup> Dersom den ekklesiale situertheten blir neglisjert eller oversett, risikerer teologen å sette sin egen samtalekarakter i parentes. For det andre gjelder det generelle epistemologiske aksiomet at alle inntar et perspektiv, betinget og begrenset av sosiale og

---

<sup>109</sup> Williams 1987: 1; idem 2000a: 146

<sup>110</sup> Williams 2000a: 5

<sup>111</sup> Ibid: 7

<sup>112</sup> Ibid: 131

<sup>113</sup> Ibid: 5

<sup>114</sup> Myers 2012: 4

<sup>115</sup> Hauerwas 2007: 108-121

<sup>116</sup> Williams 2000a: 3-15

<sup>117</sup> Ibid: 3-5

<sup>118</sup> Se avsnitt 2.1.1

historiske faktorer. Alle ord en del av dette perspektivet, herunder den teologiske talens universalistiske postulater.<sup>119</sup>

Å lukke samtalen er å avvise to av dens essensielle karaktertrekk, nemlig hva Williams kaller *omvendelse*, det vil si vilje til å erkjenne og akseptere alle tings uavsluttethet i det dennesidige, og *åpenhet* for korreksjon og kritikk. Dersom en av interlokutørene lukker samtalen, skjuler han eller hun sin egentlige agenda. Mekanismene som lukker en samtale, manifesterer samtalens uunngåelige politiske grunn. Med dette innfører Williams det viktige *maktperspektivet* i alle diskurser.<sup>120</sup> Ingen av samtalepartnerne kan foreskrive den andres tone, retning eller vokabular. Dette forhindres ved konstant kritisk selveksamnasjon og ved ikke å skjule de stilltiende aksiomene man opererer med. Man øver seg i å lytte, ikke bare til den andre, men også til seg selv og sine premisser for samtalens utvikling. Å ha integritet vil si å føre en samtale verdt navnet, og ærlige samtaler fordrer respons og fortsatt oppdagelse. Fraværet av avslutning speiler dermed samtalepartnerens åpenhet for hverandre; finalitet er banalitet.<sup>121</sup>

### 2.2.3 Totalperspektiv

Den teologiske talens epistemiske posisjon er med andre ord paradoksal. Etersom Gud ikke er en entitet blant entiteter, en partikulær ting tilgjengelig for forskerens inspeksjon og analyse, er problemet av ontologisk art. Det følger av de epistemologiske og ontologiske betingelsene og begrensningene at teologisk tale aldri inntar et *totalperspektiv*, påstår Williams. For hvordan språkliggjøre ”totalitet” og ”fundamentalitet” uten at språket fordreier referansen? Teologisk diskurs er alltid *dis-kurs*, alltid-allerede ikke i stand til å oppfylle integritetskravet, ifølge Williams, fordi teologi er orientert mot det totale og fundamentale, samtidig som den er underlagt sitt eget *telos*.<sup>122</sup> Er teologisk tale så dømt til å forråde sin oppgave og sine adressater?

Det er nesten tilfelle, innrømmer Williams, men ikke nødvendigvis. Det avhenger av hvordan vi forstår begrepene ”totalperspektiv” og ”moralsk univers”. I stedet for å se på totalperspektiv som det å gi uttømmende fortolkninger som avdekker den indre logikken i tilværelsens kjerne, forstår Williams teologisk tale som koherente og meningsfortolkende strategier i møte med verdens kompleksitet. Å argumentere for at en teologisk diskurs handler om hele det menneskelige moralske universet, kan rett og slett bety at språket og livsformen

---

<sup>119</sup> Ibid: 5

<sup>120</sup> Ibid: 4

<sup>121</sup> Ibid: 5, 132

<sup>122</sup> Ibid: 6

tilbyr tilstrekkelig ressursstoff til å konfrontere den menneskelige kompleksiteten uten å være reduktiv, manipulerende eller usann. For Williams er teologisk tale ærlig og sakssvarende hvis, og bare hvis, diskursen forneker å innta *a God's point of view*, og i stedet altså fremviser kompleksiteten i den menneskelige verden.<sup>123</sup>

#### 2.2.4 Teologi som partikulær tale

Men hvordan tale om Gud som ”kontekst og kilde” uten å innta et totalperspektiv? Det unngår man bare ved å eksplisere i sine arbeidsmetoder og i sitt språk hva det vil si å bringe den menneskelige verdens kompleksitet under Guds dom, ”ikke ved å artikulere eller avslutte dommen”.<sup>124</sup> Dersom språkbrukeren går ad denne smale vei og er seg uavlatelig bevisst sin egen endelighet, kan han eller hun gå gjennom den trange port. Det innebærer oppmerksomhet rettet mot det partikulære og historiske, som i seg selv er en effektiv strategisk manøver mot teologisk ”systematisering”.<sup>125</sup> Det partikulære og historiske er gitt normativt i og med den jødisk-kristne tradisjonen, gestaltet i Israelsfolket og Jesus Kristus, som nettopp er fortellinger om responser til Guds kall og utvelgelse.<sup>126</sup>

I Bibelens korpus er ikke responsene til Gud i verden og verden i Gud definitive og endegyldige, ifølge Williams.<sup>127</sup> Det er heller tale om en polyfonisk responstradisjon som stadig genererer sin egen reformasjon og redefinisjon, ettersom de mangefasetterte reaksjonene søker å konformeres i henhold til den virkelighet som det refereres til.<sup>128</sup> Kulminasjonen av responshistorien er Jesus Kristus, et liv som i så stor grad svarer til kallets kilde og opphav at det genererer en grammatikk og en referanseramme for alle fremtidige menneskelige fortellinger og muligheter. Hvorfor nettopp *dette* narrative utgjør brennpunktet i oversettelsen av navnet ”Gud”, utvikler ikke Williams i nevneverdig grad, foruten å fastslå at Jesus-hendelsen er den mest ressursrike og omfattende erfaringen i historien. Mitt utvalgte materiale synes derfor å ta for gitt at Jesu liv, død og oppstandelse er en åpenbaringshendelse. Denne forutsetningen blir kvalifisert historisk ved hjelp av spørsmålet: Hvordan kan det ha seg at Jesus-fortellingen initierte en så overveldende transmutasjon av talen om Gud og mennesket at debatten igangsatte en samtale som fortsatt foregår den dag i dag? Williams redefinerer ”verden som moralsk univers” til å bety ”verden som kapabel til partisipasjon i

---

<sup>123</sup> Ibid: 6

<sup>124</sup> Ibid: 6

<sup>125</sup> Til dette, se Williams' eksegese av ”monotematisk teologi” og ”loci-metoden” i ibid: 16-20.

<sup>126</sup> Ibid: 22

<sup>127</sup> Ibid: 6

<sup>128</sup> Ibid: 21

Jesu respons til Gud”.<sup>129</sup> Det er altså ikke konstruksjonen av et metafysisk system eller påstanden om å inneha en privilegert posisjon som garanterer sann teologisk tale for Williams. En nødvendig betingelse for adekvat gudstale er nærhet til det partikulære, som er normativt gitt i fortellinger om mennesker som har respondert på Guds kall og utvelgelse i historien.

### 2.2.5 Teologisk tale og liturgiens språk

Hvis teologi begynner i tilbedelse<sup>130</sup> og ender i stillhet,<sup>131</sup> er det en annerledes tale. For teologisk tale inneholder ikke bare tale *om* Gud, men også tale *til* Gud. Teologi forholder seg til historie og liturgi, fortelling og tilbedelse. Sammensmeltningen av tiltale og omtale presenteres på paradigmatisk vis i Bibelens narrativer.<sup>132</sup> I for eksempel Salmenes bok er det en overgivelse av språket til Gud. For Williams er denne *praktiske øvelsen* en nødvendig og integrert del i det teologiske arbeidet. ”Å tale om Gud, er å tale til Gud og å åpne sitt språk for Guds språk”.<sup>133</sup> Hvordan overgir teologen sitt språk til Gud? Det uunngåelige fundamentalbegrepet er *omvendelse*. Å erkjenne tilkortkommenhet innfor Gud, er for språket å åpne opp for dom. Med basis i de generelle refleksjonene over selvinteresser og maktsystemer i teologi, tematiserer Williams ikke en ny *teori* for å artikulere og konfrontere teologiens stilltiende forutsetninger, men viser i stedet til hvordan et *liv* skal praktisere integritet.

Omvendelsesaspektet aktualiserer overgivelsen av språket til Gud i form av *lovprisning*. Liturgiens diskurs er selvsagt ikke unntatt ideologisk fordreining, men der hvor vi avleser et liturgisk språk som istandsetter det kristne fellesskapet til å prøve seg selv og sin historie på refleksivt, kritisk og konstruktivt vis, kan vi anerkjenne liturgiens destabiliserende og detroniserende strategi i møte med hangen mot totalperspektivet. Hebreerbrevets metafor, ”lovprisningsoffer” (Heb 13,15-16), understreker nettopp at det koster noen dyrt å praktisere tilbedelse. Som en kontrast til teologisk tale som søker å bemestre sitt ”objekt” ved passiv distanse eller manipulerende kontroll, inneholder liturgien ord om og til Gud som tilskriver Gud heder, ære og velsignelse.<sup>134</sup>

---

<sup>129</sup> Ibid: 7

<sup>130</sup> Williams 2001a: 235

<sup>131</sup> Williams 2000a: 15, 43. ”Tilbedelse” og ”stillhet” forutsetter fortsatt de tre dialektiske bevegelsene beskrevet ovenfor: ”[T]heology *must* bring us penitence and to contemplation” (Williams 1994: 111), opprinnelig utheving.

<sup>132</sup> Ibid: 7; Augustins *Bekjennelser* er et annet paradigmatisk eksempel, se idem 2002a: 30-32.

<sup>133</sup> Williams 2000a: 8

<sup>134</sup> Ibid: 9

Det er ulike praktiske og språklige strategier som initierer den teologiske talens transmutasjoner, slik at ikke den absorberes opp i seg selv eller automatisk gjentar tradisjonens klassiske begreper. Lovprisningsdiskursen bestreber seg på det menneskelige språkets *dispossession*,<sup>135</sup> det vil si en suspensjon av de ordinære kategoriene i rasjonell tale. *Glossolalia* er et illustrerende eksempel i så henseende. Tungetale er en apofatisk spiritualitetspraksis som setter fellesskapet med Gud på sin spiss: Til tross for fravær av kognitiv forståelse av innholdet i den kommunikative handlingen, er øvelsen både et overgivelsens språk og fellesskap med Gud i Ånden (1Kor 14,2). Også antivisdoms litteraturen i de jødiske skriftene,<sup>136</sup> hvor den kosmologiske orden og skapelsens annerledeshet presenteres, representerer en kontekst for den teologiske tale som ikke umiddelbart er relevant eller meningsuttømmende for oss.<sup>137</sup>

Lovprisningshandlingen søker ikke bare suspensjon av språket, men er en dekonstruksjon av tanken om den menneskelige fornuft som verdens gravitasjonspunkt og fratakelse av ”det falske selvet”, det vil si den form for identitetskonstruksjon som ennå ikke har kjempet mot impulsen til selvbedrag og selvdestruksjon. Gud blir i lovprisningens bevegelse tiltalt og omtalt på en måte som lærer språkbrukeren å tale om seg selv og verden på en annen måte enn det som kanskje synes ”naturlig”. Ved å overgi språket til Gud og åpne seg for Guds språk, formes og dannes vi etter hva Williams kaller ”skapelsens og frelsens språkmønster”, et mønster som beveger seg fra tap til liv.<sup>138</sup>

### 2.2.6 Betydningen av kontemplasjon

Å eksplisere endelighetens betingelser i teologisk arbeid slik jeg har redegjort for ovenfor, er en måte å unngå inntakelse av et totalperspektiv. *Kontemplasjon* er den mest radikale formen for en slik *dispossession*, hevder Williams. Visse kontemplative tapninger blir assosiert med apofatisk praksis og strategi, særlig den karmelittiske tradisjonen. Denne formen for apofatisk teologi underforstår at enhver verbal og visuell teologisk tale som søker å avbilde Gud, er utilstrekkelig og inadekvat. Det er viktig å bemerke at ikonoklasmen hos Williams ikke er en avvisning av bilder *per se*, eller at avbildning er usann eller uegentlig. Ikonoklasmen er en advarsel mot å fortolke teologiske ytringer som uttømmende. Negativiteten handler mindre om absolutt negasjon (”dette er ikke det”) enn om teologiens *mer-kategori* (”dette er ikke, og

---

<sup>135</sup> *Dispossession* er en *terminus technicus* som kanskje best oversettes med det norske ordet ”fratakelse”.

<sup>136</sup> Se ikke minst Job 38-41.

<sup>137</sup> Williams 2000a: 10

<sup>138</sup> Ibid: 11

kan heller aldri bli, alt"). For Williams er ikke apofatisme lokalisert i intethet og privasjon, men i overmålet og overfloden i Guds være.<sup>139</sup>

Det sakssvarende uttrykket for denne apofatiske innsikten, er *stillhet* og oppmerksomhet. Den kontemplative øvelsen bunner ut i forsoning med menneskets skapthet og sårbarhet, det vil si det som er eksistensielt gitt. Med basis i 1) omvendelse, 2) overgivelse av språket og 3) kontemplasjon, fortolker Williams bønnens praksis ikke bare som en sentral bestanddel i teologien, men som konstituerende for teologisk virksomhet. Ved å "samtale" med Gud, blir ydmykhet, tålmodighet og åpenhet ivaretatt i samtale med menneskelige samtalepartnere, fordi "selvet" har kultivert integritet i kontemplasjonen.<sup>140</sup>

Teologiens oppgave, skriver Williams, består i å greie ut om den religiøse praksisens grammatikk.<sup>141</sup> "Objektet" er mennesker som ber, eller som han skriver et annet sted: teologi er språkliggjøring av ansvarsfull tro,<sup>142</sup> og dens "kropp" er kirken.<sup>143</sup> Livsfortellinger og teologi hører intimt sammen fordi teologi er fortolkning av mening i menneskeliv som gir mening i og til verden.<sup>144</sup> Dette fellesskapet består av mennesker som ber til en Gud som handler i og med historien, og slik muliggjør en ny menneskelighet. Denne inkorporasjonens og initiasjonens mulighet er åpen for alle mennesker. Derfor er teologi også misjon.<sup>145</sup> Kritisk refleksjon er selvsagt en konstitutiv komponent i teologi, men det er nettopp av denne grunn: Kritisk teologi søker en større grad av gjennomsiktighet i et *dispossessed* språk om og "innfor" Gud. Teologi er dermed en disiplin som strever etter å gjøre troens og tilbedelsens diskurs både vanskeligere og mer autoritativ for kirken og verden, det vil si transparent i lys av de generative og konstituerende kildene.<sup>146</sup>

---

<sup>139</sup> Williams 2008: 222

<sup>140</sup> Williams 2000a: 13

<sup>141</sup> Ikke å forveksle med Lindbecks kultur-lingvistiske modell; i en annen sammenheng argumenterer Williams for at teologens grunnleggende oppgave er *hermeneutisk*, det vil si lesningen og fortolkningen av verden i lys av den kristne troen og tilbedelsen. En teologisk utdannet person er ikke først og fremst en som akkumulerer kunnskap om Bibelen eller doktrinehistorie – selv om det er en viktig oppgave – men en person som er i stand til å gjenkjenne *hellige liv*. "Which is why when St Thomas Aquinas in the 13th Century tried to define theology, he put it in terms of studying the narratives of those people by whom revelation reaches us". Williams 2004c: "CEFACS Lecture, Birmingham - Centre for Anglican Communion Studies", (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1847/cefacs-lecture-birmingham-centre-for-anglican-communion-studies>), 21.9.2012.

<sup>142</sup> Williams 1987: 1

<sup>143</sup> Williams 2000a: 27

<sup>144</sup> Williams 2008d: "The Archbishop addresses the Hereford Diocesan Conference 'Sharing the Story'", (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1207/the-archbishop-addresses-the-hereford-diocesan-conference-sharing-the-story>), 5.2.2013.

<sup>145</sup> Williams 2000a: 20

<sup>146</sup> "And this 'making difficult', this confession that what the gospel says in Scripture and tradition does not instantly and effortlessly makes sense, is perhaps one of the most fundamental tasks for theology" (Williams 2001a: 236).

### 2.2.7 Konsekvenser for teologiens vesen

Williams' syn har konsekvenser for teologiens vitenskapelige selvforståelse. Hvis teologi først og fremst er vitenskapelig, er den en disiplin som søker å etablere prosedyrer for argumenter og kriterier for klargjørende konklusjoner. Prosedyren for vitenskapelig arbeid blir forhandling mellom gode og dårlige argumenter. Teologiens vitenskapelighet, slik Williams forstår det, aktualiserer antitesen til totalperspektivet, en form for vigilie som konstant er asketisk innstilt til tendenser mot å avslutte og fullføre gudstalens oppgave. I denne forbindelse hevder han at teologiens *differentia specifica*, er en mistankens og endelighetens hermeneutikk rettet mot en naivistisk og positivistisk oppfatning av "vitenskap".<sup>147</sup> Teologi er kritisk eksaminasjon av gudstalens sannhet, dens trofasthet mot seg selv og åpenhet mot hva den refererer til, dog uten å postulere "sannhet" som en abstrakt, ahistorisk og nøytral størrelse. Koherens og konsistens i hans teologiske visjon er å ligne med *narrativ koherens*.<sup>148</sup>

Når Williams bestemmer teologi som kritisk analyse av den religiøse praksisens grammatikk, er det avgjørende å være på det rene med hans hermeneutiske program og åpenbaringsforståelse. I det følgende skal jeg behandle dette spørsmålet.

## 2.3 Hermeneutikk

### 2.3.1 Åpenbaringsbegrepet

Til tross for alle ting, skriver Williams, fortsetter vi å bruke ordet "Gud". Bruken impliserer åpenbaring av Guds vilje og handling i historien. Åpenbaring legitimerer en form for autorisering av bruken. Men kirkehistorien er full av kompromittert og korrump teologisk tale som angivelig er autorisert. Teologisk virksomhet er med andre ord et svært risikofylt prosjekt. For Williams er ikke åpenbaring ensbetydende med den vertikale mediasjonen av objektiv frelseskunnskap til mennesker. Selv om det ikke er mange nåtidige teologer som målbærer et slikt åpenbaringssyn, er det en tidløs fristelse og fare ikke å stille seg følgende selvkritiske spørsmål: Hvordan *lærer* vi å tale teologisk? Utfordringen er ikke bare rettet mot såkalte konservative kretser, men gjelder også søken etter *kjernen* i ulike liberalteologiske forgreininger. Den ikonoklastiske avskallingsprosess innen liberalteologisk leir, særlig

---

<sup>147</sup> Williams 2000a: 13; se også refleksjonen i "CEFACS Lecture, Birmingham - Centre for Anglican Communion Studies", (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1847/cefacs-lecture-birmingham-centre-for-anglican-communion-studies>), 21.9.2012.

<sup>148</sup> Williams 2000a: xvi



formulert av Adolf von Harnack,<sup>149</sup> borrar seg ned og ”bortenfor” det historisk gitte, og henviser til noe transkulturelt, prelingvistisk og interreligiøst. Utfallet av de to teologityper er selvfølgelig ikke det samme, men sannhetsmodellen de begge utgår fra, er strukturell lik; sannhet skal – og kan – separeres fra de dialektiske prosessene i historisk refleksjon og deres virkningshistorier.<sup>150</sup>

Et eksempel synes å være Thomas Forsyth Torrances forfatterskap. Han argumenterer for ”en realistisk og antikonstruktivistisk doktrineforståelse”, hevder Ben Myers.<sup>151</sup> Slik Torrance tolker doktrinehistorien, er kunnskapen som vinnes den *direkte* virkningen av guddommelig selvåpenbaring. Slik har kirkens tenkning sin form fra selvåpenbaringsstrukturen.<sup>152</sup> Doktrineformulering er aldri kreativ konstruksjon, men oppdagelse av hva som allerede ligger latent og gjemt i virkeligheten.<sup>153</sup> Åpenbaringen har sin egen intrinsiske struktur, og doktrineformuleringens oppgave består i å la disse objektive strukturene avtegne seg i den menneskelige tanke.<sup>154</sup> Hvis det er en kamp å kjempe i doktrinehistorien, er det kampen for å artikulere doktrinene på en bestemt måte. Ekspliseringen gjelder det som er objektivt, noe som venter på å bli oppdaget og formulert.

Men hvor blir det av *historien* i en slik rasjonalistisk konsepsjon av åpenbaring? Doktrinehistorie for Torrance reduseres til narrativet om oppdagelsen og utbredningen av den kristne sannhetens immanente logikk, riktignok med ulike avarter langs veien. For ham er det aldri tale om et genuint *novum* i de kristne tradisjonene, foruten fokalpunktet som åpenbaringshendelsen utgjør. Doktrinenes agonistiske og konfliktfylte karakter blir også oversett. Kanskje er det vanskelig å tenke seg at mulighetsbetingelsen for konflikt er present i det hele tatt, ettersom teologi enten er objektivt determinert av åpenbaringen eller et subjektivt avvik fra den.<sup>155</sup>

For Williams, derimot, er debatter, konflikter, ambivalenser, polysemer og paradokser en konstitutiv bestanddel i åpenbaringskategorien og teologisk tale, eller som han kaller det: læring om vår læring, som igjen impliserer læring om praksis.<sup>156</sup> Åpenbaring er ikke bare noe

---

<sup>149</sup> Den store dogmehistorikeren Adolf von Harnack var en viktig tilrettelegger for teoriene om kristendommens hellenisering. Helleniseringens gjennomsyning av ”Jesu enkle evangelium om Faderen”, ble av ham betraktet som dekadanse. Eller for å sitere hans bevingede sats: ”Dogmet er et verk av den greske ånd på evangeliets mark”. Til dette, se Williams 2005b: 22-23.

<sup>150</sup> Williams 2000a: 131-132

<sup>151</sup> Myers 2007: ”Disruptive History” i *On Rowan Williams: Critical Essays*, 47-48. Jeg står i gjeld til Myers utlegning i det følgende.

<sup>152</sup> Torrance 1971: 9

<sup>153</sup> Torrance 1996: 84

<sup>154</sup> Torrance 1969: 341

<sup>155</sup> Torrance 1985: 152-153; Myers 2009: 48

<sup>156</sup> Williams 2000a: 131

positivt gitt, som om dette ”noe” en gang for alle er blitt presentert på fiksert og formalisert vis. I denne forbindelse refererer Williams til Karl Barths åpenbaringsmodell i de tidlige volumene av *Kirchliche Dogmatik*, en modell som etablerer eksegetisk basis for hans trinitariske teologi. Fordi Barth ikke tillater at det åpenbarte Ordet er i menneskets besittelse, og dermed tilsynelatende distingverer mellom åpenbaring og kirkens relasjon til den, absolutterer han skillet mellom åpenbaringshendelsen og enhver historisk betingelse; åpenbaring skjer *i*, men ikke som en *del* av historien.<sup>157</sup> Åpenbaring forstyrrer dermed historiens kontingens og tilgjengeliggjør ”absolutt kunnskap”, altså Guds selvkunnskap og selvfortolkning.<sup>158</sup>

Hvordan skal vi da forstå den revelatoriske kategorien? Williams’ modell innebærer at initiativet til teologisk tale ikke ligger hos oss, men *samtidig* inkluderer selvfortolkning. Før vi taler, er vi adressert og kalt, og før vi ser, er vi sett.<sup>159</sup> I de hebraiske skriftene leser vi om et fellesskap etablert av guddommelig handling. Uten Guds tiltale til Israel ville folkets fundamentale selvfortolkning ikke ha eksistert. Selvfortolkningsprosessen er ikke univokal og lineær, men går gjennom dramatiske hendelser som monarkiets opprinnelse og avslutning, skismaet mellom kongedømmene, destruksjonen av det første tempelet, eksilet.<sup>160</sup> Fordi Gud ikke virker uavhengig av historiske, kroppslige, sosiale og språklige prosesser, er de differensierte selvforståelsene i de hebraiske skriftene nødvendigvis i utvikling og vekst.<sup>161</sup>

Annerledes er det ikke med det kristne narrative, som har sine historiske røtter i en erfaring av fundamentale paradokser og kontradiksjoner, skriver Williams. Denne disruptive og subversive erfaringen med kulminasjon i Jesu liv og død, stilte grunnleggende spørsmål ved det eksisterende religiøse språket, slik at debatten omkring gudstalen kom til å vedvare i

---

<sup>157</sup> Williams 2007a: 111

<sup>158</sup> Ibid: 132-133. For den interesserte leser er Williams’ kritiske lesning av (den tidlige) Barth hovedsakelig å finne i essayet ”Barth on the Triune God” i *Wrestling with Angels*. I essayet argumenterer han for en utvikling i trinitetsteologien og åpenbaringsteologien hos Barth, og det til tross for Barths insistering på lineær utvikling og intern koherens i sitt eget forfatterskap. Williams er grunnleggende uenig og finner en distinksjon mellom ”Ordets teologi” i KD I/1 og kristologien i IV. Slik han leser Ordets teologi, er den strukturert etter formalistiske epistemologiske kategorier. Ifølge Williams opererer Barth med to værensmønstre, Gud og menneske, som er separert av en epistemologisk kløft. Dersom menneskets tilstand blir forstått eksklusivt epistemologisk, er konsekvensene at Guds handlinger som åpenbaring bør bli fortolket som overlevering av *kunnskap*, fordi ”den menneskelige tilstanden er ignoranse” (127). Som en kontrast til den epistemologiske åpenbaringskategorien, argumenterer Williams for ”en mye mer ’pluralistisk’ trinitetskonsepsjon enn den som er tillatt i I/1” (129). Disse to konsepsjonene av åpenbaring og trinitetsteologi lar seg ikke harmonisere (130). Sistnevnte trinitetsteologi sentrerer seg ikke etter epistemologi, men soteriologi og Jesus-historien. Åpenbaring handler derfor ikke bare om å gjøre noe kjent i epistemologisk forstand, men først og fremst om en nytestamentlig *apokalypsis* av Guds liv i verden. Til dette, se Williams 2007a: 106-149.

<sup>159</sup> Williams 2000a: 6-7, 133

<sup>160</sup> Ibid: 22

<sup>161</sup> Williams 2005b: 6-7

århundrer; ”ingenting er forandret; alt er forandret”.<sup>162</sup> Det første spørsmålet som må bli stilt, er vedrørende Guds angivelige nærvær og handling i Palestina, eller enda mer presist: Vi må vende vår oppmerksomhet mot det aspektet i fortellingen om Gud-i-Kristus som omhandler omkalfatringen av det religiøse språket. Kristendommen ble til i og med den tidlige Jesus-bevegelsens kamp med en historisk hendelse, nemlig det paradoksale i at Guds vilje ble kroppsliggjort i en fordømt og korsfestet mann.<sup>163</sup> Williams skriver at kirken eksisterer fordi de erfaringene menn og kvinner gjorde seg i lys av Jesus-hendelsen, initierte et så omfattende forstyrrelseselement i datidens religiøse og sosiale språk at de ikke evnet å fortolke det innenfor de tilgjengelige tolkningsmønstrene, og derfor meldte det seg et behov for et språk om Jesus i tillegg til konvensjonell tale om menneskelige aktører og historiske prosesser.<sup>164</sup>

Enhver generasjon må gjennomgå samme prosess, hevder Williams. Teologi handler nettopp om å engasjere seg i den oppgaven: Å utsette seg for de krevende spørsmålene som blir stilt i og med Jesus-hendelsene og deres virkningshistorie.<sup>165</sup> Denne type hermeneutiske arbeid innebærer å bli satt i akkusativposisjon. Også vi blir undersøkt av de historiske data, ikke bare vice versa. Det er overskuddskaraktoren og ”det merkelige” ved troens grunn som uavlatelig må utfordre og innplassere oss i domssituasjon,<sup>166</sup> noe som impliserer at åpenbaringsteologi er negativt innstilt til forestillingen om at den menneskelige tanke helt og holdent noen gang formår å utsi hva som er åpenbart.<sup>167</sup>

Enhver forestilling om åpenbaring må med nødvendighet innebære disse to polene: 1) generative og konstituerende hendelser og 2) en engasjert samtidens interpretasjon av disse i lys av historien. I denne forbindelse henviser Williams til den franske filosofen Paul Ricoeur.<sup>168</sup> Ricoeur forsøker å sammenholde åpenbaringskonseptet med et poetikkens prosjekt. Han søker å påvise på hvilke måter en poetisk tekst muliggjør partisipasjon i – eller tilhørighet til – en tingenes orden som går forut for vår kapasitet til å posisjonere oss selv i relasjon til tingene, det vil si å fortolke ting som objekter i kontrast til subjekter.<sup>169</sup>

Prosjektets sannhetsmodus er ikke verifikasjon av proposisjoner, men manifestasjon av nytt liv og nytt språk. Åpenbaringens gave er karakterisert av *poiesis* snarere enn *mimesis*,

---

<sup>162</sup> Williams 1991: 11

<sup>163</sup> Ibid: 13; idem 2005b: 7

<sup>164</sup> Williams 1987: 4

<sup>165</sup> Williams 2000a: 105

<sup>166</sup> Williams 1991: 11

<sup>167</sup> Williams 2009a: ”Archbishop preaches Hulsean Sermon ‘Seeing the Question: Revelation and Self-Knowledge’”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/956/archbishop-preaches-hulsean-sermon-seeing-the-question-revelation-and-self-knowledge>), 18.9.2012

<sup>168</sup> Se Ricoeur 1980: ”Toward a Hermeneutic of Idea of Revelation” i *Essays on Biblical Interpretations*, 73-118.

<sup>169</sup> Williams 2000a: 135

noe som innebærer engasjement og kreativitet, snarere enn passivitet og avbildning.<sup>170</sup>

Teksten inviterer dermed til delaktighet og tilhørighet, ettersom den fremviser og vitner om virkeligheten den refererer til. Anskueliggjøringen tilveiebringer nye mulighetsbetingelser for livstolkning. Den strukturelle likheten mellom en poetisk tekst – eller en lignelse<sup>171</sup> – og Williams' åpenbaringsmodell er påfallende. Begge ressurskilder medvirker til å utvide perspektiver og åpne opp en ny verden som er forut for oss selv. Slik tematiserer åpenbaring først og fremst det generative i våre erfaringer, det vil si hendelser og transaksjoner i vårt språk som bryter med allerede eksisterende referanserammer og initierer nye livsbetingelser. Åpenbaring er dermed frukten av nåtidens identitetstransformative engasjement i et spørsmål som har rot i en partikulær fortid, nærmere bestemt Jesus-hendelsene.<sup>172</sup>

Åpenbaringsbegrepet hos Williams innebærer altså å lære om hvordan vi lærer å tale teologisk. Den hermeneutiske spiralens to poler består av det som igangsetter fortolkningsprosessen og selve interpretasjonen. Senere i avhandlingen skal jeg vise hvordan den hermeneutiske spiralen har videre teologiske implikasjoner. Allerede her vil jeg angi at den hermeneutiske spiralens initierende prosess er trinitarisk og kristologisk strukturert. Interpretasjonen på sin side er pneumatologisk informert og influert. Dette driver Williams' hermeneutikk til apofatismen. Det fremgår av det jeg har skrevet ovenfor at Williams' teologi fundamenteres i en distinkt historieforståelse, og til denne vender jeg nå oppmerksomheten.

### **2.3.2 Historie- og doktrineforståelse**

Williams' hermeneutikk sentrerer seg rundt historie- og identitetskonstruksjon. Menneskets historienarrasjon er konstruksjon av fortidens hendelser. Vi skriver historie for å forbedre vår forståelse av verden og vår identitet. Historie og identitet hører uoppløselige sammen.<sup>173</sup> I tider av forandring, forvirring og forvitring melder det seg et behov for å konstruere koherens og kontinuitet i det kollektive minnet, altså historier.<sup>174</sup> Fortidens kilder tilgjengeliggjør det som er annerledes og fremmed.<sup>175</sup> Men selv om fortiden er fremmed mark, er den likevel vår fortid. Noen ganger kan det se ut som om tradisjonister som vender seg til historien ikke evner å la seg bli overrasket, mens progressive aspirerer mot ikke å la seg bli satt i

---

<sup>170</sup> Ibid: 25

<sup>171</sup> Ibid: 41-42

<sup>172</sup> Ibid: 26, 134

<sup>173</sup> Williams 2005b: 6-8, 16-17

<sup>174</sup> Ibid: 5

<sup>175</sup> Ibid: 1

akkusativposisjon. Med andre ord er historiens fordring åpenhet og forventning om forandring.<sup>176</sup>

Williams' historisk-vitenskapelige arbeid kan oppsummeres i påstanden om at han vil gjøre fortiden og historien "farlig" og fremmed. Historie har kraft til å splitte og oppløse vår egen selvtilfredshet og sikkerhet, og slik bringe oss i kontakt med en virkelighet som stiller spørsmål og underlegger oss dom. God historieskrivning er den form for historie som konstruerer et bilde av oss selv ved å engasjere oss i fortidens fremmedhet. På den måten fortolker vi vår identitet som bundet til ting og hendelser som for oss ikke er helt enkelt å forstå.<sup>177</sup> Innsikten som vinnes i det kirkehistoriske arbeidet, er hvordan frelseshistorien med nødvendighet henger sammen med presens.<sup>178</sup> Historie handler om kontinuitet og diskontinuitet, og ettersom kirkehistoriestudiet har store implikasjoner for samtidsteologi,<sup>179</sup> adresserer foreliggende avsnitt spørsmålet om hvordan teologisk språk skal forholde seg trofast til tradisjonen. Skal teologisk arbeid forbli overgitt til fortidens språk og formuleringer, eller er det nødvendig med teologisk innovasjon i den hensikt å sikre en dypere kontinuitet? Spørsmålet fører meg over fra historiesynet til doktrinefortolkning i Williams' forfatterskap.

For å forstå hans distinkte innfallsvinkel til doktrinehistorie, vender jeg meg til *Arius: Heresy and Tradition*. For Williams representerer den aleksandrinske presbyteren Arius en ukonvensjonell filosofisk tenker, men allikevel tituleres han med epiteter som "tradisjonist"<sup>180</sup> og "en dedikert teologisk konservativ".<sup>181</sup> Den Arius som stiger opp fra historiens dyp, er erketyrisk heretiker, men likeså erketyrisk konservativ fordi han ville beskytte og bevare den kristne arven mot eksponentene for den nikenske innovasjonen.<sup>182</sup> Arius' nemesis var som kjent Athanasius. Sistnevnte blir av Williams fremstilt som tenkeren som oppfattet kontinuitet på en helt annen måte enn Arius. Å stå i kontinuitet med tradisjonen, kan innebære et lingvistisk skisma med hensyn til tidligere overlevert språk. En strikt repetisjon av det arkaiske og såkalt nøytrale språket er ikke nødvendigvis troskap, men kan faktisk skjule forræderi med hensyn til tradering av den kristne historien. For Athanasius stod ikke valget mellom konservering eller innovasjon *tout court*, men om hva slags

---

<sup>176</sup> Ibid: 3

<sup>177</sup> Ibid: 23-24

<sup>178</sup> Ibid: 28

<sup>179</sup> Ibid: 2, 26-31

<sup>180</sup> Williams 2001a: 156

<sup>181</sup> Ibid: 175

<sup>182</sup> Ibid: 233. Det tradisjonelle og konservative elementet i hans tanke er synlig ved den kompromissløse apologien for guddommelig frihet: Gud alene er *agenetos* (ugenerert) og *anarchos* (uten begynnelse). Sønnen er født i frihet før alle tider og har arvet Faderens herlighet. Sammen utgjør Faderen, Sønnen og Ånden en form for triade av guddommelige *hypostaseis* (ibid: 95-116).

innovasjon som kunne sikre troens integritet.<sup>183</sup> Doktrinedannelse er nemlig et sårbart og tentativt forsøk på språkliggjøring av åpenbaringen, slik at vi skal finne vår narratologiske og liturgiske rolle i evangeliets drama.<sup>184</sup>

For å gripe tilbake til de metodiske poengene i avsnitt 2.1.1, må de tre diskursstilenes organiske og dynamiske samspill til enhver tid opprettholdes, slik at ikke ett av elementene isoleres. For Williams er Arius premissleverandøren for isolasjonistisk teologisering. Den nikenske teologiens adopsjon og adaptasjon av for eksempel det belastede begrepet *homoousios*, er et svært viktig øyeblikk i kirkehistorien. Den kritiske teologiens bevegelse var ikke bare legitim, men høyst nødvendig. Lojal og ukritisk repetisjon av formuleringer, her gestaltet ved Arius, opererer ikke på et annet kontinuitetsnivå enn det rent formale. I denne forbindelse tar Williams til orde for at Bibel og tradisjon må nyleses på en slik måte at det fremmede, det ikke-opplagte og tilsynelatende irrelevante, konfronterer og provoserer oss.<sup>185</sup> Det fordres av teologer å gjøre evangeliet ”vanskeligere”, og denne prosessen er kanskje en av de mest fundamentale oppgavene for teologisk arbeid.<sup>186</sup>

Williams henviser til de tyske bekjennelseskirkenes kamp i 1930-årene for å understreke sitt poeng. *Barmenerklæringen* representerer ikke konservatisme eller repetisjon av dogmatiske formuleringer, men er et dyptgripende forsøk på å konstruere en ny teologisk selvbevissthet. Konstruksjonen ble til i en krisekontekst innrammet av den nasjonalsosialistiske oppblomstringen. Industrielle, økonomiske, sosiale og politiske utfordringer fulgte i kjølvannet av moderniteten. Utfordringen fra kirkens opprinnelsehendelse, fortellingen om Jesu liv, død og oppstandelse, ble på nytt gjort vanskelig i og med evangeliets konkrete innebygde dom og krav. Problemet gjaldt fraværet av teologisk selvkritisk distanse, altså refleksjoner over demarkasjonslinjen mellom kirken som ”fremmed” i verden (1Pet 1,17) og den omkringliggende nasjonalkulturen.<sup>187</sup> Det distinkte ved evangeliet var truet. Barmen lærer oss, foreslår Williams, at proklamasjonen og praksisen av det samme evangeliet i 1930-årene som i tidligere tider, høres enklere ut enn det faktisk er. Kirkekampen i første halvdel av 1900-tallet i Tyskland ligner strukturelt på den arianske kontroversen på 300-tallet. Det handler om det kristne fellesskapets identitet og på hvilke

---

<sup>183</sup> Williams 2001a: 235

<sup>184</sup> Williams 2000a: 90; idem 2004: ”CEFACS Lecture, Birmingham - Centre for Anglican Communion Studies”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1847/cefacs-lecture-birmingham-centre-for-anglican-communion-studies>), 21.9.2012.

<sup>185</sup> Williams 2001a: 236

<sup>186</sup> ”And this ’making difficult’, this confession that what the gospel says in Scripture and tradition does not instantly and effortlessly make sense, is perhaps one of the most fundamental tasks for theology” (ibid: 236).

<sup>187</sup> Williams 2005b: 33

måter kriser konstituerer forandringer som er nødvendige for å sikre kontinuitet med fortidens tradisjon.<sup>188</sup>

Til forskjell fra alle former for rasjonalistiske konsepsjoner av doktriner, profilerer Williams konfliktenes rolle i historien som avgjørende. Historien om doktrinedannelse er en historie om formative konflikter. Doktrinal sannhet er ikke mulig å abstrahere fra konfliktkontekstene fordi ”ortodoksi fortsetter å bli *skapt*”.<sup>189</sup> Det er ikke tale om preeksisterende ”ortodoksi” eller divergerende ”heresi”, for ortodoksi oppstår i og med den konkrete konflikten. Slik *ble* det nikenske teologiske språket ortodoksi, og det var fordi artikuleringen evnet å tilveiebringe den kontinuitet med den kristne fortiden som var nødvendig.

I lys av denne fragmentariske gjennomgangen av *Arius: Heresy and Tradition*, er det forhåpentligvis tydeligere hvorfor Williams mantramessig tilbakevender til imperativet om den tvingende nødvendigheten av teologiens uferdige og uavsluttede karakter: ”ortodoksi er futurisk”.<sup>190</sup> Kirken forholder seg til en ikke-gjentakende, generativ kilde og forblir ortodoks i den grad den evner å rette oppmerksomhet mot kilden og engasjere seg i denne.<sup>191</sup> Ortodoksi er ikke primært *anamnesis* (ihukommelse) eller reproduksjon, men et kreativt prosjekt der man skaper rom for fortiden i nåtiden.<sup>192</sup>

Antitesen til den kreative imaginasjonen som utgjør ortodoksiens prosess, er ”heresi”. For Williams gestalter Arius erkeheretikerens form fordi han kombinerte en fundamental og formal konservatisme og en dyptpløyende inklinasjon mot ”systematisering”. Arius er premissleverandør for begrensningen av den teologiske talens spekter. Diverse tradisjonelle ideer ble reorganisert idet han gjorde seg bruk av et neoplatonsk filosofisk rammeverk, og dermed produserte en ny og mer systematisk enhet, skal vi tro Williams.<sup>193</sup> Arianismens alternativ presenterer ikke et absolutt heretisk avvik, ettersom den hadde sine basispremisser i den kristne tradisjonen, men den heretiske impulsen bestod i en ”destruktiv lengsel etter final klarhet og en totalitetens visjon”.<sup>194</sup> Igjen er det viktig å ha *in mente* at språkkategorien ikke bare omfatter det lingvistiske og semantiske, men henviser til en livsform. Den heretiske

---

<sup>188</sup> Williams 2001a: 237-238; se også diskusjonen i idem 2000a: 86-89

<sup>189</sup> Ibid: 25

<sup>190</sup> Ibid: 24

<sup>191</sup> Williams 1983: ”What is Catholic Orthodoxy?” i *Essays Catholic and Radical*, 14

<sup>192</sup> Ibid: 12-14

<sup>193</sup> Williams 2001a: 178

<sup>194</sup> Williams 1983: 25

impulsen aspirerer mot språkbegrensning innen teologisk tale og praksis. Meningsmangfoldet i ordet "Gud" reduseres i heresiens vokabular ved å gjøre det kristne språket for enkelt.<sup>195</sup>

Heresi er de bevegelser som destabiliserer den skjøre og sårbare balansen og koherensen i teologisk tale og praksis. Verden forblir sårbar, men den holdes sammen ved hjelp av paradokser og apofatisk språk, fremholder Williams. Den kristne "normen" består ikke i overvinnelse av paradokser og apofatisk språk ved hjelp av et robust og rigorøst metafysisk system, men er heller å regne som et stadig pågående engasjement i relasjonen mellom det disruptive narrative og konvensjonene som er tilgjengelig for historisk intelligibilitet.<sup>196</sup> Så lenge kirken er en historisk størrelse, er det ingen endelig løsning på doktrinedannelse. Dette er et hovedpoeng for Williams' konstruktivistiske doktrinesyn, som til syvende og sist søker å referere til Guds åpenbaring i en verden av ambivalens, forandring og forvirring, en annerledes og skjult Gud som handler i kontradiksjoner.<sup>197</sup> Doktrinale formuleringer inneholder tilstrekkelig sannhet til å strekke talen til dens ytterste grense og til å forsyne fellesskapet med ord for tilbedelse og gjensidig kjærlighet,<sup>198</sup> ikke for å gjøre gudstale enkelt, men vanskeligere.

Jeg vil nå gå over fra denne beskrivelsen av Williams' metateologi til hans apofatiske kristologi. Innholdet i foreliggende kapittel har på mange måter allerede adressert og annonsert sentrale temaområder som senere vil bli videreutviklet.

---

<sup>195</sup> Williams 2001a: 236

<sup>196</sup> Williams 2001c: "Defining Heresy" i *The Origins of Christendom in the West*, 335

<sup>197</sup> Williams 1991: 14

<sup>198</sup> Williams 2007a: xiv



## KAPITTEL 3: APOFATISK KRISTOLOGI

”Ingen har noen gang sett Gud, men den enbårne, som er Gud, og som er i Fars favn, han har vist oss hvem han er” (Joh 1,18). Gud, ”han som intet menneske har sett og ingen kan se”, er blitt skuet i Sønnen (1Tim 6,16; Joh 14,9). Er Gud utilgjengelig eller tilgjengelig? Går dette dialektiske forholdet mellom negasjon og affirmasjon opp i en høyere enhet? I foreliggende kapittel skal jeg besvare det første forskningsspørsmålet: 1) *Hvordan sammenholder Rowan Williams kristologi og teologisk apofasis?* Etter kapitlets innledende perspektiver vedrørende utgangspunktet i kristologien til Williams, følger fremstillingen av hans apofatiske kristologi. Redegjørelsen er strukturert etter temakretsene dom, kors og oppstandelse.

### 3.1 Kristologiens utgangspunkt

I essayet ”Beginning with the Incarnation” tar Williams et oppgjør med anglikaneren R. C. Moberlys postulat om inkarnasjonen som doktrinenes kilde og opphav. Betydningen av den kalkedonske doktrinen *verus Deus, verus homo* (”sann Gud, sant menneske”) aktualiseres ikke ved historisk søken etter den før-dogmatiske historiske Jesus, for dens sannhet er ikke underlagt modernitetens rasjonalitetsbetingelser.<sup>199</sup> Det kristologiske meningsinnholdet kan aldri bli uttømt eller skrevet i stein.<sup>200</sup> Williams’ negasjoner rydder vei for doktrinenes apofatiske karakter. Affirmasjonen *verus Deus, verus homo* søker å forhindre oss i å definere innholdet på strengt systematisk vis ved å forsyne oss med ”omfattende og merkelige bilder,” som unnflyr vår forståelse og slik bringer kirkens ideologier til dom.<sup>201</sup> Doktrinene skal interpreteres i lys av korsets og oppstandelsens mørke hvor Gud dekonstruerer og destruerer menneskelige fantasiforestillinger om hvem, hva og hvordan Gud er.

Nikea og Kalkedon tilveiebringer ikke kosmogenisk kunnskap, men bruker det minst tenkelige ekstravagante konseptuelle og mytologiske språket som er tilgjengelig, hevder Williams.<sup>202</sup> Nikea lærer oss at mellom hva som blir observert i historien og hva som blir observert i stillhet, er det ingen scene hvor vi kan innplassere et metafysisk drama med himmelske individer som protagonister.<sup>203</sup> Det er fordi det inkarnerte Ordet i historien og den

---

<sup>199</sup> I denne avhandlingen refererer ikke termen ”kristologi” til studiet av den historiske Jesus, men er en teologisk kontekstualisering av Jesu relasjon til Gud på den ene side og hans relasjon til mennesker på den annen. For en fremstilling av Williams’ forståelse av problemkomplekset knyttet til distinksjonen mellom den historiske Jesus og kirkens Kristus, se Williams 2004a: ”Looking for Jesus and Finding Christ” i *Biblical Concepts and Our World*, 141-152.

<sup>200</sup> Williams 2000a: 84

<sup>201</sup> Ibid: 85

<sup>202</sup> Williams 2007a: 286

<sup>203</sup> Williams 1993: ”The Nicene Heritage” i *Christian Understanding of God Today: Theological Colloquium on the Occasion of the 400th Anniversary of the Foundation of Trinity College*, 48

uutsigelige guddommelige handlingens ressurs ikke lenger kan tenkes som adskilte størrelser.<sup>204</sup> Kristologiens begynnelse er ikke den trinitariske Gud eller inkarnasjonen, men ”det partikulære i verden: kors, dom, tom grav, tilgitte og troende apostler som spør: ’Hva er dette?’”<sup>205</sup>

Før jeg besvarer forskningsspørsmålet vedrørende Williams’ trinitariske teologi, er det derfor nødvendig å begynne med fortolkningen av Jesu liv, død og oppstandelse som manifestasjonen av ny menneskelighet og ny teologisk tale. Vi må vende vår oppmerksomhet mot Jesus og hans virkningshistorie for å observere hva det vil si å tilhøre fellesskapet han etablerer, definerer og muliggjør. Bare da er vi i stand til å besvare det kristologiske spørsmålet. Kristologiens utgangspunkt er nemlig ikke det preeksistente Logos eller inkarnasjonsdoktrinen, men spørsmålet som blir rettet til oss i og med partikulariteten i Jesu *liv*.

### 3.2 Jesu liv

Hva ville det faktisk si å tilhøre fellesskapet assosiert med Jesus? Spørsmålet hører nøye sammen med de nytestamentlige refleksjonene over Jesu identitet.<sup>206</sup> Ved flere anledninger opplyster Williams på skissemessig vis noen kjennetegn som oppviser demarkasjonslinjene mellom Jesus-bevegelsen og datidens differensierte jødiske livsveier og hedenske kulturer, altså kirkens selvidentitetsartikulasjon.<sup>207</sup> Kjennetegnene vedrører identitetspolitikk, sosialetikk, språk, bønn og misjon. Fordi Jesus i ord og handling omforhandlet datidens identitetsmarkører som omhandlet renhet og separasjon, altså eksisterende forestillinger om inn- og utgrupper, var hans etterfølgere engasjert i en konfliktfylt prosess om hva det ville si å stå i kontinuitet og diskontinuitet med Israel.<sup>208</sup>

Jesus søkte ikke å sikre sin selvidentitet eller skape en fremtid for sine etterfølgere. Derfor konkurrerte han heller ikke med andre i det sosiale samhandlingsrommet, men overgav seg helt til de andre og deres liv. Menn og kvinner ble tiltalt som ”søsken” og ”venner”, og ingen var utenfor horisonten. I evangeliene blir Jesus fremstilt som en som tok seg den

---

<sup>204</sup> Williams 2000a: 161

<sup>205</sup> Ibid: 82

<sup>206</sup> Williams 2007b: 58

<sup>207</sup> Williams skriver følgende om nytestamentlig ”jødedom”: ”First of all, it is essential to realize that ’Judaism’ as a ’religion’ is a construct of later ages [...] We are not, then, dealing with a collision of systems, or even with the supersession of one system by another, but with an episode in the political history of a religious people [...] a steady purging away of those practices that do not bespeak the absolute fidelity of God and the people” (Williams 2000a: 96). Når det gjelder kjennetegnene, se også idem 2008: ”’Risen Today’: The Resurrection as Good News Now”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1379/risen-today-the-resurrection-as-good-news-now>), 25.10.2012.

<sup>208</sup> Williams 1991: 14

kontroversielle friheten til å gi absolusjon, en deklarasjon ene og alene forbeholdt Gud. Ved å helbrede de syke i samfunnet, gjenreiste han mennesker som hadde blitt skøvet ut i periferien og derfor mistet det sosiale ansiktet. Disse urene rørte han ved med sine hender uten å frykte for sin egen rituelle renhet.<sup>209</sup> Jesu måltidsfellesskap inkluderte både tollere og syndere, og selv antitesen til denne samfunnets utgruppe, fariseerne, brøt han brødet med.

Dette samhandlingsmønsteret med rot i Jesu egen proklamasjon av Guds rikes presentiske status, var manifestasjonen av en anarkisk nåde og barmhjertighet som ikke uforbeholdent tok hensyn til de rådende livsveiene som var tilgjengelige i hans samtid.<sup>210</sup> Hele Jesu liv er en eksegese av hva det vil si å leve i en verden hvor Gud er konge.<sup>211</sup> Å tilhøre Guds rike, er å stå i relasjon til Jesus, altså å ha tillit til hans kerygmatiske kroppsliggjøring av ordparet "Gud" og "humanitet".<sup>212</sup> For Williams representerer Jesus dermed en som reetablerer og rekonstruerer hva det vil si å være en del av Guds utvalgte folk, en autoritet forbeholdt det guddommelige i så vel jødisk som pagan kontekst.<sup>213</sup> Fordi inngruppens identitetsmarkør og kriterium var tillit til Kristus, er ikke proklamasjonen og den eksplosive spredningen av evangeliet mulig å skille fra Jesu kerygma om Guds rike, et rike hvis adressat og relevans er universell. Gud er nådens Gud, og det eksisterer ikke noen klare sosiale, etniske eller rituelle forskrifter som begrenser inkorporeringen i fellesskapet. Den tidlige Jesus-bevegelsens forståelse av hvem som tilhører fellesskapet tilknyttet Jesus, er dermed potensielt hele menneskeheten.<sup>214</sup>

Med rot i Jesu egen bønnetitulering av Gud som "Abba, Far", forstod etterfølgerne det som troskap mot hans herredømme å erkjenne og anerkjenne dette gudsnavnet som definerende for egen teologisk tale og deres gudsrelasjon. Bønnens adressat, skriver Williams, var i og med Jesus ikke en "transcendent", usynlig og allmektig kraft, men en "Far",<sup>215</sup> en distinkt titulering med rot i Jesu egen avhengighet, intimitet og tillit til Israels Gud. Slik muliggjør Jesus et nytt gudsfellesskap for mennesker, ikke ved å være et medierende vesen i et dualistisk skjema i metafysisk forstand, men ved hans faktiske liv og erfaring.<sup>216</sup> Å tilhøre gruppen som bekjenner Jesus som Herre, vil ikke minst si å bruke et spesielt språk om kors og

---

<sup>209</sup> Williams 1994: 54, 261

<sup>210</sup> Williams 1991: 17

<sup>211</sup> Williams 1994: 255

<sup>212</sup> Williams 2007b: 58

<sup>213</sup> Williams 2000a: 231

<sup>214</sup> Williams 2008b: "Archbishop's Holy Week Lecture: Faith & History",

(<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1359/archbishops-holy-week-lecture-faith-history>), 23.10.2012.

<sup>215</sup> Williams 2002a: 64

<sup>216</sup> Williams 2007b: 61

oppstandelse, for Jesu identitet som radikal gave førte ham til korset.<sup>217</sup> Jeg vil nå behandle Williams' soteriologi i det følgende, og vi skal se hvordan denne er sentrert rundt dom og kors.

### 3.3 Korsteologi

#### 3.3.1 Soteriologi

”Det er ikke lenger mulig å regne med at mennesker uten videre forstår hva det betyr at ’Jesus døde for oss’”, skriver Jan-Olav Henriksen.<sup>218</sup> I 1982 publiserte Williams boken *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel* i den hensikt å fortolke Jesu død og oppstandelse. I den reviderte utgaven ber han sine lesere å ha den franske kritikeren og antropologen René Girard *in mente* under lesningens gang.<sup>219</sup> Syv år senere doserte han i en forelesning over tematikken i ”Girard on Violence, Society and the Sacred”.<sup>220</sup> Familielikheten mellom Williams' soteriologi og teologisk bruk av Girard for eksempel hos James Alison, Sebastian Moore og Mark S. Heim, er instruktiv. Flere av de sentrale girardianske begrepene forekommer til stadighet i forfatterskapet til Williams.

Girards forestillinger tar sitt utgangspunkt i en etologisk observasjon: ”Det er ingenting, eller nesten ingenting, i menneskelig atferd som ikke blir lært, og all læring er basert på imitasjon”.<sup>221</sup> Vi lærer ved å imitere den andres begjær. Dette *mimetiske* (imiterende) begjæret er dypt ambivalent, og det er fordi det høye og lave i begjærets struktur ligger tett inntil hverandre. Uten begjær, ingen menneskelig interaksjon og ingen læring. Potensiell konflikt og vold er også innebygd i den mimetiske strukturen. Det er fordi basisen i mimetisk konflikt ikke handler om det begjærte objektet, men er rettet mot rivalen, han eller hun som begjærer det samme eller er i besittelse av objektet.<sup>222</sup>

I primitive samfunn har denne antropologiske erkjennelsen av begjærets janusansikt fått sitt nedslagsfelt i hva Girard forstår som ritualenes oppkomst. Samfunnets stabilitet avhenger av begrensning av det negative imitasjonsbegjæret, og ulike ritualer borger for stabilitet ved å annullere ordinære forbud og dramatisere sosialkonflikter i form av krise. Den kollektive krisen blir så løst på grunn av et surrogatoffer, en *syndebukk*. Derfor er det nødvendig å identifisere et offer for den samfunnsstabiliserende sakrifielle volden, et offer som er krisens ”sanne” kilde. De handlinger som løser rivalitet og konflikt, i alle fall for et

---

<sup>217</sup> Williams 2002a: 100

<sup>218</sup> Henriksen 2008: 128

<sup>219</sup> Williams 2002a: viii

<sup>220</sup> Williams 2007a: 171-185

<sup>221</sup> Girard 1987: 7, min oversettelse.

<sup>222</sup> Williams 2007a: 172

øyeblikk, er med andre ord tilknyttet identifisering av et offer, som på en og samme gang er ytterst truende og ytterst velsignet. Myter og ritualer refererer dermed til et faktisk opprinnelig mord og dets enhetsskapende samfunnseffekt.<sup>223</sup>

For Girard er mytekonstruksjon et forsøk på å utslette minnet om det opprinnelige mordet. På grunn av mytene lærer samfunnet å ”glemme” hvor absurd syndebukksyndromet egentlig er. Ofringen av syndebukken som har stabilisert samfunnets krise, blir på denne måten heller ikke avslørt som noe ondt. Men den vestlige kulturhistorie er, som vi vet, i stand til å gjenkjenne den sakrifielle volden og syndebukkmekanismen, og avsløringen er sekularismens byggesteiner. I løpet av det 20. århundrets så vi oppblomstringen av ulike ideologier som representerer forsøk på å generere nye myter, og derfor masseproduksjon av frelsende mord. Ikke minst gjelder det nazismens store fortelling om ”den rene rase”. Like fullt er vi i stand til å identifisere dette *som* forfølgelse, altså er syndebukkløkken allerede demystifisert og demytologisert.<sup>224</sup>

Hva er årsaken til at vi er i stand til å identifisere offeret? Hvordan er det mulig for oss i dag å fortolke syndebukkmekanismens forfølgelse som noe ondt, altså ikke noe som er strengt nødvendig for samfunnets stabilitet? Girard skriver: ”Vår egen evne til å avsløre syndebukkmekanismen er helt bestemt av avsløringen som allerede har tatt plass i evangelieteksten”.<sup>225</sup> De nytestamentlige opprinnelseshendelsene er med andre ord en *historisk* demaskering og sekularisering av den hellige voldens natur. Jesus forkynte et gudsrike som dekonstruerer alle former for hevn og represalier i samfunnet.<sup>226</sup> Fordi voldens struktur er nedlagt i det mimetiske begjæret, er det bare mulig å overvinne og transcendere dens destruktivitet ved å avstå fra *rettigheter*, skriver Williams.<sup>227</sup> Menneskeslekten var – og er – i behov av noe, noen som kan avbryte syklusen, men bare et menneske kan gjennomføre det. Men menneskeheten er for ”innkrøkt i seg selv” og involvert i den ødeleggende transaksjonen til å utføre det. Her er svaret på evangeliets *hvorfor*, et svar som egentlig bør sentrere seg rundt spørsmålet om evangeliets *hvem*.<sup>228</sup>

Jesus avstår fra å tilfredsstillere det negative mimetiske begjæret, identifiserer ikke den andre som rival og er dermed ikke en potensiell voldsutøver, men lever et liv der selvgavens logikk (*kenosis*) definerer fellesskapet med Gud og mennesker.<sup>229</sup> Det fordrer *frihet*, en frihet

---

<sup>223</sup> Ibid: 173

<sup>224</sup> Ibid: 174

<sup>225</sup> Girard 1987: 436, min oversettelse.

<sup>226</sup> Ibid: 197

<sup>227</sup> Williams 2007a: 180

<sup>228</sup> Williams 2007b: 77-78

<sup>229</sup> Williams 1994: 256; idem 2007b: 82

fra å forhandle sin identitet i lys av andre på en destruktiv måte, nærmere bestemt frihet fra herre-slave-transaksjonen.<sup>230</sup> Hele Jesu liv må leses som en respons på Gud som Abba, ikke bare i form av en ren viljeshandling, men med basis i et foreningsfellesskap med Gud. Å inngå i en slik relasjon er å negere behovet for definere seg selv og sitt fellesskap på den andres bekostning.

Evangeliene viser med all ønsket tydelighet at Jesu liv og lære på ingen måte var ukontroversielt, men hadde dramatiske religiøse, sosiale og politiske implikasjoner.<sup>231</sup> Fordi Jesu ord og hans person er ett, blir ikke bare hans forkynnelse om Guds rike forkastet, men premisseleverandørene for den sakrifielle logikkens definerer hans person som syndebukk. Hans problematisering av presteskapets politikk og tempeltjenestens ortodoksi og ortopraksi, ble tolket som utålelig opprør mot det bestående, og Jesus ble offer for den uhellige alliansen mellom religiøs og politisk makt.<sup>232</sup> I tillegg representerer han en reell trussel og et faktisk alternativ til selve voldsordningen, fordi han ikke er annet enn en kroppsliggjøring av at det er mulig å gå ut av den onde sirkelen.<sup>233</sup> Vold blir overvunnet av antivold i ofringen av det ”rene” offeret. I lys av korsets syndebukk blir den sakrifielle volden demaskert og dekonstruert. Jesu frihet fra vold er situert i en gudsrelasjon som er antitesen til rivalitet og konkurranse, og som blir bestemt av frihets- og gavekategorier.

Gud intervenerer ikke i Jesu dødstime, for Gud kan ikke annet enn å identifisere seg med offeret og involvere seg i dets avmakt. Evangeliene er manifestasjonen av en Gud helt og holdent utenfor og bortenfor hersker-slave-forholdet, og det er Jesu korsdød som etablerer denne teologiske innsikten. Heri er den apofatiske kristologien, skriver Williams: ”Girard synes å si at Jesu maktløshet er ’beviset’ på hans guddommelighet”.<sup>234</sup> Avvisningen av begjæret etter omnipotens, så vel guddommelig som menneskelig, er hva som gjør ham menneskelig og kontingent uten at guddommenheten opphører.<sup>235</sup> Guds radikale annerledeshet blir ikke her grunnlagt i et metafysisk rammeverk, men i manifestasjonen av et menneskes avsløring og overvinnelse av syndebukksyndromet, som igjen har ledet til en ny humanitet.<sup>236</sup> En soteriologi verdt navnet må være apofatisk i denne forstand. En annen soteriologi står i fare for å operasjonalisere mytens offerlogikk, ifølge Williams.<sup>237</sup>

---

<sup>230</sup> Williams 2000a: 71-72

<sup>231</sup> Williams 2007a: 180

<sup>232</sup> Williams 2003c: xiv

<sup>233</sup> Williams 1994: 47

<sup>234</sup> Williams 2007a: 181

<sup>235</sup> Ibid: 141

<sup>236</sup> Williams 2002a: 9

<sup>237</sup> Williams 2007a: 181, min utheving.

Vi har nå sett at Williams' soteriologi sentrerer seg rundt Jesus som det "rene" offeret, som transcenderer herre-slave-relasjonen og inkarnerer en motmodell til det destruktive mimetiske begjæret. Videre argumenterer han for at Guds åpenbaringsplass ikke er å finne andre steder enn i og hos dette offeret.<sup>238</sup> Williams opererer dermed med en distinkt forståelse av transcendensbegrepet, et begrep som fylles med meningsinnhold i Jesu liv. Slik jeg leser ham, inneholder pasjonshistorien hans tydeligste kristologiske apofasis.

### 3.3.2 Jesu dom over "det religiøse" språket

"Dom" er et av de ordene som forekommer hyppigst i Williams' forfatterskap. Boken *Christ on Trial: How the Gospel Unsettles Our Judgement* tematiserer de ulike domsscenene i de fire evangeliene. Med tanke på denne avhandlingens problemstilling, er hans lesning av Markusevangeliet særskilt relevant, men de øvrige domsscenene gir kompletterende perspektiver. Vi kjenner rettergangen: Om natten blir Jesus arrestert og eskortert til en privat, illegal høring der korrupte vitner allerede har sine pseudoforklaringer klare. Til slutt ber øverstepresten den anklagede om å forsvare seg selv og ikke bare besvare beskyldningene med stillhet: "Er du Messias, Sønn av Den velsignede?" (Mar 14,61).

Det er først i den siste time at Jesus bryter stillheten, ikke bare tausheten i rettssalen, men også "messiashemmeligheten" som løper som en rød tråd gjennom evangeliet. Markus' Jesus er som den talentfulle musikeren med absolutt gehør, skriver Williams, som forsøker å lære nær sagt tonedøve disipler hvordan guddommelig harmoni høres ut. Peters teologiske "musikalitet" strekker ham til å bekjenne Jesus som Messias (8,29), men hans forståelse av messiaskategorien er for menneskelig (8,33). Selv når Jesu helbredende kraft bryter igjennom og muliggjør nytt liv, "fryser" ikke Markus fortellingen og avslører Jesu identitet.<sup>239</sup>

Spørsmålet Jesus ved flere anledninger har unngått og latt overgå i taushet, svarer han på nå: "Jeg er det" (14,62). Messiashemmelighetens stillhet synes å være påtvunget Jesus på grunn av faren det er å la andre uttale sannheten om ham. Dersom sannheten om ham ble åpenbart av andre, ville den med nødvendighet bli til usannhet: han helbreder hvem han vil, han er den forventede triumfalistiske forløseren av Israel, den salvede som skal gjenopprette det davidiske monarkiet. Det er en form for sannhet som blir til løgn i Markus' verden, for denne verden er infisert av demonisk, dysfunksjonell maktbegjær og undertrykkelse. Hvordan er det overhodet mulig å tale sant om Jesus i en slik verden, spør Williams. En kristologi

---

<sup>238</sup> "[I]t is in the company of the victim, so to speak, that God is to be found, and nowhere else" (Williams 2002a: 5).

<sup>239</sup> Williams 2003c: 2

prisgitt denne partikulære verdens grammatikk, må innplassere Jesus som mulig konkurrerende makthaver blant utallige andre.<sup>240</sup>

Men i Matteus blir ikke messiashemmeligheten overholdt like strengt. Jesus kan til og med oppfordre mennesker til å fortelle hva de har sett og hørt (Matt 11,5). Responsen på landshøvdingens spørsmål om han er jødernes konge – ”du sier det” (Matt 27,11) – er ikke likefrem som i Markus, men heller å regne som en strategi der eksaminatoren blir posisjonert som rettssakens utspørrede. Det er som om forfatteren av evangeliet bytter anklagesubjekt: Det er ikke Jesus som blir stilt spørsmålet, men landshøvdingen blir manet til å betenke seg om hvorvidt han faktisk forstår sin egen tale. For hva betyr ordene ”Gud” og ”jødernes konge” når de renner over landshøvdingens lepper?<sup>241</sup>

Matteus er visdommens teolog, skriver Williams, og visdomstradisjonene i Det gamle testamentet og den intertestamentlige litteraturen er den stilltiende dybdestrukturen i evangeliet. Kaifas tar dermed til orde for et tradisjonsmotiv hvor Visdommen er innskrevet i gudsfolkets historie. Visdommen er nå virksom i Jesus (Matt 11.19), men øverstepresten og mange med ham gjenkjenner ikke hemmeligheten.<sup>242</sup>

Dommen i Matteus er en rettssak mot det religiøse språkets system, for Kaifas gestalter en velartikulert, velutdannet ekspert i teologisk tale, en ”vismann”.<sup>243</sup> Det er en farlig posisjon å innta og inneha, og i møte med Jesus blir mennesket og den teologiske tale stilt i dommens lys.<sup>244</sup> Målet med den teologiske tale er nemlig å innplassere og fastholde kirken i domssituasjon, det vil si der Jesus er. Dersom dommen unnflyr kirkens perspektiv, blir språket et forsvarsverk for inngruppen, en korrigerende og kontrollerende definisjonsinstans i møte med den andre.<sup>245</sup>

I denne forbindelse henviser Williams til Bonhoeffers store utfordring til det religiøse språket i fengselsbrevet adressert til sin gudsønn i 1944.<sup>246</sup> En forutsetning for vanskeliggjøringen av gudstale gjelder ikke bare den generelle ontologiske forskjellen mellom Gud og mennesker, men tematiserer den strengt nødvendige korrespondansen og

---

<sup>240</sup> Ibid: 6

<sup>241</sup> Ibid: 29

<sup>242</sup> Ibid: 44

<sup>243</sup> Ibid: 33

<sup>244</sup> Ibid: 36

<sup>245</sup> Ibid: 37

<sup>246</sup> ”Hva forsoning og forløsning, gjenfødelse og Den hellige ånd, fiendekjærlighet, kors og oppstandelse, liv i Kristus og Kristi etterfølgelse betyr, er alt sammen så vanskelig og fjernt at vi nesten ikke våger å tale om det mer. I de overleverte ord og handlinger aner vi noe helt nytt og revolusjonerende, uten at vi ennå fatter det og kan gi uttrykk for det. Det er vår egen skyld. Vår kirke, som i disse årene har kjempet for sin selvoppholdelse som om det var et mål i seg selv, makter ikke å være bærer av det forsonende og forløsende ord til menneskene og verden. Derfor må de gamle ordene bli kraftløse og forstumme, og vårt liv som kristne i dag bare bestå av to ting: å be, og gjøre det som er rett blant menneskene” (Bonhoeffer 2000: 158).



koherensen mellom teologisk tale og talerens praksis.<sup>247</sup> Williams argumenterer for at den troende må ”fortjene” å tale om Gud. Det fordrer mer enn bare retorikkens *logos* og *pathos*. *Ethos* går nemlig forut for de to øvrige retoriske kategoriene. Dersom de tradisjonelle teologiske begrepene ikke har resonansbunn i talerens liv, blir språket redusert til tomme, selvrefererende symboler. ”Skapelse”, ”frelse” og ”nyskapelse” blir uvirkelig, intet annet enn verbale og figurative referanser, og da fortjener ikke kerygmaet å bli hørt i verden. Konsekvensene av dette er behovet for kultivasjon av hva Williams kaller en negativ *phronesis*, en kontemplativ klokskap og oppmerksomhet som hjelper oss til å være stille og vente i de konkrete kontekstene.<sup>248</sup>

### 3.3.3 Jesus som eksegese av transcendentbegrepet

Sannhetskandidaten Markus fremstiller i dramaet lar seg ikke fange i den diskursive fornuftens konseptuelle begreper. I dommen blir Jesus presentert som ”uaktuell” i denne verden, han er bokstavelig talt strippet for verdens makt- og språkregime. Han skal dø, han er offeret, og først nå appliserer han det hellige gudsnavnet på seg selv: ”Jeg er”. De påfølgende ordene om at dommerne senere skal se ham sitte på tronen som ”Menneskesønn” ved Faderens høyre og komme for å dømme (Mar 14,62), er en total omkalfatring av ikke bare datidens religiøse termer og kategorier, men også en invitasjon til mennesker av i dag til å redefinere hva transcendent er, skriver Williams.<sup>249</sup> I mer populære fremstillinger synes transcendentbegrepet å bli assosiert med Guds uutgrunnelige allmakt, allvitenskap, storhet og styrke, eller kanskje enda mindre sakssvarende: fjern og distansert i romlig forstand. Selv om vi vil ta avstand fra en slik teologisk feilslutning, kan vi like fullt *praktisere* og erfare ordet ”Gud” på den måten.

Jesu liv som hermeneutisk nøkkel fordrer en annen referanseramme. Til stadighet advarer Williams på det sterkeste mot menneskets tendenser til å projisere ut og objektivere gudsattributter. Hvordan unngå en antropologisk konstruksjon av guddommelig transcendent når forestillingene blir filtrert gjennom vår begrensede fornuft og fantasi? Den inkarnatoriske eksegesen av ”Jeg er” kan bare bli hørt når referansen er fjernet fra alle menneskelige maktkonnotasjoner. Bare en dødsdømt fange som transcenderer herre-slave-logikken, er autorisert til å uttale ordene.<sup>250</sup> Dersom vi ikke vokter oss vel for språklig, teologisk og

---

<sup>247</sup> Williams 2003c: 38

<sup>248</sup> Til dette se, Williams 2000a: 39-43; se også essayet om den franske filosofen Simone Weil (Williams 2007a: 203-227).

<sup>249</sup> Williams 2003c: 7

<sup>250</sup> Ibid: 7

praktisk idolatri, maner Williams, er det kanskje ikke så lang vei til Peters opprør, en revolt som faktisk bestod i en tragisk misforståelse av hva Gud gjorde i Jesu liv og død (Matt 16,21-23).

Den tiltalte Jesus nykonstruerer transcendensbegrepet. Transcendens er ikke den diametrale motsetningen til *kenosis* og immanenskategori. <sup>251</sup> Williams synes her å ha et gåtefullt løsningsforslag på teologiens problem: Hvis 1) Gud er uendelig og 2) språket er endelig, er da gudstale mulig, siden 3) taleakten krever språkliggjøring? Er ikke selve taleakten med nødvendighet forbundet med reduksjon og reifikasjon av Guds transcendens? Teologisk tale er mulig hvis, og bare hvis, den kommunikative handlingen er en *historisk hendelse* der denne verdens maktspråk er gått i baklås. En slik scene er vi vitne til i Jesu liv og død. Den nakne fangen er ingenting, all aktualitet, sikkerhet og trøst er borte. Guds transcendens må leses i lys av Jesu lidelse og død, og kulminasjonen av Williams' selvundergravende retoriske utlegning av begrepet er å finne i korsets gudsforlatthet: "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?" (Mar 15,34). Guddommelig makt er, for å tale med Sarah Coakley, "makt-i-sårbarhet". <sup>252</sup> Det er vel verdt å merke seg at Jesu svar til ypperstepresten som henviser til en fremtidig dom og herlighet, altså effektueringen av Guds vilje, ikke gikk i oppfyllelse i evangeliet. For Williams betyr det at den omtalte dommen og herligheten ikke er annet enn Jesu død og hans etterfølgeres tro og liv (Mar 14,62). <sup>253</sup>

Williams fortolker domsscenen i Markus som invitasjon til dramaturgisk respons: Hvis vi lytter med oppmerksomhet og tålmodighet til åpenbaringen av transcendensbegrepet i Jesus-formen, er det vi som blir hensatt i stillhet og stilt i akkusativposisjon. Det nye transcendensbegrepets meningsinnhold kroppsliggjort i dommens mørke natt, er dermed det som muliggjør en pågående ikonoklasme av idolatri. "Gud" er ikke illustrasjonen på hva som er det høyeste og sterkeste vi er i stand til å forestille oss. En slik reduktiv teologi står i fare for å fortolke skapthet, svakhet og sårbarhet som Guds fravær. <sup>254</sup> Derfor er *soteriologi* en grunnleggende forutsetning for Williams' apofatiske kristologi. Dersom gudstale er en religiøs versjon av terapeutisk trøst, risikerer kirken ikke å tale sant om frelse i det hele tatt. <sup>255</sup>

I Markus' domsscene er Jesus, for å bruke et kanskje ikke helt passende uttrykk, "seg selv nok", det vil si at hans manifestasjon av transcendens ikke kan "brukes" til noe utover

---

<sup>251</sup> I *Christ on Trial* forstår Williams *kenosis* som "the word used to describe Christ's voluntary surrender of certain divine characteristics, in order to identify himself with humanity. It comes from the Greek word *kenos*, meaning 'empty'" (ibid: 45). Den såkalte filipperbrevshymnen er i så henseende det terminologiske springbrettet for tenkningen: "[Kristus] gav avkall på sitt eget [*ekenosen*]" (Fil 2,6-11).

<sup>252</sup> Se essayet "Kenosis and Subversion" i Coakley 2002.

<sup>253</sup> Williams 2003c: 18-19

<sup>254</sup> Ibid: 8-9

<sup>255</sup> Ibid: 15

seg selv. Jesus er ikke et middel for å oppnå et mål. Han er målet som stiller spørsmål ved alle våre spørsmål og tilhørende svar. Dette samsvarer med *lignelsesretorikken*. Når Jesus blir stilt et læremessig spørsmål, som for eksempel da en lovlydig ville sette ham på prøve og spurte om hva han skulle gjøre for å arve evig liv, ”svarte” Jesus på spørsmålet ved å fortelle lignelsen om den barmhjertige samaritanen (Luk 10,25-36). Jesu kontante avvisning av enkle svar, er et avgjørende argument for en ”høy” kristologisk bekjennelse, ifølge Williams. Jesus vet at det ikke finnes enkle spørsmål. Bak de tilsynelatende enkle spørsmålene er det uuttalte menneskelige behov. Når Jesus ikke svarer på spørsmålene, men diagnostiserer og adresserer eksistensielle behov i lignelsens form, åpner han en ny verden og konstituerer nye erfaringsmuligheter for de som lytter. På denne måten transcenderer Jesus våre kategorier, påstår Williams i en forelesning.<sup>256</sup>

At Jesus ikke kan instrumentaliseres, blir satt på sin spiss i korsfestelsen. For Williams er kristen teologi først og fremst en *theologia crucis*.<sup>257</sup> I neste avsnitt skal jeg utlegge hans korsteologi.

### 3.3.4 Korsteologi som ikonoklasme

For Williams er korset teologiens hermeneutiske nøkkel: *crux probat omnia* (”korset prøver alt”).<sup>258</sup> I *The Wound of Knowledge*, som er den første monografien signert Williams, skriver han om reformatoren Martin Luthers korsteologi i Heidelbergdisputasjonen som kontrasten til senskolastisk ”herlighetsteologi”.<sup>259</sup> Til forskjell fra sistnevnte tradisjonsstrøm, som ifølge Luther ikke tok tilstrekkelig hensyn til det kontradiktoriske og skjulte i Guds virkelighet og handling, er korsteologi i stand til å bejæ det tilsynelatende ”onde” i kriseerfaringer som tvil, forlatthet og frykt som noe godt. Luthers teologiske affirmasjon av kompleksiteten i den menneskelige verden korresponderer med Williams’ ”territoriale” spiritualitetsdefinisjon.<sup>260</sup> Med bakgrunn i det velkjente paulinske motivet som tar for seg Guds svakhet og dårskap (1Kor 1,18-29), hevder Luther at bare den kan kalle seg selv teolog som innser at Guds synlige og manifesterte virkelighet blir demonstrert i lidelse og kors. Gud åpenbarer seg offentlig og historisk *bare* som den ydmykede og torturerte Jesus. Anstøtssteinen i

---

<sup>256</sup> Williams 2008d: ”The Archbishop addresses the Hereford Diocesan Conference ‘Sharing the Story’”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1207/the-archbishop-addresses-the-hereford-diocesan-conference-sharing-the-story>), 5.2.2013.

<sup>257</sup> Williams 1987: 6

<sup>258</sup> Williams 1991: 15, 191

<sup>259</sup> Ibid: 157

<sup>260</sup> Under overskriften ”The Passion of My God” bestemmer Williams spiritualitetens territorium som enhver menneskelig erfaring, så vel offentlig som sosial, det lidelsesfulle, det negative. Selv de patologiske sideveiene i sinnet, moralen og det relasjonelle, er ikke unntatt spiritualitetens sfære (ibid: 12).

åpenbaringsformen skyldes vår tro på at rasjonalitetens diskurs kan ad spekulasjonens vei bringe oss til den skjulte guddommens sannhet.<sup>261</sup>

Fordi den skjulte Gud åpenbarer seg i historien, må teologisk tale være tale om en form for *fravær*. Gud gir seg til kjenne på korset, i et menneskes død og forlatthet. Slik det var for Kristus, slik er det for Jesu etterfølgere. Det er i synd, helvete, lidelse, skyld og forlatthet at teologien har sin begynnelse. Bare ved å negere alle menneskelige gudsbilder, kan Gud være Gud, hevder Williams. På paradoksalt vis er Guds transcendens ene og alene forståelig i lys av erfaringer og situasjoner hvor det ikke er spor av ”transcendens”. I korsets ”gudløshet”, hvor teologisk spekulasjon og konseptuell kontroll opphører, er Gud tillatt til å fremtre som Gud. Ifølge Williams’ analyse fremlegger Luthers korsteologi en erfaringsmessig og historisk orientert reformulering av den negative teologiske tradisjonen. Gud selv er den store negative teologen som destruerer og knuser våre bilder ved uopphørlig å vise oss til Jesu kors.<sup>262</sup>

Jesu intimitet med Faderen førte ham til korsets forlatthet og ”gudløshet”.<sup>263</sup> Her impliserer ikke Williams en moltmannsk korsteologi,<sup>264</sup> men en Faderens kenotiske svakhet og avmakt, som er uopløselig forbundet med Sønnen som avstår fra rettigheter i verden. Faderen og Sønnen står ikke i et opposisjonsforhold til hverandre på korset, men den gud som forlater Jesus på korset, er Kaifas’ gud, som er innskrevet i herre-slave-relasjonens teologilogikk. Jesus lar seg ikke innplassere i slavekategorien, men er barn og titulerer Gud som ”Abba”. ”Gud” forsvinner på korset, skriver Williams, og Faderen og Sønnen forblir forenet i sin konsubstansielle makt-i-sårbarhet. Den ”faderen” som dør på korset, er den fraværende og fremmede faderguden, mens fattigdommens Fader forblir forenet med sin Sønn. Den freudianske ”omnipotente Faderen”, som bryter seg inn og frelser og trøster, er et illusorisk og bedragerisk gudsbilde.<sup>265</sup>

### 3.3.5 Den korsfestede som fremmed

Denne ”solidaritetens soteriologi” er ikke helt uproblematisk, advarer Williams i boken *Resurrection*. I vår verden hvor lidelse, mislykkethet og død er innskrevet i eksistensen og

---

<sup>261</sup> Ibid: 157

<sup>262</sup> Ibid: 158-159

<sup>263</sup> Williams 1994: 98

<sup>264</sup> Hos Jürgen Moltmann har Gud og skaperverket har en felles historie, som holdes sammen av inkarnasjonens historie. Dermed blir Gud en del av historien, og historien en del av Gud. Kulminasjonen av prosessen er korset, og Jesu død er Guds død, en død som gjelder de tre personene. På korset blir Faderen ”barnløs”, Sønnen er død og er ikke lenger til, mens Ånden som sammenholder Faderen og Sønnen, blir funksjonsløs (Moltmann 2001).

<sup>265</sup> I en annen sammenheng skriver Williams: ”Christian Duquoc [...] has given serious consideration to the Freudian charge that Christianity is an inflation of infantile beliefs about the omnipotent father who can solve all problems and heal all wounds [...] The omnipotent father, that is to say, is the substitute for the failed omnipotence of the self” (Williams 2007a: 141); idem 1994: 145.

uunngåelige erfaringer, er det ikke vanskelig å identifisere seg med den korsfestede Kristus. Men det er en fristelse å la den korsfestede kollapse sammen med tilstanden og situasjonen til mennesket som lider. I sin korsteologi advarer Luther ofte mot å sammenblande menneskets og Kristi lidelser, skriver Williams. Fordi vi lider sammen med ham, fungerer inkarnasjonstroen i slike tilfeller som garantist for menneskelig resepsjon av Kristi nåde. Implikasjonen av Luthers advarsel, slik den tyske teologen Dorothee Sölle tolker ham, er fremstillingen av nåtidig lidelse som noe teologisk og moralsk nøytralt.<sup>266</sup>

Williams argumenterer for at kritikken til Sölle er misvisende. En fromhetstradisjon med den korsfestede som ikonisk objekt, hvor samlidelsens motiv er i sentrum, balanserer på et barberblad. Bildet av den korsfestede objektiviseres og fastfryses bare når den symbolske signifikansen i korset signaliserer hvem og hva *vi* er. Naturligvis er det legitimt og nødvendig å se Jesu kors som et mulig tolkningsverktøy i møte med lidelse – en annen korsteologi ville bare idyllisere passivitet og rydde protestmuligheter og motstandskraft av veien – men Williams advarer mot *ideologisk* bruk av korset. En subjektivistisk og ideologisk bruk av korset setter likhetstegn mellom Gud og min sak. Gud blir identifisert med *min* lidelse. På denne måten er lidelsen et akseptens stempel på at jeg har rett og min undertrykker eller motstander har feil. ”Gud” fungerer dermed som den dypeste bekræftelse på min lidelse. Men at Gud identifiserer seg med offeret, betyr ikke en moralsk affirmasjon av dets sak, skriver Williams.<sup>267</sup>

Igjen repeterer Williams en stadig tilbakevendende forutsetning for hans apofatisme. En reduktiv identifikasjon som bare er et speilbilde av menneskets tilstand og situasjoner, er ikke i stand til å gjenkjenne den korsfestede og korset som *fremmed*, en ekstern alteritet som ikke lar seg fange i langfredagens form. ”Ved daggry den første dagen i uken kom kvinnene til graven [...] Og de gikk inn, men fant ikke Herren Jesu kropp” (Luk 24,1,3). De fant et tomrom. Den hellige ukens teologi fordrer en viss gjenkjennelse med den lidende og korsfestede Jesus, men oppstandelseshendelsen fratar oss den altfor kjente medlidenen: ”Han er stått opp, han er ikke her” (Mar 16,6).<sup>268</sup> Oppstandelsesteologi må derfor alltid være en negativ teologi, påstår Williams.<sup>269</sup>

Etter å ha redegjort for hvordan dom og kors blir utlagt i materialet, er det er av interesse å undersøke på hvilke måter Williams’ oppstandelsesteologi forutsetter apofasis.

---

<sup>266</sup> Williams 2002a: 70

<sup>267</sup> Ibid: 70; idem 2003b: 201

<sup>268</sup> Williams 2002a: 71

<sup>269</sup> Ibid: 84

### 3.4 Oppstandelsesteologi

#### 3.4.1 Den tomme graven som advarsel mot idolatri

Jesu oppstandelse er et stormcenter i ulike fagdisipliner. Teologisk konsensus er fraværende. Fortolkningsalternativene er legio både når det gjelder metodologiske innfallsvinkler til problemkomplekset og resultatene av respektive undersøkelser. Hva ordet ”oppstandelse” refererer til, er ikke noe gitt.<sup>270</sup> I essayet ”Between the Cherubim: The Empty Tomb and the Empty Throne” er den johanneiske oppstandelsestradisjonen springbrettet for Williams’ apofatiske ansatser. Essaytittelen indikerer et veiledende motiv i hans oppstandelsesteologi, nemlig *tomrommet* mellom de to hvitklede englene som satt der Jesu kropp hadde ligget, ”en ved hodet og en ved føttene” (Joh 20,12). Selv om det ikke er uproblematisk å argumentere med utgangspunkt i ikonografi for oppstandelsens historisitet, ser Williams her et distinkt johanneisk narrativt tillegg til de synoptiske evangeliene. Den ikonografiske allusjonen gjelder paktkistens soningssted der kjerubene flankerte hver av sidene (2Mos 25,19). For ham representerer allusjonen aspekter ved tradisjonene tilknyttet den tomme graven som ikke må bli forbigått i stillhet.<sup>271</sup>

Den negative teologiens mangefasetterte historie har sin opprinnelse i Bibelens ulike skrifter og i den greske filosofien. I Bibelen tilskrives som kjent Gud en rekke affirmative antroposentriske attributter. Fordi Gud er en som handler med verden i historien, tales det personalt om Gud. For oldkirkelige teologer representerte disse gudsbeskrivelsene en intellektuell anstøtsstein. Men det er nøkkelpassasjer i Bibelen som indikerer antropomorfismenes utilstrekkelighet. Den klassiske teksten i så henseende er 2Mos 3,14, hvor Guds teofaniske selvpresentasjon lyder som følger: ”Jeg er den jeg er”. I dekalogens idolatriforbud gis det ingen positive beskrivelser av Gud selv, bare en negasjon av andre guder (2Mos 20,3-4). Andre *loci classici* betoner hva vi kan kalle en ontologisk forskjell mellom Gud og mennesket (Jes 55,8-9). Implikasjonene av gudsnærværets herlighet er ikke nødvendigvis lys og liv, men mørke og død (2Mos 33,20; Jes 6,5). Basismetaphorer som ”sky” og ”mørke” synes å være særlig relevante referanser til Guds nærvær (2Mos 34,5; Sal 97,2; 1Kong 18,12; Sal 18,12).<sup>272</sup> Gud åpenbarer sitt nærvær samtidig som Gud skjuler seg. Israels Gud er en *Deus absconditus* (Jes 45,15).<sup>273</sup> En av de mest adekvate menneskelige responser innfor Gud synes derfor å være beundring og stillhet (Hab 2,20; Job 38; Jer 1,6).<sup>274</sup>

---

<sup>270</sup> Williams 2000a: 183-186

<sup>271</sup> Ibid: 186

<sup>272</sup> Alfsvåg 2010: 8

<sup>273</sup> Carabine 1995: 201

<sup>274</sup> Franke 2007: 112

Kanskje er det en referanse til denne gammeltestamentlige negasjonen av ikonologisk representasjon som forfatteren av Johannesevangeliet har som bakgrunnsteppes? Kjerubene definerer en plass hvor Gud ville ha vært dersom Gud var overalt, skriver Williams. Israels Gud er den som er nærværende og bebor plassen mellom kjerubene, men det er ikke noe representasjonsbilde her. Dersom det utvalgte folket, personifisert i ypperstepresten, ville se og møte Gud, måtte de oppsøke Gud mellom kjerubene; her er Gud, men Gud er ikke her. Det vil si at å ”se” Gud er det samme som å se tomrommet mellom hellige bilder. Det tilgjengelige og håndpåtakelige, altså Guds trone, er ikke et bilde av Gud, men et hellig fravær og en hellig stillhet hvor Gud ikke er. Israels Gud er umulig å representere på definitivt vis, men troner i sin usynlighet på arkens *kapporeth* (soningssted). Forbudet mot idolatri er et konstitutivt aspekt i den apofatiske tradisjonen. Williams utlegger på denne måten den ikonografiske gravens tomhet som en nykonstruksjon av ikonoklasme og advarsel mot avgudsdyrkelse.<sup>275</sup>

### 3.4.2 Oppstandelsen som overraskende og overmannende

Historisk usikkerhet og forvirring knyttet til oppstandelsesberetningene har viktige implikasjoner for kristologisk apofasis. Ved flere tilfeller har vi sett hvordan den apofatiske tradisjonen blir brukt av Williams som forutsetning for kritikk av maktpretensjoner. Mange forskere har forsøkt å komme til rette med oppstandelsens bakgrunn i jødiske eller hellenistiske forbilder, enten det gjelder den greske mytologiens apoteose av helter, eller gammeltestamentlige bortrykkelser av profeter og patriarker.<sup>276</sup> Feministisk teologi, ikke minst Elisabeth Schüssler Fiorenza, har på arkeologisk vis analysert hvordan oppstandelsesberetningene gjør seg bruk av strategier for å legitimere autoritet og makt.<sup>277</sup> Men de polyfoniske oppstandelsesberetningene lar seg ikke presse inn i litterære konvensjoner eller forhandling om maktstrategier. Den tomme gravens fravær signaliserer at den oppstandne ikke legitimerer noen former for autoritet, hverken patriarkalsk eller matriarkalsk.<sup>278</sup> Både narrativet i seg selv og de kritiske spørsmålene som blir rettet til det, forhindrer avslutning.<sup>279</sup>

---

<sup>275</sup> Williams 2000a: 187

<sup>276</sup> Williams 2002a: 88

<sup>277</sup> Williams 2000a: 184

<sup>278</sup> Ibid: 192

<sup>279</sup> Ibid: 187

For Williams betyr dette at tekstene refererer til en hendelse som på ingen måte var forventet, men snarere forårsaket frykt, forvirring og forundring for de involverte.<sup>280</sup> I Markusevangeliet er oppstandelsen overraskende og overmannende, en scene som står i diskontinuitet med sekvensene forut for den. Det er som om hendelsen har samme åpenbaringskarakter som dommen; den er det den er, den kan ikke brukes til noe.<sup>281</sup> Selv om synoptikerne oppsamler såkalte refleksjonssitater, er det som om forfatterne her blir konfrontert med noe totalt nytt og uventet. De forsøker å språkliggjøre noe som strekker språket til dets ytterste grense. Reaksjoner som frykt, sorg, tvil og glede er å lese, men ikke notiser som fastslår en profetisk oppfyllelse.<sup>282</sup>

Faderens oppreisning og opphøyelse av den korsfestede er ubeskrivelig, og inngår i et stillhetens postulat. Oppstandelsens hendelse er en umulig umulighet, for å tale med Jan-Olav Henriksen,<sup>283</sup> og selve *oppreisningen* hører ikke til historien, ifølge Williams. Den er ikke en sekvens som skal innordnes i et før og et etter. Guds forening med den korsfestede Jesus er et apofatisk overskuddsfenomen som ikke lar seg språkliggjøre, men samtidig er oppstandelsen en nødvendig betingelse for å leve som Jesu etterfølger uten å redusere en slik levevei til kognitiv ihukommelse av en fortidig filosof- eller heltefigur. Oppreisningen synes å være en *evig* handling som manifesterer hvem Gud var, er og skal være. Faderen bekrefter seg selv som Fader og Sønnen som hans Sønn i en evig foreningshandling. Med dette blir ikke overskuddsfenomenet forklart eller beskrevet – det er umulig – men slike abstrakte ord hjelper oss til å innse at Guds vesen og vilje alltid er forut for oss, hevder Williams.<sup>284</sup>

### 3.4.3 Den oppstandne som fremmed og fortrolig

Før Jesu oppstandelse var verden et arnested for en uovervinnelig og uutslettelig herre-slave-struktur, en relasjonskategori Williams bestemmer som ”arvesynd”.<sup>285</sup> Håpet i de dagene Jesus var midt iblant dem, var blitt gjort til intet i og med korset. ”Vi som hadde håpet at han var den som skulle befri Israel”, utbryter Kleopas i Lukas 24,21. Mannen som hadde eksegert og utøvd Israels forventninger om frelse, var nå blitt utslettet. Kleopas hadde et minne om Jesus, men er samtidig klar over det forstyrrende og desorienterende ryktet om en fraværende kropp. Den tomme graven signaliserer fraværet av hans endelige tolkning av hvem Jesus er. I Kleopas’ lille tale leser Williams hvordan Lukas rekonstruerer og redirigerer forståelsen som

---

<sup>280</sup> Williams 2002a: 88

<sup>281</sup> Williams 2003c: 16-17

<sup>282</sup> Williams 2002a: 88

<sup>283</sup> Henriksen 2009: 337

<sup>284</sup> Williams 2002a: 89-90

<sup>285</sup> Ibid: 18



oppstandelseserfaringen initierer, en prosess som innebærer å gi slipp på alle tidligere forestillinger om hvem Jesus er. Det samme underliggende mønsteret som omhandler Jesu fremmedhet og fortrolighet, går igjen i de to strukturelt like fortellingene i Johannesevangeliet: Maria Magdalenas møte med gartneren og ”strandscenens” epifani der Jesus viser seg for disiplene ved Tiberiassjøen (Joh 20,11-18; 21,1-14).<sup>286</sup>

Williams argumenterer for at det er en intendert sammenheng mellom perikopenes form og innhold. Det uavsluttede og ubestemmelige hva gjelder det litterære, hører uoppløselig sammen med hva historiene henviser til. Jesus av Nasaret som ble korsfestet, er alltid mer enn hans individuelle fortid og etterfølgernes minne om ham. Oppstandelsens totale *novum* er ikke bare diskontinuitet, men garanterer fortsatt sammenheng mellom Guds handlinger i og med Jesus av Nasaret og den oppstandne. Konsekvensene av kontinuiteten er komplekse, men bekrefter en forbindelse mellom Jesu liv og oppstandelse og det menneskelige fellesskapet som blir konstituert i kjølvannet av Faderens affirmasjon av Sønnen.<sup>287</sup>

Men med en gang Williams har fastslått en fortsatt forbindelse mellom Guds og kirkens eksistens og handlinger, diskvalifiserer han en mulig totalidentifikasjon ved hjelp av hermeneutisk apofatisme. Enhver som har lest kirkehistorie forstår umiddelbart hvorfor. Det er strengt nødvendig å innføre dialektikken mellom *allerede nå, men ennå ikke*. I tillegg gjelder det å sikre den oppstandnes fremmedhet og frihet for å opprettholde Jesus som dommer over kirkens teologi og trospraksis.<sup>288</sup> Oppstandelsesberetningenes negative teologi påminner kirken om at Jesus ikke kan fanges, forstås eller fremstilles på fullkomment og fullendt vis. En trofast og tålmodig oppmerksomhet rettet mot den fremmede Jesus, indikerer kirkens stadige søken etter mer sakssvarende kunnskap om hvem han er, men impliserer i like stor grad fraværet av endelig erkjennelse av hva kirken er. Fraværet fordrer fortsatt oppdagelse og mulighet for dom. På denne måten blir kirken manifestert som *signa* (tegn) og Jesus som *res* (ting), for å gjøre meg bruk av den velkjente augustinske distinksjonen. Den tomme gravens fravær og stillhet representerer på ikonografisk vis det fundamentalt u håndgripelige, ubegripelige og ubestemmelige ved kilden og gaven som konstituerer det kristne fellesskapet, men som aldri blir assimilert inn i det og absorbert opp av det.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Ibid: 75

<sup>287</sup> Williams 2000a: 188

<sup>288</sup> Williams 2002a: 76

<sup>289</sup> Williams 2000a: 188, 192-193

### 3.4.4 Negativ oppstandelsesteologi: en dialektikk mellom stillhet og tale

I begynnelsen av avsnittet skrev jeg at den tomme graven og oppstandelsestro er et stormsenter. Tomrommet mellom kjerubene kan fylles med ulikt innhold: enten et minne om en omkringvandrende visdomslærer som ble henrettet, eller et ekklesialt og sosialt konstrukt. Williams bekjenner troen på oppstandelsen som et historisk faktum. Dogmatikk er ikke autorisert til å løse et historisk problem, men når de historiske undersøkelser og analyser stadig vender tilbake til et historisk apori, er det et argument for å reflektere over det uløselige.<sup>290</sup> For mitt objekt er det tvingende nødvendig å forholde seg til tradisjonen om den korsfestede Jesus som oppstått på *materielt* vis, slik at oppstandelsestro ikke følger av fellesskapets mentale operasjoner, men adresserer det fra et eksternt og fremmed perspektiv.<sup>291</sup> Den oppstandne relaterer til disiplene på samme kroppslige vis som tidligere. Av særskilt Lukas og Johannes fremgår det hvordan oppstandeshistoriene ikke er å ligne med teofaniene og visjonene i Det gamle testamentet. Nettopp på grunn av det gjenkjennelige og det fortrolige i Emmausfortellingen og de to johanneiske perikopene, blir det fremmede satt på sin spiss.<sup>292</sup>

Materialiteten hører organisk-dynamisk sammen med kirkens historiske virkelighet, dens sakramentale liv og faktiske menneskers transfigurerte identiteter. Men det er ikke tale om et sammenfall mellom oppstandelsens materialitet og virkningshistoriens materialitet; ekklesiologi *er* ikke kristologi.<sup>293</sup> Når det gjelder spørsmålet om oppstandelseskroppens fysikalitet, konkluderer han med at stillhet er det eneste adekvate svaret. Dersom han hadde forsøkt å teologisere over dette problemkomplekset, ville han fylle ut det apofatiske tomrommet mellom kjerubene.<sup>294</sup> Ikke å fylle ut tomrommet er også en kommunikativ akt, en form for teologisk apofatisk tale hvis teleologi er en uendelig dialektikk mellom stillhet og språkliggjøring, mellom Jesus som fremmed og fortrolig.<sup>295</sup>

### 3.5 ”Sann Gud og sant menneske”

Da den unge Jesus-bevegelsen skulle fortolke og forholde seg til de generative hendelsene i Jesu liv, død og oppstandelse, lå det paulinske språket om ny skapelse og Jesu *recapitulatio* av Adam-mønsteret for hånden (2Kor 5,17; Rom 5,12-19; 1Kor 15,21-22, 45-49).

---

<sup>290</sup> Ibid: 195

<sup>291</sup> Williams 2002a: 96

<sup>292</sup> Ibid: 91

<sup>293</sup> For en refleksjon over sammenhengen mellom eukaristisk teologi og Jesu oppstandelse, som forutsetter hans frihet fra biologisk eksistens og individets ordinære begrensninger, se *ibid*: 98-106.

<sup>294</sup> Williams 2000a: 195

<sup>295</sup> Williams 2002a: 66-67

Kulminasjonen i språkets transmutasjoner er å spore i Johannesprologens svimlende betraktninger over parallellbetydningen mellom Jesus og selve skapelsesaktens aktør: ”I begynnelsen var Ordet” (Joh 1,1). Å bruke et slikt språk, er å tilegne Jesus samme radikale kraft og kreative energi som verdens kilde og kontekst.<sup>296</sup> For Williams representerer rekonstruksjonen av de nye menneskelige mulighetene med rot i Jesus-fortellingen transmutasjoner i gudstalen. Er det tale om en ny menneskelighet, da er det også nødvendigvis tale om en ny Gud, skriver han. Man kan ikke tale om Jesus uten å tale om Gud, og man kan ikke tale om Gud uten å tale om Jesus.<sup>297</sup>

Jesus er åpenbaringen av Israels Gud, men det er ikke på grunn av at en hittil skjult og ukjent Gud blir gjort til kjenne på klar og konsis måte, snarere tvert imot: Jesus problematiserer nettopp slike gudsbilder.<sup>298</sup> Til tross for Jesu vanskeliggjøring av gudstale innbefatter paulinske og johanneiske beskrivelser av opprinnelseshendelsene begreper som ”teofani”, ”herlighet” og ”uten slør for ansiktet”. Uansett hvor desorienterende og disruptiv Jesus-hendelsen var for de første kristne, tilrettela den for nykonstruksjon av gudsbilder. Denne teismen er ikke tynget av illusjoner og fantasier i like stor grad som tidligere, hevder Williams, og den feller dom over selvbeskyttende og ekskluderende stammereligioner som lider av sammenblanding mellom tro og ideologi. Det er aksiomatisk at dommen også gjelder kirken.<sup>299</sup>

Vi har sett hvordan attributter som eksklusivt ble applisert på Gud også karakteriserer Jesus av Nasaret. Det vil si at direkte og umiddelbar gudskunnskap fra nå av ikke lar seg ekskludere fra et menneskes liv og død.<sup>300</sup> Heri er det teologiske problem: Gud er uendelig og menneskets språk er endelig, hvordan skal vi da språkliggjøre Gud uten å henfalle til idolatri? Jesus er et menneske med alt hva det innebærer, og må derfor innplasseres i historien. Dessuten er mediasjonen og overleveringen av hans nåde totalt prisgitt historiens kontingenser. Alle hendelser i verden er generert, selv om de i viktige henseender er generative. Gud er derimot ikke generert, men helt og holdent generativ. Nettopp dette var stormsenteret i den doktrinale krisen på 300-tallet.<sup>301</sup> Den antiarianske grupperingen

---

<sup>296</sup> ”[Jesus’] elusive, enigmatic quality, always probing and unsettling, works in our language as does the confession of God’s ’transcendence’. A theology of the risen Jesus will always be, to a greater or lesser degree, a *negative* theology, obliged to confess its conceptual and imaginative poverty” (ibid: 83-84).

<sup>297</sup> Williams 1991: 5; idem 1994: 69; idem 2000a: 138

<sup>298</sup> Williams 2002a: 138; idem 86-88

<sup>299</sup> Williams 2000a: 83, 104

<sup>300</sup> Williams 1991: 16

<sup>301</sup> Kan Sønnen som er *gennetos* ha del i samme absolutte og selvoppholdende (*agenetos*) natur som Faderen, som både er ugenerert (*agenetos*, fra *genneao*) og selvoppholdende (*agenetos*, fra *ginomai*)? Svaret som ble utmeislet i den doktrinale krisen var at både Faderens og Sønnens liv er *agenetos*. Men det er et felles liv på

distingverte i den sammenheng mellom avhengighet og derivert på den ene side og det å være skapt på den andre. Siden Jesus ble innplassert i den første kategorien, impliserer det en ganske annen forestilling om hva guddommelig frihet og kreativitet innebærer enn først antatt.<sup>302</sup> Guddommelig frihet og kreativitet synes ikke å være den diametrale motsetningen til avhengighet og respons, for selv om absolutt kreativitet ikke er en del av verden, er det ikke utenkelig å forestille seg en kreativitet hvis effekter reflekterer den første absolutte kreativitet. Ordet ”Gud” refererer med andre ord ikke bare til makt og initiativ, men inkluderer resepsjon og dialog, en forestilling Williams ser på som selve demarkasjonslinjen mellom kristendom og dens tilstøtende religioner.<sup>303</sup>

Selv om Jesus er generert, er han ikke *determinert* av hans biografi eller samfunnsstrukturene han inngikk i, men fri til å definere menneskets identitet og oppgave. Den eneste ”begrensningen” i Jesu liv var Faderens vilje, og slik er lydighet et av den guddommelige frihetens mange ansikter. Jesus deler – og deltar i – Guds frihet, men ikke som en sekundær guddom. Protagonisten i fundamentalhendelsen er Gud *som* avhengig og evig gjensvar. Av den grunn ble språkmetaforer som ”Ord”, ”bilde” og ”Sønn” implementert i teologiske tale og tenkning.<sup>304</sup> Ifølge Williams bør vi reformulere teologiens problemspørsmål: Jesu åpenbaring av Gud er ikke svaret på spørsmålet om hvordan en transcendent Gud kan kommunisere seg selv i et strengt dualistisk gud-verden-skjema, men er referansen til hvem i historien som tilgjengeliggjør tilstrekkelig ressurskilder for det menneskelige livets nyskapelse.<sup>305</sup> Referansen er ”et menneskelig *liv* så gjennomtrengt av Guds hensikter og så gjennomsiktig for Guds handling at mennesker snakket om det som Guds liv ’oversatt’ til et annet medium”.<sup>306</sup>

Slik Williams leser de historiske og klassiske formuleringene nedfelt i Nikenum og Kalkedon, bør de ikke bli behandlet som forseglede dokumenter. Doktrinehistorien er heller å regne som historien om utilstrekkelige løsningsforslag, hevder han i en forelesning.<sup>307</sup> Det katafatiske doktrinespråket er ikke positivistisk, men skal bli lest regulativt og i apofatisk øyemed. Slik fungerer den klassiske doktrinale tradisjonen som bærer av evangeliets

---

grunn av gjensidig relasjon, det vil si at hverken Faderen eller Sønnen er *agenetos* som person, men bare hva gjelder *ousia* (Williams 2000a: 139).

<sup>302</sup> Ibid: 139

<sup>303</sup> Williams 2007b: 66, 68

<sup>304</sup> Williams 2000a: 140

<sup>305</sup> Ibid: 123; idem 2007b: 69

<sup>306</sup> Williams 2007b: 57, min oversettelse og utheving.

<sup>307</sup> Williams 2012g: ”Adress to St. Paul’s Theological Centre, Part I”,

(<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/canterbury//data/files/resources/2631/120922-Part-1-St-Pauls-Theological-Centre.pdf>), 6.11.2012.

spørsmål, et spørsmål som innebærer Jesus som fortsatt dommer og frelser. Å fortolke doktrinene som fortellingens avslutning og ikke stadige begynnelse, er ikke en plausibel lesning. Ikke slik at credoene er usanne, men vi må være på det rene med at doktriner refererer til ”de minst inadekvate tingene vi kan si om Gud”.<sup>308</sup>

Spørsmålet om Jesus er Gud, er et av de mest fundamentale i kristologien.

Problemstillingen forutsetter at vi på forhånd vet hvem og hva Gud er. Det er ingen selvfølge fordi meningsinnholdet i ordet ”Gud” ikke er umiddelbart tilgjengelig. Jesus er ukjent og uforståelig uten Faderen. Det vil si at hans liv umulig lar seg fortolke uten Gud som kilde og kontekst. Faderen er også ukjent og uforståelig uten Jesus, fordi han gir absolutt kreativitet og frihet korskmerket form. Denne formen er historisk umulig å skille fra de videre kreative prosessene som involverer gjenopprettelse, fornyelse og forsoning i menneskeliv og kirken.

Er Jesus Gud? Spørsmålets to subjekter er to uforståelige poler dersom de ikke på gjensidig vis blir fortolket i lys av hverandre. Fortolkningen av hvem ”Faderen” og ”Sønnen” er, er en bevegelse den kristne tradisjonen har gitt den vage termen ”Ånd”.<sup>309</sup> Når jeg nå har besvart spørsmålet vedrørende hvordan Williams sammenholder apofasis og kristologi, er det forhåpentligvis blitt klart hvordan foreliggende kapittel leder over til besvarelsen av neste forskningsspørsmål. I det følgende skal jeg utlegge hvordan den frelseshistoriske fortolkningen av Gud som Fader, Sønn og Ånd korresponderer med den immanente triniteten.

---

<sup>308</sup> Williams 2000a: 90-92

<sup>309</sup> Ibid: 86

## KAPITTEL 4: APOFATISK TRINITETSTEOLOGI

I forrige kapittel redegjorde jeg for Williams' kristologiske apofasis. Utgangspunktet for hans kristologi er ikke inkarnasjonen eller de klassiske doktrinale formuleringene, men spørsmålet som blir rettet til oss i møte med Jesus-hendelsen og kirkens differensierte fortolkninger av denne. Dialektikken mellom fravær og nærvær, fremmed og fortrolig, transcendent og immanent, er en uavsluttet og alltid pågående bevegelse i Williams' kristologi. Redegjørelsen i forrige kapittel kulminerte i avsnittet om Jesu Kristi guddommelighet. Besvarelsen av forskningsspørsmålet som omhandler hvordan Williams sammenholder kristologi og apofasis, leder til avhandlingens neste problemkompleks som tar for seg apofatisk trinitetsteologi. Jeg har formulert følgende spørsmål som jeg stiller til materialet: *Hvordan forstår Rowan Williams relasjonen mellom den indretrinitariske og den frelsesøkonomiske triniteten?* Foreliggende kapittel er en presentasjon av hvordan Williams operasjonaliserer teologiske begreper som ”annerledeshet”, ”begjær”, ”bevegelse” og ”kjærlighet” i sin trinitariske tenkning. Innledningsvis er det først nødvendig å komme til rette med hvordan han utlegger den frelseshistoriske fortolkningen av Gud som Fader, Sønn og Ånd.

### 4.1 Trinitarisk grammatikk

#### 4.1.1 Pneumatologi

Hvordan kommer Williams til rette med erfaringene av nåde og nyskapelse i det kristne fellesskapet på andre siden av Jesu oppstandelse? Virkningshistorien er nemlig ikke reduserbar til ren identifikasjon med den absolutte kreativiteten som er kilde og kontekst for alle ting, heller ikke med ham som initierte nykonstruksjonen av menneskeligheten.<sup>310</sup> Det er igjen nødvendig med en frelsesøkonomisk differensiering. For å komme til rette med hva eller hvem som muliggjør den kristne kirkes uavlatelige læring om sin selvidentitet i fortolkningsprosessen, tematiserer Williams nok en gang en radikal generativ kraft som er derivert eller responsiv. Handlingen er ikke identisk med den menneskelige ihukommelsen av Jesus, men det er heller tale om *gaven* som igangsetter og istandsetter delaktighet i opprinnelsehendelsenes *mønster*, altså en form for kreativ og aktiv *imitatio Christi*. Dåp og eukaristi, som er det kirkelige fellesskapets sakramentale initiasjonsriter, inneholder på en og samme tid *anamnetisk partisipasjon* i Jesu liv, død og oppstandelse og *resepsjon* av Gud som ”Ånd”.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> For en teologihistorisk fremstilling i oldkirken av tematikken, se Williams 2000a: 110-115.

<sup>311</sup> Williams 2000a: 141

Termen ”Ånd” er som kjent noe abstrakt og vag, men refererer til de former for kreativt nærvær og handlinger som ikke identifiseres med ”Faderen” og ”Sønnen” og som synliggjør kirkens enhet i den veldige diversiteten i ansamlingen av mennesker.<sup>312</sup> På lignende måte som kirken ikke setter et enkelt likhetstegn mellom den initierende kilden i det guddommelige livet og Jesus Kristus, slik er det også med representasjonen og redramatiseringen av hva vi kan kalle Jesus-mønsteret i kirken og verden.<sup>313</sup> Samme transformerende nåde som var operasjonalisert i Jesus, er blitt gjort tilgjengelig mellom mennesker i ”Den hellige ånds samfunn” (2Kor 13,13). Williams skriver at Ånden er Jesu Ånd, og derfor Guds Ånd. Vi lærer dermed å si ”Sønn” og ”Ånd” i fortolkningen av den abstrakte tenkningen om ”absolutt kreativitet”. Absolutt kreativitet må derfor leses i lys av absolutt kjærlighet, en radikal kjærlighet som er kenotisk og korsmerket. For Williams er ikke teologiens problem, altså paradokset tilknyttet forholdet mellom derivasjon og derivert, blitt besvart, men for en gudstale som inkorporerer attributter som ”nådig”, ”kjærlig” og ”personlig”, synes det vanskelig å utelukke en trinitarisk teologisk grammatikk.<sup>314</sup>

Åpenbaringsstrukturen ovenfor korresponderer dermed til en viss grad med Guds egen væren. Den hermeneutiske spiralens initierende prosess er trinitarisk og kristologisk modellert, og fortolkningen på sin side er pneumatologisk informert og influert. Familielikheten mellom Barths trinitetsteologi som Guds selveksegese og modellen til Williams er present, men det er allikevel viktige distinksjoner mellom posisjonene. I stedet for å ta utgangspunkt i åpenbaring som kommunikasjon av Guds selvkunnskap til kirken, en posisjon som står i fare for å innta et eksklusivt *epistemologisk* perspektiv og avslutte den hermeneutiske sirkelen i og med Den hellige ånds komme,<sup>315</sup> forblir Williams’ åpenbaringskategori alltid-allerede åpen og lukket. Den er lukket fordi *hva* vi fortolker, er Jesus-hendelsene og ikke andre historiske narrativer. Williams postulerer at det ikke eksisterer noen andre paradigmer eller andre opprinneshendelser som er mer omfattende eller meningsmettede.<sup>316</sup> Etter oppstandelsen, som ifølge Peters pinsetale initierte den nye tiden, vil det ikke oppstå et nytt rammeverk eller en annen måte å se Gud i verden på (Apg 2,14-40).<sup>317</sup> Men fordi Jesus-hendelsen i så stor grad er ressursrik, er det umulig og uønskelig å avslutte

---

<sup>312</sup> Ibid: 125

<sup>313</sup> Ibid: 120

<sup>314</sup> Ibid: 141

<sup>315</sup> Ibid: 117

<sup>316</sup> Williams 1987: 7-9

<sup>317</sup> Williams skriver at Jesus-fortellingen er historiens avslutning og begynnelse, til dette se: Williams 1994: 260; idem 2008: ”’Risen Indeed’: The Resurrection in the Gospels”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1380/risen-indeed-the-resurrection-in-the-gospels>), 2.11.2012.

fortolkningssyklusen. Dette driver Williams' hermeneutikk, herunder trinitariske teologi, til apofatismen:

Vi har allerede det faktiske og substansielle svaret på spørsmålet om hva Gud og menneske betyr for hverandre, hvordan Gud kommuniserer med oss og vi med Gud: Jesus Kristus, inkarnasjonen av Guds evige selvutdelende og selvuttømmende visdom. Men fordi Jesus er ord og bilde og mysterium, fordi hans sannhet ikke lar seg skille fra involvering i troens liv, vil måten vi artikulterer denne meningen på alltid forandre seg noe og aldri fremstå som et totalt system.<sup>318</sup>

Den kristne kirke bekjenner evangeliets universelle relevans og signifikans. Det betyr at formidlingen og virkeliggjøringen av Jesus-mønsteret til enhver tid må kontekstualiseres. Det strengt kontekstuelle i evangeliet fordrer stadige uavsluttede gjenoppdagelser og representasjoner av Jesus Kristus i verden, og det er kirkens oppgave og kall å gjenkjenne mønsteret. Mønsteret viser seg der hvor humanisering, forsoning og frigjøring skjer. Selve gjenkjennelsesevnen er Åndens "transformative eller opplysende operasjon", for å tale med det trinitariske perspektivet *in mente*.<sup>319</sup> Ettersom Williams' åpenbaringsbegrep inkluderer kirkens selvfortolkning – og denne med nødvendighet er *grotesk*, for å bruke Mikhail Bakhtins litteraturteoretiske begrep<sup>320</sup> – er selve arbeidet med problemstillinger tilknyttet kirkens selvidentitet en modningsprosess fra en relativt ureflektert troskap til en bevisst *imitatio* av Kristus.

Den hellige ånd er den guddommelige aktiviteten som forårsaker den nytestamentlige bekjennelsen "Jesus er Herre" i det kristne fellesskapet. Hvis dette er slik den første kristologiske bekjennelse ble til, skriver Williams, da *er* Guds åpenbaringshandling som "Ånd" nettopp refleksjoner over hva kirken er kalt til å være, det vil si så lenge en slik dialog driver oss til opprinnelseshendelsen.<sup>321</sup> Pneumatologi, kristologi og antropologi hører sammen på dynamisk og organisk vis i Williams' tenkning.<sup>322</sup> I lys av det som er skrevet ovenfor betyr "Gud har åpenbart seg selv" rett og slett "Gud inviterer oss inn i sin 'verden'": Nytt liv manifestert i historie, hendelser, språk og minne som muliggjør vår delaktighet i og tilhørighet til den differensierte guddommelige handlingen. Fordi denne kreative friheten

---

<sup>318</sup> Williams 2001: "The Unity of the Church and the Unity of the Bible: An Analogy" i *Internationale kirchliche Zeitschrift* 91, 5, min oversettelse: ("We have already the actual and substantive answer to the question of what God and humanity mean for each other, how God communicates with us and we with God: Jesus Christ, the incarnation of God's eternal self-sharing and self-emptying wisdom. But because Jesus is word and image and mystery, because his truth is inseparable from involvement in the life of faith, the way we articulate this meaning is always shifting somewhat and never appears as a total system").

<sup>319</sup> Williams 2000a: 143

<sup>320</sup> Bakhtin 1986

<sup>321</sup> Williams 2000a: 144

<sup>322</sup> Ibid: 123



åpenbarer seg som invitasjon og kall, må Gud nødvendigvis være selvgave, selvuttømmende og selvutdelende. Fordi det er en invitasjon og et kall, fordres det pneumatisk delaktighet i samme frigjøringsprosess av Jesu etterfølgere, i kirken og i verden. ”Gud åpenbarer seg selv” refererer dermed til en eksegese av ordet ”Gud” i form av transformerte og transformative liv i lys av Kristus-mønsteret ved Ånden.<sup>323</sup> Ettersom relasjonen mellom Ånden og Logos på den måten *fortsatt* blir realisert i historien, er teologisk uavsluttethet aksiomatisk. Hva vi har av kunnskap, er like mye et sett av negasjoner som positive proposisjoner.<sup>324</sup>

#### 4.1.2 Åpenbaringsens risiko

Åpenbaring har derfor et janusansikt: Gud ”risikerer” seg selv og sin integritet på grunn av de utallige teologiske misforståelsene og mis-representasjonene som er ute til torgs. De potensielt fordreide gudsbildene blir brukt som rettferdiggjørelse av egoisme, frykt og instrumentalisering av den andre, noe kirkehistorien dessverre illustrerer i altfor stor grad.<sup>325</sup> ”Med et slikt skjema er vi sannelig tvunget til en ’negativ’ teologi i tradisjonell forstand”, skriver Williams.<sup>326</sup> Hva han refererer til som ”tradisjonell negativ teologi” i respektive avsnitt, er ikke helt enkelt å bestemme, men det innebærer følgende apofatiske mementoer: 1) vi må alltid-allerede være på det rene med hva slags plassering vi har i den hermeneutiske spiralen når vi praktiserer Kristus-mønsteret i konkrete sammenhenger, dialoger og konflikter; 2) det apofatiske elementet krever ikke bare kritisk innstilling til kirkens språk og praksis, men også selvkritikk og mistenksomhet rettet mot vårt begjær etter totalperspektiv og teoretiske systemer; 3) ordet ”Gud” blir nemlig ikke eksklusivt eksegert i konseptuelle definisjoner eller metafysiske karakteristika, men primært i fellesskapets uavsluttede fortolkningsprosesser og tilhørende praksiser. Gud som trinitarisk er for Williams umulig å distingvere fra delaktighet i Gud som *operatio*, ”en ’aktivitet’ som strømmer fra, mellom og i tre personer”. Teologisk apofasis utgjør slik de bevisste og artikulerte kritiske og dialektiske dimensjonene i denne delaktigheten, noe som forutsetter og fordrer teologens egen innplassering i det trinitariske mysteriet.<sup>327</sup>

#### 4.1.3 Positiv og negativ apofatisk teologi

Jeg har nå redegjort for hvordan åpenbaringsstrukturen hos Williams korresponderer med hans trinitetsteologi. En av de grunnleggende forutsetningene for hans apofasis er fundert i

---

<sup>323</sup> Ibid: 145

<sup>324</sup> Ibid: 178

<sup>325</sup> Williams 1994: 115

<sup>326</sup> Williams 2000a: 146

<sup>327</sup> Ibid

hva jeg vil kalle teologiens ”mer-kategori” eller ”overskuddsfenomen”. Dette henviser til en positiv overflodskategori i det guddommelige livet som ”overgår all forstand” (Fil 4,7). For stadig å aktualisere og åpne opp den uutsigelige, uuttømmelige og ubegrensede meningsriksomheten i Jesu liv, død og oppstandelse, må teologisk tale være apofatisk ”mer-tale”. Her er Williams’ apofatisme *positiv og selebrerende*.<sup>328</sup>

Samtidig må den selebrerende apofatismen bli balansert og komplettert av den *kritiske* teologitypen. Kirken kommer alltid til kort når den skal språkliggjøre og synliggjøre Guds gave og liv i vår forestillingsverden. Ikke fordi Gud er uerkjennelig eller utilgjengelig, heller ikke skyldes det språkets fattigdom eller erkjennelsens tilkortkommenhet. Slik er apofasis ikke først og fremst utledet av mennesket som synder, men er en naturlig og nødvendig regulator som følger av vår skapthet, endelighet og situerthet i praksis- og brukssammenhenger.<sup>329</sup> Teologisk og praktisk apofatisme er dermed en refleksiv respons på *Deus semper maior* (”Gud er alltid større”) og den ontologiske forskjellen mellom Skaper og skapning. Med basis i de innledende frelsesøkonomiske refleksjonene ovenfor, vender jeg meg til forholdet mellom Gud *in se* og Gud *pro nobis* i materialet.

## **4.2 Forholdet mellom den immanente og den frelseshistoriske triniteten**

### **4.2.1 Transkripsjonen fra Jesu liv, død og oppstandelse til den immanente triniteten**

Williams’ apofatiske teologi er korsformet og trinitarisk, og er veiledet av to hovedbegreper, nemlig *ekstasis* (selvtranscendens) og *kenosis* (selvutblottelse).<sup>330</sup> Det er nettopp trinitetsdoktrinen fortolket i lys av Jesus-hendelsen som manifesterer Guds annerledeshet. Williams skriver ikke under på visse moderne teologers insistering på Guds avhengighet av verden og historien, men underforstår en form for *impassibilitet* (uforanderlighet).<sup>331</sup> Det betyr at Gud *in se* ikke har historie eller at det er transaksjoner i evigheten.<sup>332</sup> Hva det menneskelige begrepsapparatet innfører av adekvate og sakssvarende ord i gudstalen, som ”person”, ”subjektivitet” eller ”aktør”, er alltid-allerede provisoriske og utilstrekkelige referansepunkter, om enn pedagogiske. Det paradoksale i Williams’ teologi består i at avvisningen av transaksjonshistorie i Gud, ”fokuserer oppmerksomheten på Guds historie med oss i verden”.<sup>333</sup> Av den grunn skal teologi alltid tematisere det historiske, kroppslige,

---

<sup>328</sup> Williams 2001a: 242

<sup>329</sup> Williams 2007a: 217

<sup>330</sup> Ibid: xiii

<sup>331</sup> Til dette, se Williams 2005d: ”God” i *Fields of Faith*, 78-79.

<sup>332</sup> Williams 1994: 23; idem 2001a: 242

<sup>333</sup> Williams 2001a: 244. Til dette, se Moody 2009: 28-29.

timelige og romlige. Det er fordi Gud ikke har noen *historie* foruten Jesus av Nasaret; uten evangeliet, ingen språkliggjøringen av ordet ”Gud”.<sup>334</sup>

Er det da mulig å tenke seg likhetsmønstre mellom Guds indre liv og slik ordet ”Gud” fortolkes i Jesus-formen? Williams henviser til sin læremester Donald MacKinnon i denne sammenhengen.<sup>335</sup> *Transkripsjonsbildet* er for ham avgjørende når han behandler forholdet mellom den immanente og den frelsesøkonomiske triniteten.<sup>336</sup> I den korte, meditative boken om Kristus-ikoner, skriver Williams om kristologiens sjokkerende og oppskakende implikasjoner, nemlig ”at dette menneskelige livet er opprettholdt av Guds dybder uten avbrytelse og uten hindring” og at ”det oversetter til menneskelige vilkår hva og hvem Gudesønnen i evighet er”.<sup>337</sup> Guds liv er med andre ord ikke uforenlig med hele det menneskelige livets positive og negative dimensjoner. Når han i samme bok ”leser” Pantokrator-ikonet, kommenterer han ytterligere den kristologiske transkripsjonen eller ”oversettelsen”. Foruten helt generelle attributter og negasjoner, som for eksempel ”allmektig” og ”uforanderlig”, er Guds vesen – hva som gjør Gud til Gud – unndratt teoriens og abstraksjonens domene. Men Guds vesen er blitt eksegert i Jesus, og slik er Guds natur et totalt mysterium og totalt uttrykt i Jesu kenotiske liv.<sup>338</sup>

I det som følger vil jeg utlegge innholdet i transkripsjonen ved hjelp av essayet ”The Deflection of Desire: Negative Theology in Trinitarian Disclosure”, som inngår i antologien *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*. Slik jeg ser det, representerer essayet kulminasjonen av Williams’ historiske arbeid med utvalgte figuranter trinitariske teologi, ikke minst gjelder det Augustin, Thomas Aquinas og Johannes av Korset.<sup>339</sup> Vestlige teologer er ikke så rent sjeldent blitt beskyldt for å underkommunisere relasjonalt til fordel for essens og vesen. Denne hypotesen, som først ble fremsatt av Théodore de Régnon,<sup>340</sup> forsøker Williams å problematisere.<sup>341</sup> Bedømmelser om hvorvidt hans lesninger er historisk kvalifiserte og valide, faller utenfor denne avhandlingens rammer. Jeg er heller ute etter å

---

<sup>334</sup> Williams 2000a: 159

<sup>335</sup> MacKinnon 1976: ”The Relation of the Doctrines of the Incarnation and the Trinity” i *Creation, Christ and Culture: Studies in Honour of T. F. Torrance*, 104

<sup>336</sup> ”Hence MacKinnon’s image of ’transcription’: what we first know is the reality we subsequently come to know as derivative, transposed from what is prior” (Williams 2000a: 161).

<sup>337</sup> Williams 2003a: 12

<sup>338</sup> ”The being of God, about which we can say nothing adequate at the level of theory and abstraction except the most tantalizing generalities and negations (’all-powerful’, ’beyond time and change’ and so on), is, as far as we are concerned, *fully laid open to us in Jesus*” (Williams 2003a: 71-72), min utheving.

<sup>339</sup> Williams 1990: ”Sapientia and the Trinity: Reflections on *De Trinitate*” i *Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. van Bavel*, 317-332; idem 2001d: ”What Does Love Know?” i *New Blackfriars* 82, no. 964 (June 2001), 260-272.

<sup>340</sup> Hart 2003: 169

<sup>341</sup> Williams 1990: 316; Williams 2001d: 260

registrere de fellesnevner Williams oppdager i respektive portalfigurer, og som dermed former og danner hans egen trinitariske teologi. I avhandlingens innledning skrev jeg at det ikke alltid er helt enkelt å lese og fortolke mitt objekt. Aktuelle essay er ikke et unntak. Ettersom besvarelsen av forskningsspørsmålet avhenger av dette materialet, er det mitt håp at jeg evner å tilgjengeliggjøre det pregnante og labyrinthiske meningsinnholdet. For leseren er det av aller største betydning å være oppmerksom på den etymologiske betydningen av apofatisk teologi, og å ha Williams' triadiske teologitypologier *in mente* under lesningens gang.<sup>342</sup>

#### 4.2.2 Skillet mellom vesen og relasjoner

Kristen teologi og spiritualitet i de første århundrene var fundamentert på to grunnleggende forestillinger: For det første var kristen identitet uoppløselig forbundet med forestillingen om kallet til mennesker om delaktighet i den evige relasjonen mellom Logos og den guddommelige kilde. Mulighetsbetingelsen for fellesskap er Ånden, som er Guds gave. Den andre overbevisningen er et apofatisk aksiom: Hvem eller hva man møter i bønne og liturgien, er utsigelig, uansett hvor mye vi arbeider med filosofiske *aporier* eller lingvistisk og semantisk inkohærens i den teologiske talen. I og med Jesus av Nasaret ble språket om guddommelig relaterthet bestemt av forholdet mellom Logos og den generative kilden i et mer eller mindre trinitarisk rammeverk. I løpet av 300- og 400-tallet ble denne tenkningen videreutviklet, og på denne tiden var det god latin å forfekte forestillingen om at guddommens essens og vesen var det som konstituerte det apofatiske.<sup>343</sup>

Med utgangspunkt i observasjonen ovenfor, stiller Williams følgende spørsmål: Er det "noe" som gjør Gud til hvem Gud er, "bortenfor" de indretrinitariske relasjonene? Eller er det slik at guddommens *ousia* på en eller annen måte er "høyere" og "dypere" enn personene? Begge ideene er blitt målbåret i historiens løp, og de to tenkemåtene synes å foreslå at språket om Faderen, Sønnen og Den hellige ånd er noe annenrangs.<sup>344</sup> Arius forfektet en slik abstrakt apofatisme. Da han på begynnelsen av 300-tallet argumenterte for den ontologiske sperren

---

<sup>342</sup> Se avsnitt 1.6 og 2.1.2.

<sup>343</sup> Williams 2002c: 115

<sup>344</sup> Ibid: 116. I noen former for ortodoks teologi, for eksempel hos Lossky, korresponderer Guds transcendens og immanens med *den palamittiske distinksjonen* mellom *essens* og *energier*. Gud er uerkjennelig og ukommuniserbar i sin essens og i sitt vesen (*ousia*). Denne *hyper*-essensen uttrykker transcendens bortenfor enhver skapt essens, altså er Gud bortenfor væren. Men Gud er samtidig erkjennbar og kommuniserbar for skapelsen i Guds energier. Energiene indikerer en ekstatisk aktivitet i Gud som resulterer i den positoriske skapelsen, det vil si at noe utgår fra Gud utenfor Guds *ousia*. Skapelsen er en guddommelig aktivitet og er fortsatt en del av denne så lenge den deltar i energiene. Energiene er evige, men deres effekt er kontingente siden de er fundert på Guds frihet. For en viktig kritikk av denne distinksjonen mellom essens og energier, se Williams 1977a.

mellom Logos og Faderen, med bakgrunn i forestillingen om Logos som *ble* født og generert og Faderen som ufødt og generativ, utledet han den logiske konklusjonen av hva som tilsynelatende lå latent i tidligere teologi og liturgi. Origenes og hans mangefasetterte forfatterskap er nødvendig å nevne som hovedkilde for denne ambivalensen. To av kardinalkonseptene i systemet til Origenes, absolutt transcendens og Logos som ikon og mellommann, ble av Arius ført sammen i en syllogisme. Origenes selv fant det vanskelig å forene forestillingene om Logos som frykter, lider, sulter og tørster i Jesus av Nasaret og den lidenskapløse Gud. Men hans soteriologi var fundamentert i en overbevisning om delaktighet i det guddommelige livet, et liv som bestod i en evig kjærlighetsrelasjon mellom Faderen og Sønnen.<sup>345</sup>

Heri er diskontinuiteten mellom Origenes og Arius. For Arius var Logos' status bestemt av et guddommelig *valg*, og dermed er Gud ikke med nødvendighet Fader til Sønnen. Det problematiske med Arius teologi er primært hans forståelse av Gud, ikke hans inkarnasjonsteologi, hevder Williams. Arius er eksponent for en radikal apofatisme som garanterer Gud som et uerkjennelig, uforståelig og usigelig mysterium, som ligner utilgjengeligheten i det aller helligste i et tempel. Alt hva mennesker mener seg å vite om frelseshistoriens Gud, står snarere i diskontinuitet enn i absolutt kontinuitet med den guddommelige *ousia*.<sup>346</sup>

Williams selv søker å sikre det personlige og det apofatiske. Hvordan skal vi forstå negativ teologi applisert på det guddommelige livets *relasjoner*, altså ikke guddommens uutsigelige *vesen*? Et løsningsforslag på dette vanskelige spørsmålet krever ikke bare en bekjennelse av relasjonsmodusets ubegripelighet for den menneskelige tanke. Williams' svar er dessuten noe helt annet enn påstanden om at guddommelig relaterthet må negeres for å komme til det guddommelige vesenets innerste sannhetskjerne.<sup>347</sup> Hans konstruktive bidrag er blitt til i møte med Augustin, Thomas Aquinas og den kontemplative karmelittlitteraturen som inneholder en gjennomtrengende negasjonsretorikk. *Lex orandi, lex credendi* ("bønnens lov er troens lov") er en velkjent devise. Etersom Williams argumenterer for at kristen bønn strukturerer teologisk tale, må den form for apofatisme som er å avlese i spiritualitetshistorien være et uvurderlig element i hans teologisk refleksjon. Derfor er Johannes av Korsets forfatterskap innfallsvinkelen til redegjørelsen av negativ trinitetsteologi. Det er fordi hans

---

<sup>345</sup> Williams 1991: 57-58

<sup>346</sup> Ibid: 58

<sup>347</sup> Williams 2002c: 116

korpus unnflyr de fallgruvene jeg har påpekt ovenfor angående den guddommelige essensen som *locus* for det negative.<sup>348</sup>

#### 4.2.3 De guddommelige personene som elskere og guddommens vesen som kjærlighet

I sin lesning av Johannes av Korsets dikt *Romanzas* tematiserer Williams innledningsvis de trinitariske personenes gjensidige iboende i hverandre: I triniteten er det en elsker, en elsket og et stadig ekspanderende overskudd av kjærligheten som forener Faderen og Sønnen. I denne kjærligheten er det en *differensiering*: Gud elsker Gud. Det er ikke tale om en tofoldig kjærlighet mellom Faderen og Sønnen, for begjæret blir ikke totalt tilfredsstilt i den andre. Overskuddet av det utilfredsstilte begjæret blir dermed ”bøyet av” til en hellig tredje: Den hellige ånd. Ånden garanterer på denne måten den gjensidige kjærlighetsutvekslingen og *distansen* mellom Faderen og Sønnen nettopp ved å være mer enn utvekslingen. Slik utgjør Ånden personifiseringen av den resiprokale overflodskjærligheten mellom Faderen og Sønnen. Guddommens vesen består ikke i en natur ”bortenfor” eller ”over” de tre, men utgjør *bevegelsen* av personenes gjensidige iboende i hverandres begjær. Altså er Guds vesen resiprokalt kjærlighet i tre modi, en evig sirkel av selvgave og mottakelse.<sup>349</sup>

Åndens rolle i den augustinske virkningshistorien synes å være forvirrende, innrømmer Williams, men vi har å gjøre med en konstruktiv avbrytelse. Guddommens liv er *ekstasis* og *kenosis* fra den enes selvidentitet inn i den andre, og fordi det aldri er tale om en lukket gjensidighet mellom Faderen og Sønnen – som ville ha truet den andres annerledeshet og dermed stå i fare for bare å reflektere det samme – må gjensidigheten det er tale om, åpne seg opp for en ytterligere alteritet. Åndens nærvær åpner opp for videre annerledeshet, slik at det guddommelige livet ikke er bestemt av logisk opposisjon eller symmetri,<sup>350</sup> eller sagt på en annen måte: Den pneumatologiske bevegelsen er en nødvendighet som avbryter den dyadiske relasjonen mellom Faderen og Sønnen, slik at Den hellige ånd konstituerer overvinnelsen av en ellers monadisk eller essensialistisk guddommelig natur.<sup>351</sup>

Johannes av Korset skriver videre at overflodskategorien og begjærets dynamiske bevegelse resulterer i skapelsen, som er en ”brud”.<sup>352</sup> Skapningen er en annerledeshet som blir invitert inn i Sønnens liv. Faderen ønsker at Sønnen skal bli elsket av andre enn ham selv, slik

---

<sup>348</sup> Williams 2002c: 117

<sup>349</sup> Ibid: 118; idem 1990: 324-325

<sup>350</sup> Williams 2005c: 159

<sup>351</sup> Williams 2002c: 118; se også idem 2001d: 272

<sup>352</sup> Williams 2007c: ”Archbishop’s Christmas Sermon 2007, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1584/archbishops-christmas-sermon-2007>), 25.4.2013.

at skapningen lærer hva det vil si å glede seg i og over Faderens selvgave til Sønnen. Inkarnasjonen, hvor utvekslingen av guddommelig glede og menneskelig lidelse skjer, representerer sluttscenen i skapelsesakten.<sup>353</sup> Slik operasjonaliserer skjemaet hovedbegreper som ”annerledeshet”, ”begjær”, ”bevegelse” og ”kjærlighet”.

Williams’ trinitariske teologi er ikke helt enkel, men hvordan kan det være annerledes? Teologisk tale er et tentativt forsøk på å komme til rette med et relasjonsmønster som har radikale likhetstrekk med våre mellommenneskelige relasjoner, men som samtidig er så radikalt annerledes at den menneskelige kjærligheten ikke lar seg assimilere med den guddommelige virkeligheten. Eller sagt på en annen måte: ”Mellom Skaperen og skapningen kan man aldri fastslå en så stor likhet at man ikke kunne fastslå en enda større ulikhet mellom dem”.<sup>354</sup>

#### 4.2.4 Kjærlighetens nødvendige negativitet

Williams oppsummerer sin lesning av Johannes av Korset i følgende ordelag: ”[D]en menneskelige relasjonen med Gud lever i en spenning mellom det ekteskapelige og det sønnlige. Det skapte selvets eros etter Gud, forstått som lengselen etter fellesskap med Ordet, er ikke et begjær etter Ordet eller Sønnen som sluttpunktet for bønner eller kjærligheten, men er *et begjær etter Ordets begjær* [...], relasjonen vi kaller ’sønnlig’”.<sup>355</sup> Her skjeller Williams mellom ”det ekteskapelige” og ”det som hører barnekåret til” i vår gudsrelasjon. Mens det sønnlige og datterlige er å ligne med menneskets begjær etter Sønnens eget begjær etter Faderen (Luk 11,2; Rom 8,15-17), er det ekteskapelige mønsteret å ligne med foreningen mellom den guddommelige partneren som evig og allerede er i forening med kilden som partneren kommer fra (2Kor 11,2; Ef 5,23-32; Åp 21,2). ”Sønnens kjærlighet til Faderen er i seg selv et begjær etter Faderens begjær”, skriver Williams, og derfor et begjær etter Faderens overflodskjærlighet, som er ”bortenfor” kjærligheten rettet mot Sønnen.<sup>356</sup> Hva Sønnen elsker, er med andre ord *fraværet* av tilfredsstilt begjær. Gud elsker på denne måten hva vi kan kalle ”kjærlighetens negativitet”, eller rettere sagt: hva kjærligheten elsker, er *handlingen* å elske.<sup>357</sup>

---

<sup>353</sup> Williams 2002c: 119

<sup>354</sup> Sitert i Williams 2007a: 79-80

<sup>355</sup> Williams 2002c: 119, min oversettelse: (”[T]he human relation with God lives in a tension between the nuptial and the filial. The eros of the created self for God, understood as the longing for communion with the Word, is a desire not for the Word or Son as terminus of prayer and love, but *a desire for the desire of the Word* – i.e. for the Word’s own desire for the Father and the relation in which that desire exists, the relation we call ’filial’”), opprinnelig utheving.

<sup>356</sup> Ibid

<sup>357</sup> Williams 1990: 322-323

Når mennesket av nåde blir tatt opp i denne relasjonen til Faderen, deltar vi i Sønnens ”deflected”<sup>358</sup> begjær, som er rettet mot Faderens overmålskjærlighet, det vil si Åndens bevegelse. Kjærligheten og begjæret mellom guddommen og de skapte subjektene er altså stadig ”deflected”, slik at Faderen elsker Sønnen i Sønnens kjærlighet til skapelsen, mens Sønnen elsker Faderen ved å dele Faderens kjærlighet for ham sammen med skapelsen.<sup>359</sup> Her bør vi gjenkjenne Williams’ transkripsjon fra den kristne bønnens struktur til den immanente triniteten. For oss er – og er *ikke* – Jesus vårt endelige mål. Vi deltar jo i hans relasjon til Faderen. Av den grunn er det innskrevet et fravær eller en plass som tilgjengeliggjør ”final annerledeshet og final intimitet” i møtet med Faderen.<sup>360</sup> Menneskets gudsrelasjon er mer enn et forhold til en guddommelig person som tilfredsstillende våre behov og begjær. ”Gud” refererer ikke til en fullkommenhetens fantasipartner som slukker vårt begjær og representerer dets avslutning.<sup>361</sup>

Slik som Guds overflodskjærlighet er ”deflected”, er også vår kjærlighet det: ”Spenningen mellom det ekteskapelige og det sønnlige eller det datterlige i vår kontemplative utstrekning mot Gud, blir i seg selv en ledetråd for hvordan vi kan tale om Guds selvrelaterthet som trinitet”, hevder Williams.<sup>362</sup> På samme måte som vårt begjær gjennomgår transformasjon i og med opptakelsen i det guddommelige livet, slik er det også med vår forståelse av hvordan det guddommelige livet er: en uendelig, spiralisk avbøyningsbevegelse, en begjærets kenosis som aldri helt og holdent finner total tilfredsstillelse i den andre.<sup>363</sup>

Williams transponerer den trinitariske apofatismen han avleser i Johannes av Korset, og som likeledes veileder hans fortolkninger av andre portalfigurer i kirkehistorien, til kristologien og antropologien. Med bakgrunn i sin identitetsforståelse ser han en nødvendig korrespondanse mellom Gud *in se* og Gud *pro nobis*. En kristen identitet som begjærer Gud, vil være ”objektløs” i og med at Gud ikke er et objekt blant objekter. Begjæret og lengselen har ikke en endestasjon eller et mål i Gud, men forblir uendelig og utilfredsstillt. For den kristne identiteten er denne erfaringen vond og vanskelig, for utilfredsstillelse impliserer mangel: ”en oppløsning av selvet i seg selv, et forferdelig mørke, lidelse og desorientering fremkalt i åndens natt”.<sup>364</sup> I evangeliet manifesterer og modellerer korset denne forlattheten, i og med at Faderen ikke er den statiske andre for Jesus. Nattens natt på korset representerer jo

---

<sup>358</sup> Dette engelske ordet er ikke helt enkelt å oversette. Varianter over ”bøye av” og ”gi en annen retning” fanger inn visse betydningsnyanser.

<sup>359</sup> Williams 2002c: 119

<sup>360</sup> Williams 2001d: ”A History of Faith in Jesus” i *The Cambridge Companion to Jesus*, 230

<sup>361</sup> Williams 2002c: 120

<sup>362</sup> Ibid

<sup>363</sup> Ibid

<sup>364</sup> Ibid: 120-121



det øyeblikket der Guds liv er fullkomment uttømt for mennesket. Det som står igjen, er ”Guds handling og hensikt”, en Gud som ikke kan ”brukes”. Jesus erfarer Faderens kjærlighet med andre ord i forlatthet, en forlatthet som skyldes at Faderens kjærlighet til verden effektuerer et fravær i den umiddelbare relasjonen mellom de to i Getsemane og på Golgata. Williams skriver i denne forbindelse:

Erfaringen som er under eksaminasjon (selv om ’erfaring’ ikke akkurat er det rette ordet her), er rekonstruksjonen av hva Guds annerledeshet synes å bety i kontemplativ praksis. Johannes av Korset behandler dette som sentralt i kristologisk og trinitarisk teologisk tematikk: Dette er hvordan *non aliud* i Guds annerledeshet helt konkret blir møtt, *fordi* dette er *non aliud* i de trinitariske personenes nærvær for hverandre.<sup>365</sup>

Den formen for negasjonsteologi som Williams her tar for gitt og gjør seg bruk av, er ikke en radikal apofatisme hvor gudstale ikke er sakssvarende eller uegentlig tale. Negativiteten er snarere et instrument for å språkliggjøre ”avbøyningen” eller ”desorienteringen” av *agape* rettet mot den andres *eros*. Med andre ord refererer det negative elementet i Williams’ teologi ikke til usigelighet, herunder tvingende nødvendig taushet, men til et polyfonisk og produktivt taleforsøk når det gjelder språkliggjøring av Gud som kjærlighet.

#### 4.2.5 Kenosis som konstituerende

For Williams er skapelse og inkarnasjon ikke en vilkårlig *opus ad extra* (”ekstern handling”) i tiden, men manifesterer ”hvordan det trinitariske livet er når det oversettes til verden”.<sup>366</sup>

Kenosis har altså ikke sin *begynnelse* i inkarnasjon og kors, men er ”konstitutivt” for det trinitariske livet i evighet, det vil si en slags evighetens *proto-kenosis*, for å gjøre meg bruk av den talende termen til Fred Sanders.<sup>367</sup> Slik jeg fortolker materialet mitt, er kenosis et hermeneutisk nøkkelkonsept for hans apofatiske teologi. Williams lokaliserer den positive negasjonen i selve *relasjonen* mellom Faderen, Sønnen og Den hellige ånd. Men de guddommelige eksistensene skal på ingen måte fortolkes som ”objekter” i forholdet til hverandre på lik linje med våre menneskelige relasjoner. Det immanente livsmønsteret er en *handlingsbevegelse* basert på så annerledes og radikale forestillinger om ”gave” og ”resepsjon” at alle analogier kommer til kort. For Williams er apofatismen i aktuell trinitetsteologi ikke så mye et logisk paradoks som det er *blottleggelsen* av den teologiske

---

<sup>365</sup> Williams 2002c: 121, min oversettelse: (”The experience under examination (though ’experience’ is not exactly the right word here) is that reconstruction of what the otherness of God might mean that occurs in contemplative practice. John of the Cross treats this as a centrally Christological and trinitarian matter: this is how the *non aliud* of God’s difference is concretely encountered *because* this is the *non aliud* of the presence of the trinitarian persons to each other”), opprinnelig utheving.

<sup>366</sup> Williams 2007a: 130

<sup>367</sup> Sanders 2005: 133

talens utilstrekkelighet med hensyn til begrepspar som ”identitet og annerledeshet” og ”subjekt og objekt”.<sup>368</sup>

Apofasis er aldri en lingvistisk og konseptuell teknikk, men intellektets omvendelse, dog gjelder det ikke bare intellektet, men hele personens omvendelse og transformasjon.<sup>369</sup> Trinitetslærens uutsigelighet refererer dermed ikke først og fremst til selve språket vårt, men til kommunionen, eller kanskje enda bedre: teologi er soteriologi, ikke teosofi. En praktisk og affektiv apofatisme kroppsliggjort i Johannes av Korsets kontemplative øvelser, ”språkliggjør” innsiktene ovenfor. På samme måte som Williams sammenholder teologien og teologen (objekt og subjekt),<sup>370</sup> skal ikke apofatisk språk og apofatisk praksis (objekt og subjekt) bli atskilt. Det er ikke det aller helligste i den guddommelige essensen som unnflyr den diskursive fornuften, men de guddommelige relasjonenes ekstatiske og kenotiske kjærlighetsbevegelser, hevder han.<sup>371</sup> Williams utvikler samme poeng når han utlegger Mester Eckhart. Bare når vi opphører å bruke et *språk* om Guds handlinger, kan vi på rett måte åpne oss for *handlingen*, slik at også vi har del i den. På samme måte er det med teologisk tale om triniteten. Bare den har ”kunnskap” om triniteten som har latt Ordet ta bolig i seg, og som dermed er i stillhet.<sup>372</sup>

#### 4.2.6 Begjær og apofatisk teologi

Det er viktig å være oppmerksom på hvilke måter begrepet *begjær* former Williams’ tenkning. For det første strekkes genuspråket til dets ytterste grense ved assimilasjonen mellom det ekteskapelige og det sønnlige. Dekonstruksjonen av kjønnsreferansene i det teologiske språket er illustrerende. Det er som om det immanente trinitariske begjæret, altså kenosis- og ekstasiselementet som åpner seg opp for en radikal alteritet, ikke lar seg fange i språket om Faderen og Sønnen. For å hegne om den gjensidige *dispossession*, må språket om Far-Logos-relasjonen ”erotiseres”, skriver Williams.<sup>373</sup>

Ved å erotisere relasjonen, undergraver Williams de problematiske patriarkalske konnotasjonene i diskursen. Tenkningen om ”kilde og opphav” i de trinitariske relasjonene rekonstrueres på bakgrunn av forestillingen om guddommelig begjær. Williams parafraserer Dionysios Areopagitten i denne forbindelse og argumenterer for at begrepene ”Far” og

---

<sup>368</sup> Williams 2002c: 122

<sup>369</sup> Williams 2007a: xiii-xiv

<sup>370</sup> Se avsnitt 2.1.3.

<sup>371</sup> Williams 2002c: 122

<sup>372</sup> Williams 1994: 271

<sup>373</sup> Williams 2002c: 124

”Sønn” på ingen måte betyr ”far og sønn slik som det er for oss”.<sup>374</sup> På den måten blir vi provosert til å forestille oss en kjærlighet som er mer ”lik” begjær enn noe annet vi kan tenke oss, men som samtidig er radikalt avbøyet, altså totalt annerledes.<sup>375</sup>

For det andre, skriver Williams, er brennpunktet i trinitetsteologi overbevisningen om at mennesker som er opptatt i trinitetens bevegelse, står der Jesus Kristus står.<sup>376</sup> ”Plassen” er selvsagt ikke fysisk i geografisk forstand. Å være relatert til Faderen, vil si å ”be som Jesus ber, å stå på den plassen innfor Gud som ’Abba’, og på lik linje med Jesus delta i hans retning mot det gode og verdens helbredelse”.<sup>377</sup> Den kristne bønnens struktur innebærer å be i Ånden, med Sønnen og til Faderen. Derfor er vi også delaktige i Jesu konfrontasjon med det guddommelige fraværet i Getsemane og på Golgata. Selv om fraværet er smertefullt og mørkt for oss, synes det ikke meningsløst fordi ”mangelen” impliserer en dynamisk begjærbevegelse som avbøyes fra å nå et arkimedespunkt i et statisk guddommelig objekt. Å la Gud rekonstituere begjæret, et uendelig begjær som har Gud som *telos*, vil si å åpne seg for at den kenotiske handlingen beveger seg i oss som subjekter, slik at et nytt identitetsprosjekt initieres.<sup>378</sup>

#### 4.2.7 Den trinitariske bevegelsen i ikonografisk fremstilling

Williams argumenterer for at det er strukturelle likheter mellom hans negative trinitariske teologi og ikonologien i Andrej Rubljovs klassiske fremstilling av Abrahams gjestfrihet. Som kjent er dette bysantinske ikonmotivet hentet fra Første Mosebok kapittel 18. Det skopiske regime<sup>379</sup> som ikonene representerer, er *omvendt perspektiv*. Til forskjell fra det perspektivsyn som gjorde seg rådende fra og med renessansens tid, et perspektiv der betrakteren er utgangspunktet for hvordan det avbildede skal perspektiveres, er det figurene i ikonene som ser betrakteren.<sup>380</sup> Det omvendte perspektivet betyr at betrakteren av ikonet også blir betraktet. Slik er ikonenes verden vendt ut mot mennesket og definerer en mulig plass å stå. I Rubljovs ikonologi er den impliserte plassen situert ved et bord der tre figurer allerede er present, slik at betrakteren blir invitert til å sette seg ned ved bordets ledige side.<sup>381</sup>

Det avgjørende i ikonets negative trinitetsteologi er å avlese i selve komposisjonen, skal vi tro Williams. Engelen på andre siden av bordet, altså den midterste som ofte

---

<sup>374</sup> Williams 2002c: 124-125

<sup>375</sup> Ibid: 126

<sup>376</sup> Ibid: 128

<sup>377</sup> Williams 1999: ”To Stand where Christ Stands” i *Introduction to Christian Spirituality*, 2, min oversettelse.

<sup>378</sup> Williams 2002c: 128

<sup>379</sup> Til termen, se Sigurdson 2006: 154.

<sup>380</sup> Williams 2000b: 2, 184-187

<sup>381</sup> Williams 2002c: 128

identifiseres med Sønnen, betrakter ikke betrakterens blikk, men personen som sitter til høyre for ham. Dersom vi følger denne figurens blikk videre, registrerer vi at heller ikke han ser direkte på den midterste engelen, men tvinger våre øyne videre mot ikonets tredje engel. Denne engelens øyne og gester svarer ikke de to andres blikk helt og holdent, men fungerer som et imperativ for vår videre lesning av ikonets komposisjon. Vi må igjen begynne der vi begynte. For Williams betyr dette at: "bildet er en grafisk representasjon av avbøyningsbevegelsen vi har reflektert over [...]: Ingen av disse figurene er simpelthen der slik at vi kan se 'hele ansiktet' deres".<sup>382</sup>

Ikonet reflekterer på den måten den immanente trinitetens evige ekstasis- og kenosisbevegelse. Guds eget liv er et bevegelsesmønster som innebærer en oppgivelse og overgivelse av selv-livet til den andre. Negasjonen er lokalisert i avvisningen av et individualistisk liv som er lukket i seg selv. For Williams er nemlig selvidentitet uoppløselig forbundet med det ekstatiske i selvtranscenderende relasjoner.<sup>383</sup> I aktuelle ikon er det ingen kontemplasjonens statiske holdepunkt for betrakterens blikk, men det er en slags øynenes aldri opphørende lesning fra Sønnen til Faderen og deretter til Ånden.<sup>384</sup> Vi er blitt invitert til å sette oss ned ved bordet og delta i den guddommelige kjærlighetsbevegelsen.

Hva konstituerer det apofatiske i Williams' trinitetsteologi? For ham er det umulig å utsi hva det er som gjør Gud til Gud, men apofatiske redegjørelser angående de trinitariske personene og de respektive innbyrdes relasjoner, er en måte å aktualisere termer som "annerledeshet", "gave", "begjær" og "kjærlighet" på. Jeg har vist at konkretiseringen og kroppsliggjøringen av den immanente trinitetens liv manifesterer seg historisk i Jesu liv, død og oppstandelse. Samme kjærlighet er blitt gjort tilgjengelig i og med kirken, som er den nye menneskelighet i Ånden. I besvarelsen av forskningsspørsmålet og gjennomgangen av Williams' trinitariske teologi, har vi sett flere antropologiske ansatser. I det neste kapitlet skal jeg utlegge noen av disse antropologiske implikasjonene som følger av hans kristologi og trinitariske teologi.

---

<sup>382</sup> Williams 2002c: 129, min oversettelse

<sup>383</sup> Williams 2007a: xiii

<sup>384</sup> Williams 2003a: 43-64

## KAPITTEL 5: APOFATISK ANTROPOLOGI

I de to foregående kapitlene har jeg besvart forskningsspørsmålene som omhandler forutsetningene og grensene for Williams' kristologiske og trinitariske teologi. I gjennomgangen av kristologien så vi hvordan det historiske og partikulære i Jesu liv, død og oppstandelse er springbrettet for en transkripsjon fra den frelsesøkonomiske triniteten til de indretrinitariske relasjonene. Trinitarisk teologi har antropologiske implikasjoner. Derfor vil jeg undersøke følgende problemstilling: *På hvilke måter gjør apofatismen seg gjeldende i Williams' teologiske antropologi?* For å besvare forskningsspørsmålet, skal jeg utlegge skapelsesteologi, Gud som *non aliud* ("ikke en annen") og personalisme.

### 5.1 Skapelsesteologi

#### 5.1.1 Creatio ex nihilo

På Bibelens første blad leser vi: "I begynnelsen skapte Gud himmelen og jorden [...] Gud sa: La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss". Eksodusfortellingen skildrer hvordan Gud setter et undertrykket folk i frihet fra slaveriet i Egypt og inngår en pakt med dem i ørkenen. Den samme grunnfortellingen gjentar seg i Det nye testamentet, men her er Jesus Kristus gravitasjonspunktet for Guds skapelse- og frelseshandling. I Johannesprologen blir de to handlingene sammenholdt i Logos. Alt er skapt ved Ordet som var "hos Gud" (Joh 1,1-3). I vers 14 blir Ordet identifisert som Jesus av Nasaret, et menneske som "tok bolig iblant oss". De store fortellingene i begge testamentene har det til felles at Gud både er skaper og frelser. Ut av intet skaper og navngir Gud en menneskelig korporativ identitet og kaller et folk til fellesskap. I Bibelen blir Gud skildret som en frelsende aktør i historien, men samtidig som kilde og opphav for den kontingente skapningen.<sup>385</sup>

Den kristne skapelsesdoktrinen er en forestilling om *creatio ex nihilo* og *creatio continua*. Kosmogonien var utvilsomt en distinkt jødisk-kristen lære i den antikke verden. Hellenistiske kosmiske synteser tilskrev guddommen rollen som den ubevegelige beveger av alle ting (Aristoteles), eller demiurgen som formet en allerede eksisterende materie (Platon). Premissleverandøren for den fremvoksende neoplatonismen, Plotin, underviste en emanasjonslære med utgangspunkt i tenkningen om at alt som eksisterer i værenshierarkiet, avhenger av Den ene eller Det gode. Den sumeriske, den babylonske og den egyptiske

---

<sup>385</sup> Williams 2000a: 67-68

skapelsesmyten var andre syn på mysteriet om universets og eksistensens opprinnelse. Men bare jødisk-kristen teologi så på skapelse som en unik *handling*, fastslår Williams.<sup>386</sup>

Som et svar på feministisk kritikk rettet mot den tilsynelatende impliserte monarkisk-hierarkiske maktutøvelsen og den metafysiske dualismen i klassisk skapelsesdoktrine, ikke minst fremsatt av Rosemary Ruether, Sallie McFague og Grace Jantzen, er det avgjørende for Williams å fremstille skapelseshandlingen i *frihetskategorier*.<sup>387</sup> Gud er alle tings kilde og opphav, og det er ingenting utenfor Gud selv som genererer handlingene. Gud behøver ingenting fordi Gud ”trenger” bare Gud. Gud er Gud fra evighet, uavhengig av skapningen. Hva Gud *gjør*, viser hvem Gud *er*.<sup>388</sup>

I forelesningen ”Creation, Creativity and Creatureliness: the Wisdom of Finite Existence” om Sergei Bulgakov og hans kontroversielle *sofiologi*, parafraserer Williams kirkefaderen Athanasius’ ord i *Against the Arians*: Hvis Gud ikke i evighet er den som genererer Sønnen, forstår vi ikke hvordan Gud kan være skaper. Det er ikke noe vilkårlig eller ”unaturlig” ved Gud som skaper, ettersom Gud i evighet genererer hva som er annerledes. I evighet ”føder” Gud sin egen annerledeshet i selve utgivelsen og utvekslingen av Faderens, Sønnens og Åndens liv. Skapelseshandlingen er med andre ord bare meningsfull i lys av at Gud er Sønnens Fader, som puster ut Ånden fra all evighet av.<sup>389</sup> I skapelseshandlingen gir Gud som *non aliud* (”ikke en annen”) seg selv til hva som ikke er Gud, for Gud vil annerledeshet i den menneskelige andre. Det værende lever, rører seg og er til på grunn av en ren, spontan og ubetinget gave, som ikke blir begrenset av noen forutsetninger.<sup>390</sup>

Skapelseshandlingen er ikke en prosess der en fremmed makt presser en ekstern form på en allerede eksisterende materie. Makt fordrer at x øver makt over y, men kristen skapelsesteologi forutsetter at leddet y ikke er til forut for handlingen *ex nihilo*; y *er* fordi Gud vil det slik i sin frihet. Skapelse er med andre ord ikke intervensjon. Den asymmetriske relasjonen mellom Skaper og skapning innebærer at Prometheus-myten ikke er en operativ tolkningsnøkkel for skapelsesteologien hos Williams. Følgelig avviser han på det sterkeste forestillingen om livet som et konkurransefelt der Gud og mennesker kjemper om

---

<sup>386</sup> Ibid: 67

<sup>387</sup> Kritikken er å lese i ibid: 63-67.

<sup>388</sup> Williams 1990: 324; idem 2005d: 81

<sup>389</sup> Williams 2005g: ”Creation, Creativity and Creatureliness: the Wisdom of Finite Existence”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2106/creation-creativity-and-creatureliness-the-wisdom-of-finite-existence>), 21.11.2012.

<sup>390</sup> Williams 2002b: 25; idem 2007b: 11-14

egeninteresser.<sup>391</sup> Kanskje er en slik tanke en selvinnyttiggjort sannhet, men hva er egentlig de teologiske og antropologiske implikasjonene av *creatio ex nihilo*?

### 5.1.2 Menneskets frihet og avhengighet

Williams opplister flere konsekvensrike slutninger av klassisk kristen skapelsesteologi. Først og fremst gjelder det den kontroversielle *absolutte avhengighetsrelasjon* mellom Skaper og skapning. Kritikere har stilt seg tvilende til hvorvidt absolutt avhengighet på den ene side og absolutt gave på den annen, er forenlig med kjærlighetsbegrepet.<sup>392</sup> Dersom vi overfører et slikt avhengighetsmønster på våre mellommenneskelige relasjoner, ser vi det patologiske og problematiske i sakskomplekset. Er avhengighet et fruktbart teologisk begrep?

*Frihet* er et løsen i moderniteten, og en umiddelbar bestemmelse av frihetens vesen vil aktualisere maktdimensjonen, nemlig makt til å tenke eller handle på bestemte måter. Det påtrengende spørsmålet er derfor om Gud utgjør et hinder eller en kilde for menneskets frihet til identitetsdannelse. Den svenske teologen Ola Sigurdson skriver at den tyske idealismen etter Immanuel Kant ikke kunne forene den moderne autonomitanken og gudsbegrepet. Det var den senmiddelalderske *nominalistiske* teologien som først plasserte problemet i brennpunktet. I nominalismen ble Gud tenkt som absolutt makt, og for mennesket var Guds vilje uutgrunnelig. Guds uutgrunnelige vilje kunne ikke være grunnlag for annet enn mer eller mindre konstante lover, skriver Sigurdson. Verden er i den vilkårlige gudens hender, og mennesket er overlatt til seg selv for å finne mening i tilværelsen. I den nominalistiske teologien var det uunngåelig ikke å fremstille menneskets selvforståelse som Guds konkurrent i kampen om hvilken vilje som skulle veie tyngst.<sup>393</sup> Derfor hevder den tyske filosofen Hans Blumenberg at "Guds død" i moderniteten, har sin forgjenger i en *Deus absconditus* med en uutgrunnelig vilje.<sup>394</sup>

Ettersom Gud ble oppfattet som et hinder eller overflødig når det gjaldt menneskets frihetsrealisering, ble gudstanken "avskaffet". "Gud er død", lyder nekrolognotisen til Friedrich Nietzsche i *Slik talte Zarathustra*.<sup>395</sup> For både Ludwig Feuerbach og Karl Marx er mennesket det bestemmende subjektet, ikke Gud. Følgelig antropologiserer Feuerbach guddommens egenskaper; å tale om Gud, er å tale om mennesket. Den radikale antroposentriske vendingen i filosofien forutsetter at avhengighet er antitesen til frihet og

---

<sup>391</sup> Williams 2000a: 68

<sup>392</sup> Ibid: 69

<sup>393</sup> Sigurdson 2009: 129

<sup>394</sup> Sitert i ibid: 130.

<sup>395</sup> Nietzsche 1993: 3

autonomi. Utenfor mennesket er det intet som setter grenser for dets selvdefinisjon eller – realisering. Dermed blir ikke bare Gud innskrevet i konkurransefeltet, men likeså den menneskelige andre.<sup>396</sup>

Det er nettopp denne tiltrekkende tilbøyeligheten til ”illusjonen om allmakt” som Williams advarer mot, et motiv vi gjenkjenner fra kapittel 3.<sup>397</sup> Spenningen mellom uavhengighet og avhengighet aktualiserer menneskets identitet som prosjekt og prosess, ifølge ham. Det er i forhandlingen mellom balanse og kontroll individet fremtrer. Forhandlingen er prisgitt den mellommenneskelige livsverdenen, det vil si at uavhengighet blir vunnet ved *avhengighet*. For jo dypere vi inngår i symbiotiske relasjoner, og på den måten blir et ”selv”, jo dypere vokser det frem et behov for uavhengighet fra de relasjonene vi inngår i og som binder oss. Identitetsforhandling forutsetter med andre ord en tosidig spenning, fundert i en illusjon om uavhengighet. Vi må erkjenne intersubjektiv avhengighet og bekrefte vårt grunnleggende behov for selvpresentasjon som autonome mennesker, altså som ikke-determinerte aktører. Når det er sagt, er det helt avgjørende *hvordan* vi språkliggjør og praktiserer dette uavhengighetsbehovet.<sup>398</sup>

Mennesket må erkjenne seg selv som aktør og giver. Ingen eksisterer i og for seg selv. En antropologi hvor subjektet blir fremstilt som selvregulerende system, et *causa sui-prosjekt*, er ikke i stand til å akseptere og erkjenne at identitet blir til over *tid* i relasjon, samtale og gjensidig gjenkjennelse, skriver Williams.<sup>399</sup> Å tenke om seg selv som et ”selv”, innebærer med nødvendighet å være adressert, sett, hørt og berørt. Vi er alltid-allerede i relasjon; utenfor relasjon, ingen selvbevissthet. Mennesket blir født inn i en allerede eksisterende språkverden, og alle er responsive og reseptive før de inntreer i den pågående samtalen. Mennesket er altså fundamentalt avhengig av den andre, mens en ubegrenset avhengighet refererer til patologiske relasjonsmønstre.<sup>400</sup>

Vår verden og våre relasjoner er aldri ren gave eller en nøytralitetens sfære. Identitetsprosjektet er derfor høyst usikkert og ustabil.<sup>401</sup> I boken *Resurrection* utlegger Williams hvordan instrumentaliseringen av mennesker og fellesskap forutsetter et konkurransefelt der den andre blir definert som ”herre” eller ”slave”.<sup>402</sup> Dersom jeg er en del av en slik relasjon, hjelper det ikke det minste å innse det illusoriske i fantasien om absolutt

---

<sup>396</sup> Sigurdson 2009: 130-132

<sup>397</sup> Williams 2000a: 69

<sup>398</sup> Ibid: 70

<sup>399</sup> Ibid: 71

<sup>400</sup> Williams 2000b: 99

<sup>401</sup> Ibid: 117

<sup>402</sup> Williams 2002b: 23-44



uavhengighet, for jeg blir gjort til offer og objekt for den andres mimetiske begjær. Relasjon som gave blir nedgradert og destruert til noe umenneskelig fordi det truer overbevisningen om fundamental avhengighet. I avsnittet om Jesu liv så vi hvordan han er det ”rene” offer, og foruten ham er det ingen som ikke er innskrevet i herre-slave-relasjonen. Med dette blir det introdusert et presserende spørsmål om mennesket er determinert til identitetskonstruksjon i et immanentistisk relasjonsmønster bare basert på forhandling, eller om mulighetsbetingelsene for en ren tillitshandling bortenfor kontingens er nærværende.<sup>403</sup>

### 5.1.3 En Gud bortenfor behov

Det er nettopp skapelsesdoktrinen som inviterer til en teologisk fortolkning av tillitsfull væren-i-verden, fundamentert i Guds frihet og gave. Mennesket er skapt ut av intet ved Guds ”Ord”, og bare Gud transcenderer den skjøre og truende identitetspolitikken som skapninger seg imellom forhandler om. Fordi Gud ikke behøver mennesket for å være Gud, er den menneskelige andre aldri instrumentell eller funksjonell for Guds egen væren.<sup>404</sup> Gud er *den ikke-kontingente andre* som ikke konkurrerer med det kontingente menneskets psykologiske, materielle, åndelige og sosiale rom.<sup>405</sup> I dette ligger det en grunnleggende frihetens innsikt: Bare én ”makt-i-sårbarhet” er ren gave, en frigjørende og humaniserende makt som er uten egeninteresser og behov. Å affirmere negasjonen av en Gud uten og bortenfor behov og mangler, er det samme som å postulere både Guds og menneskets resiprokale frihet og integritet, fastslår Williams.<sup>406</sup>

Hvordan skal vi ved hjelp av teologisk språk fremstille forholdet mellom Gud og verden uten å innføre en ”kapitalistisk” oppfatning om Gud og mennesket, en teologi og antropologi som hverken yter rettferdighet overfor distinksjonen eller relasjonen? Selv om Williams ikke opererer med en *analogia entis* (”det værendes analogi”), er det tale om en *analogia personarum* i hans teologiske visjon.<sup>407</sup> I essayet ”Balthasar and Difference” refererer han til analogikonseptet som ”verktøy og prinsipp” i Hans Urs von Balthasars forfatterskap. Balthasars analogitenkning ble utviklet i kritisk dialog med katolikken Erich Przywara og protestanten Karl Barth, og er primært prisgitt devisen fra det fjerde laterankonsilet: ”Mellom Skaperen og skapningen kan man aldri fastslå en så stor likhet at

---

<sup>403</sup> Williams 2000a: 72

<sup>404</sup> Ibid

<sup>405</sup> Williams 2000b: 180

<sup>406</sup> Williams 2000a: 73

<sup>407</sup> Ibid: 159. Se Moody 2009: 30.

man ikke kunne fastslå en enda større ulikhet mellom dem”.<sup>408</sup> Prinsippet blir i neste omgang sammenholdt med Gud som *non aliud* (”ikke en annen”) når det gjelder skapningen. Gud er ikke en ting blant ting, en person blant personer. Det er med andre ord ikke et felles ”system” hvor både Gud og skapninger inngår.<sup>409</sup>

Hva er da analogi? Verktøyet og prinsippet refererer til det guddommelige nærværet som er aktivt i frihet, kjærlighet og skjønnhet i den skapte verden. Det guddommelige er ikke nærværende i ”spor av transcendens”, tid og steder der det materielle og endelige åpner seg opp for det uendelige, men er alltid i skapelsen når den er seg selv i frihet. Skapningens relasjon til Gud er bestemt av *avhengighet* med tanke på Guds frie utgytelse av Guds liv som gave i det historiske, kroppslige og sosiale. Dermed er det guddommelige også nærværende i skapelsens endelighet, lidelse og død. Den korsfestede Jesus er det konkrete uttrykket for analogikonseptet.<sup>410</sup>

Guds og skapningens alteritet er i henhold til analogiprinsippet regulert etter en uopløselig spenning mellom to forskjellige forskjellighetskategorier. På den ene side må annerledesheten mellom Gud og skapningen bli uttrykt apofatisk. Den ikke-kontrastive forskjellen er ubeskrivelig og uendelig, og forskjellighetsgraden unnflyr dermed våre begreper om forskjeller; Gud er *non aliud*. Men på samme tid er ikke skapningen et uavhengig værenssubjekt ved siden av Gud. Gud har derimot i sin frihet gjort seg ”fremmed” i forholdet til seg selv og slik tilgjengeliggjort en gave (skapelsen), og fra denne gave begjærer Gud reaksjon og respons. Williams skriver at ”Gud elsker Gud”, slik vi har sett ovenfor i kapittel 4, men Gud elsker Gud i, med og gjennom hva som *ikke* er Gud. En slik teologi om annerledeshet er riktignok paradoksal, innrømmer Williams, ettersom verdens gudløshet ikke synes å manifestere avhengighet og responsivitet.<sup>411</sup> I kristen teologi er det dermed to former for annerledeshet, ifølge Williams: 1) Differensieringen mellom kilde og utstrømningen i det trinitariske livet og 2) den ontologiske forskjellen mellom Skaper og skapning, det vil si Guds relasjon til hva som ikke er Gud.<sup>412</sup>

Igjen foretar Williams en trinitarisk transkripsjon. Gud *in se* er ikke et subjekt, heller ikke en triade av subjekter. Gud er en bevegelse og et liv som *er* total selvgave i en handling av selvdifferensiering, og som dermed gir plass for friheten og kjærligheten til en annen som

---

<sup>408</sup> Til dette, se Hart 2003: 241-243.

<sup>409</sup> Williams 2007a: 80

<sup>410</sup> Ibid

<sup>411</sup> Ibid: 81

<sup>412</sup> Williams 2005c: 160

på samme tid er seg selv *i annerledeshet*.<sup>413</sup> Williams hevder at relasjonen mellom Gud og den gudsforlatte Jesus på korset, korresponderer med det immanente livet i Gud. *Avstanden* mellom Faderen i himmelen og Sønnen i helvete, er manifestasjonen av det umålelige målet på hvordan guddommelig kjærlighet går ut av seg selv og forlater seg selv på uendelig vis (*ekstasis*), og slik negerer selvbesittelse og selvnærver (antitesen til *kenosis*). Med andre ord er det ikke tale om identitet forut for differensiering. Guddommelig identitet er absolutt og evig selvgave som genererer den andre.<sup>414</sup> En skapelsesteologi som betoner Gud *pro nobis* slik Williams gjør, svarer altså til den trinitariske transkripsjonen jeg redegjorde for i forrige kapittel. *Creatio ex nihilo* manifesterer en Gud som er *for* verden og dens annerledeshet, og skapelsehandlingen korresponderer med en *væren* som er *væren-for* forut for skapelsen, eller for å tale med hans egne ord: ”For Gud å handle for Guds skyld, *er* for Gud å handle for vår skyld”.<sup>415</sup> Siden Gud i evighet bare ”behøver” Gud, vil det si at Guds ”selv” er evig identitet-i-annerledeshet.

Dersom vi forfølger konsekvensene av den frelsesøkonomiske transponeringen vi har sett i Williams’ tenkning, må vi allikevel hevde at Gud ”behøver” mennesket. Det er slett ikke fordi Guds egen *væren* er ufullstendig eller ufullkommen uten det *værende*, men det skapte følger av hvem Gud *er*, og Gud ”behøver” å være seg selv. For Gud er det ikke nødvendig, men *naturlig* å utøve og utøse sin kenotiske kjærlighet, som er hans evige liv, i relasjon til hva og hvem som ikke er Gud.<sup>416</sup> Dermed er det en sirkulær bevegelse i argumentasjonsrekken hos Williams: *Creatio ex nihilo* og *creatio continua* leder til affirmasjonen av triniteten som uforanderlig kjærlighet (den ikke-kontingente andre), forankret i den absolutte *forskjellen* mellom Gud og verden. Men på samme tid må vi affirmere absolutt *kontinuitet* mellom det guddommelige livet og selve skapelsehandlingen.<sup>417</sup>

Den overordnede problemstillingen jeg har stilt til materialet mitt, som tematiserer forutsetningene og grensene for Williams’ apofatiske teologi, blir her besvart med all ønsket tydelighet: For ikke å redusere Guds og menneskets *frihet*, *integritet* og *annerledeshet* til skinnkategorier, er apofatisk teologi en nødvendig innfallsvinkel til skapelsesteologi og antropologi. I det som følger vil jeg videre undersøke de *personalistiske* ansatsene i Williams’ trinitetsteologi.<sup>418</sup>

---

<sup>413</sup> Williams bruker ordet ”self-alienation” i denne forbindelse (Williams 2007a: 81).

<sup>414</sup> ”Here there can be no identity prior to differentiation: the only identity in question is precisely the total and eternal self-bestowal that constitutes the other” (Williams 2007: 81).

<sup>415</sup> Williams 2000a: 74, opprinnelig utheving.

<sup>416</sup> Williams 2005c: 158; idem 2002b: 26-27

<sup>417</sup> Williams 2000:a 74; idem 2005c: 158-161

<sup>418</sup> Til termen ”apofatisk antropologi”, se Williams 2007a: 13.

## 5.2 Apofatisk antropologi

### 5.2.1 Mennesket som person

I en av sine siste forelesninger som erkebiskop av Canterbury, tematiserte Williams flere av de apofatiske aspektene i personalismen slik den blir utlagt hos Vladimir Lossky.<sup>419</sup> Særskilt gjelder det Losskys fortolkning av mennesket som *imago trinitatis*, som ikke tar sitt utgangspunkt i menneskelige indre og mentale strukturer, men i vårt anlegg for kenotiske og ekstatiske relasjoner med andre mennesker.<sup>420</sup> Williams sier seg enig i Lossky når sistnevnte vil holde de to begrepene ”subjekt” og ”kvalitet” fra hverandre i antropologien. Et ”subjekt” er et ”unikkt tilfelle i sitt slag”, altså et objekt ved siden av andre objekter. ”Kvalitet” er det ved en ting eller et subjekt som gjør det klar over at det er ”ureduserbart til dets natur”. Subjektet lar seg distingvere fra andre ved hjelp av et knippe spesifikke karakteristika: Det eksisterer mange hester, og de deler en rekke karakteristika, men bare én av dem er Blakken, en annen er Svarten. Det er med andre ord mange eksemplarer av ting, men en slik generell observasjon bør ikke bli overført til hva vi sier om mennesket som *person*, ifølge Williams.

Det er en kvalitet ved mennesket som ikke lar seg redusere til innholdsbestemmelsen ”et eksemplar blant flere ting”. For Williams er ikke dette ”noe” et statisk antropologisk element som fornuft, vilje eller frihet. Personbegrepet blir konstituert i og med en helhetlig iakttagelse av mennesket, og derfor kan det ikke settes på formel ved å oppliste en rekke empiriske faktaopplysninger som er sanne om oss mennesker. Det er som med Augustin når han forsøker å forklare hva tid er for noe: Med en gang han skal bestemme meningsinnholdet i ordet ”tid”, vet han ikke lenger hva konseptet er.<sup>421</sup>

På samme måte er det for Williams og personbegrepet. Vi vet kanskje intuitivt hva ”upersonlig” og ”personlig” er, og er i stand til å identifisere en personlig relasjon, men er det ikke slik at alle definitive og endelige forklaringsforsøk går i baklås? Williams sympatiserer med Losskys påstand om at tale om Gud korresponderer med tale om mennesket. Vi er overlatt til en form for tomrom, et mysterium, noe vi ikke kan knesette ved beskripsjoner i tredje person. Williams siterer Lossky:

Under disse omstendigheter er det umulig for oss å forme et konsept om den menneskelige person. Vi må nøye oss med å si at ”person” står for ”ureduserbarheten”

---

<sup>419</sup> Williams 2012d: ”The Person and the Individual: Human Dignity, Human Relationships and Human Limits”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2636/archbishop-delivers-fifth-annual-theos-lecture>), 16.1.2013. I det følgende baserer jeg meg på forelesningen som ikke er oppgitt i sidetall.

<sup>420</sup> Williams 2007a: 19

<sup>421</sup> Augustin 2003: 290 (11. bok, kapittel xiv)

av mennesket til dets natur. Det handler om ”ureduserbarhet” og ikke om ”noe som er ureduserbart” eller ”noe som gjør at mennesket ikke kan reduseres til sin natur”. Dette fordi det her ikke kan handle om ”noe” som er distinkt fra en ”annen natur”, men om noen som er distinkt fra sin natur, noen som går bortenfor sin natur og samtidig rommer den, noe som gjør at det eksisterer som menneskelig natur ved å nå bortenfor den.<sup>422</sup>

Det distinkte ved mennesket, altså menneskets væren-i-verden som personlig, bestemmes ved å gå bortenfor de deskriptive fakta som vi vanligvis henviser til i en generell antropologisk beskrivelse. Hva som konstituerer meg som person, og hva som gjør meg til *denne* personen fremfor en annen, er det faktum at jeg inngår i de faktiske relasjonene jeg er en del av: jeg er et barn av mine foreldre, far eller mor til disse barna, en venn av x, bekjent av y; ”jeget” er et gravitasjonspunkt i et nettverk av *relasjoner*, hevder Williams i forelesningen. Å være person, enten guddommelig eller menneskelig, er å bli konstituert ved relasjon. Det er ved selvtranscendens (*ekstasis*) og selvutblottelse (*kenosis*) at personlig væren-i-verden blir til, altså antitesen til den ”naturlige” individualiteten som er atomistisk og lukket i seg selv.<sup>423</sup> I brennpunktet av alt som er et ”selv”, er det noe uutsigelig, et mysterium, noe som er ureduserbart.

Fordi vi inngår i relasjoner, har hver og en av oss gjensidig del i den andres eksistens; vi lever i og av den andres liv, fortsetter Williams i forelesningen. Dermed er det umulig å abstrahere ”personlig eksistensmodus” fra relasjon. ”Det personlige” er en virkelighet hvor mennesker er givere og mottakere av hverandres liv, og det er *kroppene* som inkarnerer det distinkte og unike ved personen. Individuell eksistensform er hva jeg vil kalle en ”totaliserende væren”, mens ”personlig væren” innebærer å anerkjenne og erkjenne at Gud er før alle ting i mitt forhold til verden, min neste og meg selv. Dersom alle mennesker allerede er innskrevet i det guddommelige livet, er den menneskelige andre alltid i relasjon med Gud før han eller hun er i relasjon med meg. Det betyr at våre interpersonale forhold ikke utsier alt som er sant om oss. Det understreker også en begrensning når det gjelder vår handlingsfrihet i møte med den andre, et forbehold som gjelder skapelsen for øvrig. Mennesket som person utgjør på denne måten det som er helt unikt ved den enkelte, men det unike manifesterer seg

---

<sup>422</sup> Vladimir Lossky 1974: 120, min oversettelse: (”Under these conditions, it will be impossible for us to form a concept of the human person, and we will have to content ourselves with saying: ‘person’ signifies the irreducibility of man to his nature— ‘irreducibility’ and not ‘something irreducible’ or ‘something which makes man irreducible to his nature’ precisely because it cannot be a question here of ‘something’ distinct from ‘another nature’ but of someone who is distinct from his own nature, of someone who goes beyond his nature while still containing it, who makes it exist as human nature by this overstepping of it”).

<sup>423</sup> Williams 2005e: ”Eastern Orthodox Theology” i *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, 579

bare i relasjon. Det personlige er det som skjer idet *jeg* som et mysterium møter *deg* som et mysterium, skriver Williams i boken *Where God Happens*.<sup>424</sup>

Mens Lossky i sin antropologiske utlegning utgår fra et trinitarisk og kristologisk språk tilsynelatende filtrert gjennom den neokalkedonske tradisjonen som kulminerte i Maksimos Bekjenneren, grunngir ikke Williams sin distinksjon mellom individ og person i et lignende patristisk rammeverk. Slik det fremgår av doktorgradsavhandlingen til Williams, blir den historiske systematiseringen av kirkefedrene hos Lossky anakronistisk og ukorrekt.<sup>425</sup> Men det konstruktive og produktive i en Lossky skal ikke bli avskrevet bare på grunn av at vi avdekker en patristisk lesning informert og influert av russisk filosofi. De bakenforliggende teologiske interessene og spørsmålene som driver begge figurantene, er beslektede.

Den apofatiske antropologien som Williams forfekter, er en *relasjonell* og *intensjonal* forståelse av *imago Dei*. I lys av min redegjørelse av hans trinitariske teologi, synes det derfor sakssvarende å innholdsbestemme hans antropologi i følgende: Teologisk tale krever et språk om Gud som utsier mer enn at Gud er et individ som har guddommelig natur, men samtidig må vi være på det rene med faren for triteisme. For Williams refererer ”Gud” til en guddommelig pluralitet av interrelaterte aktiviteter, og hver av handlingene står i relasjon til hverandre i et eksistensmodus etablert ved ”selvgave, selvutblottelse og ekstase, fra individualitet til identitet i og med den andre”.<sup>426</sup> Ettersom mennesket er skapt i Guds bilde, må det være en viss korrespondanse mellom teologisk tale og antropologisk tale når det gjelder personlig identitet: *Deus absconditus* har skapt *homo absconditus* som *imago Dei*. Personene i triniteten er ikke projeksjoner av menneskelig individualitet. Det er snarere slik at mennesket som er et fragmentert og skyggelignende bilde av guddommelig personlig væren. Når Williams forsøker å språkliggjøre innholdet i den kristne åpenbaringen, tilveiebringer han et vokabular som dermed garanterer menneskets mysteriekarakter. Uten trinitetslæren, hevder han, ville vi ikke vært i stand til å referere til det i og mellom mennesker som er mer enn bare individualitet.<sup>427</sup>

I et kapittel som tar for seg Williams’ apofatiske antropologi, er det uunngåelig å utvikle de argumentene jeg utla i avsnitt 5.1.2. Den oppmerksomme leser vil kunne konkludere med at Williams forfekter en slags konstruktivistisk identitetsteori, fundamentert i Gud som gave, nåde og håp. Som avsluttende perspektiver i foreliggende kapittel, vil jeg vie oppmerksomheten til identitet og ”selvet” i Williams’ antropologi.

---

<sup>424</sup> Williams 2005a: 56

<sup>425</sup> Williams 1975: 94-128

<sup>426</sup> Williams 2005b: 99

<sup>427</sup> Williams 2002a: 31; idem 2005b: 99-100

## 5.2.2 Identitetsteori

”Mennesket har sin identitet i historien, og det er i historien de tilegner seg sin frelse”, skriver Williams.<sup>428</sup> Utsagnet er programmatisk for forfatterskapet i sin helhet, og det kaster lys over noen av de intellektuelle, kulturelle, sosiale og åndelige patologiene mitt objekt søker å beskrive og behandle. De kontingente prosessene i historien er den eneste skueplassen for mennesket. Ord som ”identitet”, ”essens”, ”substans” eller ”vesen” er ikke henvisninger til noe under eller bortenfor den alltid flytende overflaten eller den skapte og sårbare materien. Den menneskelige identiteten *blir* til i en bestemt tid og på en bestemt plass. ”Selvet” eller ”sjelen” er ikke handlingskilde for en fri vilje eller en tidløs substans med fornuften som drivfjær.<sup>429</sup>

Kildene for demaskeringen av illusjonen om et ahistorisk, kroppsløst og relasjonsuavhengig ”selv”, finner Williams hos ulike teologer, men ikke minst har filosofene Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Wittgenstein og Gillian Rose hatt en formativ rolle for hans tenkning.<sup>430</sup> ”Ingen dybde eksisterer i subjektet helt til det er skapt. Ingen identitet *a priori* venter oss [...] Det indre er en prosess av vorden, et arbeid, en bearbeiding av det negative. Selvet er ikke en substans man kan grave opp av jorden og skalle av lagene, slik at man kommer til kjernen, men en integritet man kjemper for å bringe til eksistens”. Slik skriver en samtidig amerikansk filosof i et studium med utgangspunkt i Hegel, Heidegger, Marx og Freud.<sup>431</sup> Sitatet er en god *summa* av Williams’ *narrative konfigurasjon* av selvet. Det er i fortellinger mennesker lever, rører seg og er til.<sup>432</sup> Selvet blir med andre ord *gjort* til et selv, eller sagt med andre ord: selvet *er* hva fortiden gjør nå, og derfor er det kontinuitet og minne.<sup>433</sup>

Å bli et selv, er å bli *voksen*. En vesentlig bestanddel i modningsprosessen innebærer å kultivere *begjæret*. Williams gjør seg bruk av den velkjente augustinske distinksjonen mellom *uti* og *frui*.<sup>434</sup> Å ”nyte” (*uti*) noe, er å velge det for dets egen skyld, mens å ”bruke” (*frui*) noe,

---

<sup>428</sup> Williams 2005b: 95

<sup>429</sup> Williams 1992: ”Know Thyself: What Kind of an Injunction” i *Philosophy, Religion and Spiritual Life*, 211; idem 2002a: 24

<sup>430</sup> Se essays som ”Logic and Spirit in Hegel”; ”Between Politics and Metaphysics: Reflections in the Wake of Gillian Rose”; ”The Suspicion of Suspicion: Wittgenstein and Bonhoeffer” i Williams 2007a.

<sup>431</sup> Davis 1989: 105, min oversettelse: (”No depth exists in subject until it is created. No *a priori* identity awaits us [...] Inwardness is a process of becoming, a work, the labour of the negative. The self is not a substance one unearths by peeling away layers until one gets to the core, but an integrity one struggles to bring into existence”).

<sup>432</sup> Williams 2000b: 144

<sup>433</sup> Williams 2002a: 24

<sup>434</sup> Williams 1989: ”Language, Reality and Desire in Augustine’s *De Doctrina*” i *Journal of Literature and Theology* 3:2, 138-139

er å velge det med et høyere mål for øyet. Augustin argumenterer for at bare Gud kan ”nytes” som *summum bonum* (”det høyeste gode”). Kjærlighet til kontingente og finitte objekter skal bli ”brukt” for å veilede oss bortenfor tingene, og dermed til Gud, som er *res* (hva *signa* refererer til). Ved å bruke tingene, blir de bevart i sin objektive frihet og kapasitet til alltid å være mer enn hva vi definerer. Mennesket begjærer begjærets totale tilfredsstillelse og avslutning, men for Williams representerer en slik holdning og lengsel antitesen til modenhet og helhet. Å bli et selv, er å bli konfrontert med en frustrerende innsikt: begjæret blir til syvende og sist aldri tilfredsstillt. I verden er det ingen eller ingen ting som formår å skape en hel identitet, selv ikke de mest fruktbare mellommenneskelige relasjoner. En infantil væren-i-verden er orientert etter et ”lukket” begjær.<sup>435</sup>

”Kontroll” er et av de ordene som til stadighet forekommer i korpuset til Williams. Det synes kanskje kontraintuitivt å forsones seg med fraværet av begjærets endelige tilfredsstillelse, for utilfredsstillelse er forbundet med mangel på makt og kontroll i tilværelsen. Hva som modellerer soliditet i identitetsformasjon, er ikke en såkalt fri utøvelse av viljen i forholdet til verden, medmennesker og selvet. I stedet for ordparet frihet-kontroll, argumenterer Williams for avhengighet-lydighet, som vi har sett ovenfor i avsnitt 5.1.2. Problemet med visjonen av viljens triumf i form av ”ubegrenset” frihet og kontroll, er at den antropologiske modellen utelukker mennesket som giver og mottaker.

Alternativet er et imperativ til å øve seg i tillit til Gud, som er *non aliud*. Overgivelse og omvendelse til Guds barmhjertighet og nåde, er slett ikke en enkel handling, men krever oppgivelse av fantasier, begjær og behov som ”selvet” gjerne vil beholde og beslaglegge. Omvendelse omhandler fratakelse av identiteten som eksisterte før pasjonsdramaet, altså en selvkonstruksjon som ennå ikke har erkjent og bekjent tilbøyeligheten til selvbedrag og selvdestruksjon. Med andre ord er vi ikke helt og holdent overlatt til oss selv når vi søker identitet, ifølge Williams, for selvoppdagelse er dypest sett å bli *funnet* av Gud. Ved å forsones oss med vår skapthet, blir vi frelst til å være nyskapt.<sup>436</sup>

Men hvordan åpner mennesket seg for den radikale og overveldende overflodsgaven som er det guddommelige livet? Finnes det praksiser som muliggjør vekst i en livsform der vi ikke er prisgitt herre-slave-logikken, det destruktive mimetiske begjæret og det falske selvets illusjoner? På hvilke måter kan så vel enkeltpersoner som kirken bli dannet og formet til personlig væren-i-verden, og dermed delta i ekstasis og kenosis?

---

<sup>435</sup> Williams 2000b: 153

<sup>436</sup> Williams 2011a: 30



## KAPITTEL 6: APOFATISK SPIRITUALITETSTEOLOGI

God teologi, påstår Williams, har biografi og historie som objekter. I dialogen mellom ulike narrativer i Bibelen og kirkehistorien og våre egne livsfortellinger, oppstår det teologiske ideer og ettertanker.<sup>437</sup> Teologi begynner i det partikulære og i livet, og til praksis skal jeg nå vende oppmerksomheten. Det er derfor nødvendig å etterfølge noen av de teologiske ansatsene som ligger i de foreløpige analysefunnene og fundamentere dem i det konkrete og kroppslige.

I dette kapitlet skal jeg besvare det fjerde og siste forskningsspørsmålet: *Hvordan deltar det kristne fellesskapet og enkeltpersoner i det guddommelige livet?* For å kunne svare på spørsmålet, skal jeg undersøke spiritualitetsteologiske aspekter ved Williams' tenkning. I det følgende vil jeg begrense meg til å redegjøre for to hovedmotiver i forfatterskapet. De to hermeneutiske nøklene som synes å åpne opp hans tenkning vedrørende apofatisk spiritualitetspraksis, er ”kontemplativ praksis” og ”den mørke natten”.

### 6.1 Gud er ikke en ting blant ting

Den karmelittiske kontemplative litteraturen er en avgjørende formativ inspirasjon og influens for Williams' spiritualitetsteologi. Teresa av Avila er viet en hel monografi, mens hennes ”åndelige sønn”, Johannes av Korset, er den siste figuranten som utlegges i *The Wound of Knowledge*. Flere av nøkkelmotivene i karmelittmunkens korpus karakteriserer Williams' visjon. Det gjelder særskilt hva han bestemmer som ”kontrolltemaet” i Johannes av Korsets tenkning, nemlig Gud som annerledes i forhold til alle andre ting i verden. Nettopp dette sakskomplekset er den gjennomgående fundamentaltematikken i teologi- og spiritualitetshistorien, ifølge Williams. Ingen og ingenting kan erstatte Gud, og dersom sjelen har smakt og sett hans godhet, er all jordisk skjønnhet å regne som utilstrekkelige refleksjoner og gåtefulle speilbilder. Når sjelen møter Gud, kan derfor dens ordinære ”konstitusjonselementer” ikke operere på rutinemessig vis. Slik det var for en Gregor av Nyssa på 300-tallet og en Thomas Aquinas på 1200-tallet, var det også for en Johannes av Korset på 1500-tallet. Og slik er det for mennesker av i dag.<sup>438</sup>

---

<sup>437</sup> Williams 2004c: ”CEFACS Lecture, Birmingham - Centre for Anglican Communion Studies”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1847/cefacs-lecture-birmingham-centre-for-anglican-communion-studies>), 21.9.2012.

<sup>438</sup> Williams 1991: 175

Det er blitt sagt at all vestlig filosofihistorie er fotnoter til Platon.<sup>439</sup> Kanskje er det ikke helt uriktig å påstå at all vestlig teologihistorie er fotnoter til Augustins mangslungne forfatterskap.<sup>440</sup> Når Johannes av Korset i et av sine mange dikt fortolker skjønnheten i verden som Guds ”klær”, og dermed impliserer fraværet av Gud selv, lyder det et augustinsk ekko. Gudskunnskap blir ikke ervervet ved *scientia* (den diskursive fornuften), men i en intensjonal kontemplasjon (*sapientia*) rettet mot Gud i hjertet eller ånden (*mens*), skriver Augustin.<sup>441</sup> Kontemplativ kunnskap er kunnskap om kjærlighet, begjær og glede, og viljen blir formet og dannet når den på magnetisk vis trekkes og dras mot den guddommelige skjønnheten. Ikke slik at Augustin nedvurderer eller neglisjerer jordisk skjønnhet, men dersom tingenes skjønnhet er å betrakte som en speilsal, hvor mye vakrere må ikke all skjønnhets kilde være?<sup>442</sup>

### 6.1.1 Askese

I kirkehistorien har lengselen etter gudskunnskap ført frem til konstitusjonen av monastiske livsformer. Her ble det tilrettelagt for spiritualitetspraksiser som kultiverte og foredlet søken etter skjønnhetens kilde og opphav. Ulike variasjoner over asketiske tilnærminger til den skapte verden og den menneskelige sanselige og sosiale eksistensen, er blitt praktisert i så vel østlige som vestlige klostre.<sup>443</sup> Asketisme er ikke forakt for hverken det sanselige eller det sosiale, heller ikke en kroppsfornektelse, men praksiser som transformerer kroppslighet, identitet, sosialitet og relasjonalt, slik at kirken og den enkelte inntar sin tiltenkte plass i Guds frelsesdrama. Askese er ikke et reduktivt nei til livet, men representerer et ja til noe til fordel for noe annet. Til tross for begrepets negative konnotasjoner i vår kulturkrets, henviser ”asketisme” i vid betydning til ”enhver selvfornektende handling som utføres i tråd med en myndiggjørende eller belønnende strategi”, skal vi tro litteraturviteren Geoffrey Galt Harpham.<sup>444</sup> I snever betydning er asketisme formative praksiser i kristen etikk og spiritualitet med et spesifikt *telos*.<sup>445</sup>

Johannes av Korset forutsetter at en person blir hva han eller hun begjærer og elsker. Når begjæret er rettet eksklusivt mot et objekt i skapningen, blir menneskets selv fanget i et

---

<sup>439</sup> De bevingede ordene tilhører filosofen Alfred North Whitehead (Allen og Springsted 1992: 1).

<sup>440</sup> Pelikan 1978: 53

<sup>441</sup> Williams 1991: 85; se også idem 2011a: 30-31

<sup>442</sup> Ibid: 86-87

<sup>443</sup> Williams 2011a: 23-39; for historiske redegjørelser, se for eksempel Jean Leclercq, O.S.B.: *The Love of Learning and the Desire for God*. New York: Fordham University Press, 2009; Marilyn Dunn: *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

<sup>444</sup> Harpham 1987: xiii.

<sup>445</sup> Sigurdson 2006: 401-402

immanentistisk rammeverk. En strukturering av begjæret med *signa* som kontemplasjonens objekt, er ikke bare en misforstått *nyttelse* av tingene i verden, men også feilslått *bruk* av det skapte. Skapelsen som ren gave blir redusert til noe vi bruker og besitter.<sup>446</sup>

Kunnskapsforståelsen som Johannes av Korset tar for gitt, er en epistemologi som virker forening og delaktighet; kunnskap er ikke bare kunnskap *om*, men kunnskap *i* og *med*. Den som kjenner, blir transformert til den formen han eller hun har kunnskap om. Kapabiliteten og kallet til transformasjon skyldes apofatismen i antropologien. Mennesket er nemlig ekstatisk og kenotisk konstituert, fastslår Williams i sin fortolkning av karmelittisk antropologi.<sup>447</sup>

Den asketiske avstanden til det skapte kan berede grunnen for de vesentlige vekstvilkårene for det åndelige livet. Derfor må mennesket gjennomgå en affektiv, epistemologisk og moralsk ikonoklasme av begjæret. Hva et menneske betegner som sin egen identitetskonstruksjon, det vil si handlingsmønstre, erfaringer og forsvar av det som hører til ”jeget”, er nødvendig å overgi og uttømme. Dersom et menneske vil ha Gud, må det forberede seg på å oppgi absolutt alle substitutter: emosjonelle, intellektuelle og åndelige tilfredsstillelser.<sup>448</sup> I det relasjonelle tomrommet som oppstår, åpner det seg opp en mulighet til å gi plass for den guddommelige kjærlighetshandlingen.<sup>449</sup>

Williams advarer mot å lese den karmelittiske litteraturen som uttrykk for elitistisk og heroisk spiritualitet, eller som en fornektelse av skapelsesteologi. Gud er på ”naturlig” vis forenet med det skapte i kraft av *creatio ex nihilo* og *creatio continua*. Men det som faller innenfor interessefeltet i denne avhandlingen, og som er et svært viktig motiv for Williams, er fortellingen om hvordan den kontemplative kjærlighetsforeningen mellom Gud og det menneskelige selvet utfolder seg. Foreningen gjelder en kjærlighetsrelasjon, og for å vokse inn i en moden enhet, må begjæret gjennomgå *katharsis* på asketisk og pedagogisk vis.<sup>450</sup>

### 6.1.2 Det erotiske språket i teologisk diskurs

Kanskje synes det erotiske språket å være for intimiserende og antropomorft i den teologiske diskursen? Samme spørsmål ble stilt av de som stod ansvarlige for sammenstillingen av den hebraiske kanon. I det første århundret debatterte de om hvorvidt Høysangen skulle bli implementert i De hellige skriftene. Dens tema er kort og godt kjærligheten, *eros*. Til tross for tilsynelatende fravær av teologisk innhold, er *Canticum canticorum* en av de mest elskede og

---

<sup>446</sup> Williams 1994: 276

<sup>447</sup> Williams 1975: 147

<sup>448</sup> Williams 1994: 97

<sup>449</sup> Williams 1991: 176

<sup>450</sup> Ibid: 176

utlagte bøkene i oldkirken. Ikke minst er denne ”bryllupssangen i dramatisk form”, for å gjøre meg bruk av Origenes’ sjangerbestemmelse, premissleverandør for det teologiske språket i den ”mystiske” diskursen.<sup>451</sup>

Hva var det som opprinnelig drev menn og kvinner til å gjøre seg bruk av det erotiske språket når de skulle forsøke å beskrive gudsrelasjonen? Det erotiske vokabularet tilbyr en tilstrekkelig referanserekkevidde og poetisk pregnans når vi vil komme til rette med hva slags *forandring* og *overraskelse* Gud utgjør i det menneskelige livet, hevder han i en forelesning. Bare dette vokabularet, med rot i forelskelsens og begjærets fenomenologi, synes å være minst utilstrekkelig når det gjelder språkliggjøringen av det dynamiske og levende forholdet mellom Gud og mennesket.<sup>452</sup>

Det er nettopp forandringsmotivet som Johannes av Korset aktualiserer når han setter søkelyset på hva vi dypest sett begjærer i livet og hvem Gud vil at vi skal være. Å svare på spørsmålet om hva som utgjør det høyeste gode i livet, er ikke helt enkelt. Men dersom svaret innebærer å bli alt hva ”jeget” er og kan bli, og det på bekostning av ressursene hos den menneskelige andre og i naturen, begjærer vi egentlig ”et falskt selv”. Å hevde at ”Gud” kan bli brukt som avgud i narsissistisk forstand, krever vel ingen videre begrunnelse. Til tross for tilsynelatende frihet ved viljens imperialistiske triumf, svarer ikke et slikt individsentrert liv til skaperverkets frihet og integritet. For å kunne besvare forskningsspørsmålet vedrørende det apofatiske aspektet i Williams’ teologiske spiritualitet, er det nødvendig å utlegge det jeg anser som hovedpunkter i hans fortolkning av kontemplasjon.

## 6.2 Kontemplasjon

### 6.2.1 Nattens og mørkets metaforikk

Alternativet til konstruksjonen av det falske selvet, er en lang og hard negasjonsprosess ved hjelp av humaniserende spiritualitetspraksiser. Negasjonen kan også inntre indirekte ved personlige kriseerfaringer hvor religiøse ord og handlinger ikke lenger representerer meningsfull livsfortolkning. Fellesnevneren er ”sammenbruddet av orden, sammenbruddet

---

<sup>451</sup> Rubenson 2009: ”Himmelsk åtrå: Höga Visan i tidigkristen tolkning” i *Eros och Agape*, 105-106. I forrige århundre lanserte den svenske teologen Anders Nygren den velkjente dikotomien mellom det distinkte kristne kjærlighetsbegrepet (*agape*) og det generelle antikke kjærlighetsmotivet (*eros*). Mens *agape* er spontan, umotivert, verdiuavhengig og har fellesskapet som siktemål, er *eros* begjærende kjærlighet, egosentrisk og betegner menneskets vei til guddommen. *Agape* og *eros* henviser til to forskjellige former for gudsfellesskap: enten *katabatisk* (guddommens nedadstigende bevegelse til mennesket) eller *anabatisk* (menneskets oppadstigende bevegelse mot guddommen). Til dette, se Sigurdson 1998: 137-138. Williams underskriver ikke dikotomien.

<sup>452</sup> Williams 2002e: ”Kiss and Tell - Intimacy and Mystical Experience”, (<http://www.greenbelt.org.uk/media/talks/13848-rowan-williams/>), 1.2.2013.

av skjemaer og sammenbruddet av kart”.<sup>453</sup> Det er en erfaring av mørke og fravær av veiledning for pilegrimen, og i vår tid er kanskje nettene først og fremst uttrykk for nedbrytningen av religiøs mening *per se*. Men dersom ikke gudstale overlever nattens og mørkets prøvelser, insisterer Williams, refererer ikke språket til noe annet enn seg selv.<sup>454</sup> Men den negative teologien som blir implisert i den tekniske termen *sjelens mørke natt*, tenderer mot oppfyllelse og liv, ikke mangel og nihilisme. Fremstillingen av det kristne livet som negasjon av falske guds- og selvbilder strekker seg tilbake til oldkirken, og ”natt” eller ”mørke” er de teologiske metaforene for bevegelsen som innebærer renselse av begjær, bilder og språk.<sup>455</sup>

Det er avgjørende å skjelne mellom ulike typer ”netter” i kontemplasjonen hvis vi vil forstå Johannes av Korset, fastslår Williams. De ulike nettene skal ikke bli forstått som kronologiske og suksessive nivåer i et åndelig ”system”. De er heller å ligne med vekstperioder i en biografisk fortelling.<sup>456</sup> Den første natten, *sansenes natt*, er aktiv og villet fra menneskets side. Etersom det ikke er mulig å redusere Gud til konsepter eller begrense Gud til emosjonelle stadier, er en aktiv og villet ”formørkning” av sjelen den nødvendige begynnelse på veien mot åndelig frihet og forening. Formørkningen består i å løsrive seg selv og sitt fundamentale begjær fra objekter i verden i den hensikt å søke Gud, som ikke er et objekt blant objekter. Gud må ikke elskes *på grunn* av noe, Gud er ”ingenting”. Sansenes natt refererer til en askesepraksis der mennesket som søker forening ikke velger de handlingsalternativene som ved første øyekast synes mest behagelige og bedagelige med hensyn til umiddelbar tilfredsstillelse. Askese er selvfølgelig ikke et mål i seg selv, men et middel på veien mot forening, og det er et mål for asketen at instrumentet blir til *second nature*.<sup>457</sup>

Men asketisk praksis når det gjelder sansene er ikke på langt nær like smertefull som hendelsesforløpet og tilstanden i *troens natt*. Johannes av Korset opererer med en augustinsk og skolastisk antropologi når han opplister sjelens eller sinnets aktiviteter i følgende triade: ”intellekt”, ”hukommelse” og ”vilje”. Dersom mennesket skal oppnå sitt mål i det åndelige livet, må hele selvet bli gitt til Gud. Når de tre sjelsmodiene har inntatt rett avstand fra de skapte tingene og slik blitt rensset, transformeres triaden til ”tro”, ”håp” og ”kjærlighet”. Målet med den kontemplative øvelsen er nettopp å kroppsliggjøre tro, håp og kjærlighet i møte med

---

<sup>453</sup> Williams 1994: 96

<sup>454</sup> Ibid: 96-97

<sup>455</sup> Se for eksempel kapitlet ”God of Cloud and Darkness” i Leech 2002.

<sup>456</sup> Williams 2002e: ”Kiss and Tell - Intimacy and Mystical Experience”, (<http://www.greenbelt.org.uk/media/talks/13848-rowan-williams/>), 1.2.2013.

<sup>457</sup> Williams 1991: 177

medmennesker. Derfor er det kontemplative mennesket aktivt, engasjert og delaktig i verden.<sup>458</sup> Til forskjell fra menneskets aktive rolle – riktignok initiert og assistert av Gud – i sansenes natt, er det både en aktiv og en passiv prosess i ”åndens natt”.<sup>459</sup> I *den passive natten* erfarer det kontemplerende mennesket Guds prosessuelle ikonoklasme av alt som står i veien for vekst i relasjonen.<sup>460</sup> ”Den mørke natten er Guds angrep på religion”, skriver Williams.<sup>461</sup> Her handler det ikke lenger bare om suspensjon av tilfredsstillelse og trøst, men bederen erfarer *fraværet* av tilfredsstillelse og trøst: ”Gud” som fenomenologisk fraværende, fjern – og til og med fiendtlig. Åndens natt forutsetter altså menneskets foregående aktivitet, men går siden over til en svært smertefull passivitet, som så talende blir titulert ”midnattsmørke”; ingen midnatt, ingen soloppgang.<sup>462</sup>

Det passive aspektet i troens natt har sitt kristologiske *typos* i korsteologien. Dersom Jesus Kristus er det historiske paradigmet for den ”indre” og ”ytre” vandringen for mennesket, og korset representerer den plassen hvor han er mest aktiv i gjenopprettelsen og forsoningen av verden, skal ikke da poetikken i den kristne etterfølgelsen ligne denne fortellingens grammatikk?<sup>463</sup> Å oppgi sitt falske selv og overgi sitt begjær til Guds vilje, er derfor konformitet i henhold til den kenotiske Kristus-formen. Korset er kriteriet på hva det vil si å fornekte illusoriske og fantasifulle gudsbilder, som ikke tjener til annet enn å oppkonstruere et ”jeg” ved hjelp av falsk religiøsitet. Jesus selv er ”den mørke lysstrålen” som kaster et blendende og forstyrrende lysskjær over våre guds- og selvbilder.<sup>464</sup> Derfor er den passive natten ikke bare en negasjon eller en *katharsis*, men også et løfte om nytt liv, nytt kjennskap og ny frihet.<sup>465</sup> Det er nettopp intimiteten med Faderen som sender Sønnen inn i Getsemane og til korset, og det er samme relasjonsmønster som legger grunnlaget for menneskets smertefulle overgivelse til Gud selv.<sup>466</sup>

Williams sympatiserer med den karmelittiske nonnen Ruth Burrows når hun argumenterer for at Guds nærvær effektuerer lidelse og smerte i åndens natt. Den formen for lidelse det er tale om, skal slett ikke bli forstått som destruktivt begjær etter lidelse. En slik morbid livsinnstilling tingliggjør spiritualitet og reduserer trospraksiser til religiøs lek. Hva

---

<sup>458</sup> Williams 1994: 273

<sup>459</sup> Williams utvikler ikke det aktive aspektet i ”åndens natt” i særlig grad, foruten å fastslå at mennesket som befinner seg her, er i stand til å fortolke sin egen posisjon, det vil si evner å utpeke fristelsene og farene som må unngås (Williams 1991: 179).

<sup>460</sup> Williams 1994: 99

<sup>461</sup> Ibid: 97

<sup>462</sup> Williams 1991: 179

<sup>463</sup> Williams 2000a: 83

<sup>464</sup> Williams 1994: 122

<sup>465</sup> Williams 2002c: 121

<sup>466</sup> Williams 1994: 98

slags lidelse er det tale om? Lidelsen følger naturlig av ikke å flykte fra virkeligheten slik den faktisk fremtrer for oss, men ved åpenhet for at det gitte i livets hendelser kommer fra Guds hånd. Denne aktive åpenheten er en smertefull ærlighet, en fornektelse av ”selvet” og dets hang mot å manipulere virkeligheten etter eget forgodtbefinnende.<sup>467</sup> Å se virkeligheten i øynene som *min* virkelighet, er enklere sagt enn gjort. Gudsrelasjonens mål er nemlig å istandsette mennesker til å leve som endelige og dødelige i verden, for vi *er* våre grenser.<sup>468</sup>

Oppmerksomheten mot ”det tragiske” i tilværelsen er et hovedmotiv hos Williams. En grunnleggende forutsetning for det apofatiske aspektet i hans tenkning, er at eksistensen i seg selv er paradoksal. I homilien *The Ray of Darkness* legitimerer han sin bruk av paradokstale. En språkbruk som inkluderer paradokser, kan skyldes manglende evne til å fremsette meningsinnholdet i en språklig frase på en klar, koherent og konsistent måte. Enda verre er det dersom retorikken representerer intellektuell eller åndelig feighet, altså en manglende styrke eller ærlighet i møte med kompleksiteten i tematikken man uttaler seg om. Men Williams forfekter paradoksbruk i teologisk diskurs. Årsaken er språkets manglende korrespondanse med virkelighetens mangfold og kompleksitet; språket når ikke helt frem, men går i baklås.<sup>469</sup> Paradoksbruk i teoretisk fysikk, poesi eller teologi oppstår ikke nødvendigvis fordi vi vil mystifisere eller unngå vanskeligheter, men melder sin ankomst fordi vi ikke vil forenkle og manipulere et sakskompleks: ”Vi taler i paradokser fordi vi må tale på en slik måte at *spørsmålet blir holdt levende*”.<sup>470</sup> Her ser vi på hvilke måter apofatismen, eller ”paradokser” som han kaller det i *The Ray of Darkness*, gjør seg gjeldende. Dersom en sann og ærlig oppmerksomhet rettet mot livet og begrensningen i vår forståelse av verden, fordrer apofasis, hvor mye mer nødvendig er ikke samme retoriske virkemiddel i vår språkliggjøring av gudsrelasjonen, som er ”den ultimate situasjonen for paradokser”.<sup>471</sup>

Åndens natt er ikke bare mørke, men også *illuminasjon*. I ”opplysningen” opplever ikke det bedende mennesket mystiske ekstaser, transer eller visjoner, skriver Williams.<sup>472</sup> Den som søker kontemplativ kunnskap, finner seg selv trukket inn i evangeliets gravitasjonspunkt, et magnetisk felt preget av det obskure og nokturnale i Getsemane og Golgata. ”Det blendende mørket” i troens natt, for å tale på paradoksalt vis, er den plass og den tid hvor språket og tanken har nådd sin grense. Guds lys har falt over mitt eget mørke, slik at kunnskapen jeg har tatt for gitt, er blitt til ”ikke-kunnskap”. Tanken og språket tvinges til

---

<sup>467</sup> Williams 1991: 180-181

<sup>468</sup> Williams 2000a: 122; idem 2007a: 186

<sup>469</sup> Williams 1977b: 178-179

<sup>470</sup> Williams 1994: 118-119, opprinnelig utheving.

<sup>471</sup> Ibid: 120

<sup>472</sup> Williams 2003b: 204

stillhet av den guddommelige handlingen som er ”totalt bortenfor det konseptuelle apparatets rekkevidde”. Når mennesket befinner seg i dette stadiet i gudsrelasjonen, må det overgi den intellektuelle diskursen, insisterer den kontemplative tradisjonen.<sup>473</sup>

Følelsen av forvirring og meningsløshet som oppstår i forståelsen eller intellektet, skyldes at troen vokser i sannhet. Tro er ikke lenger et system eller et svar på problemer, men en avhengighetsrelasjon. I forelesningen ”Faith, Hope and Charity in Tomorrow’s World” henviser Williams til hvordan Jesu disipler ved flere anledninger ikke forstod hva deres læremester gjorde eller lærte. Allikevel forble de tro i forholdet til sin rabbi, eller som Peter utbryter i Johannesevangeliet: ”Herre, hvem skal vi gå til?” (Joh 6,68)<sup>474</sup> Williams skriver: ”[Johannes av Korsets] konklusjon er krass: Ingen erfaring kan overhodet garantere en klar sikkerhet eller et ikke-ambivalent tegn på Guds favør. Autentisk kunnskap om Gud kan ikke språkliggjøres med en tilnærmelsesvis avsluttethet. Derfor kan ikke virkelig og personlig kunnskap om Gud bli identifisert med intellektets ord”.<sup>475</sup> Manifestasjoner av kontemplativ kunnskap behøver ikke å negeres, men ordløse erfaringer er ikke et mål i seg selv; det kan skje, men skal ikke søkes aktivt. De forblir ”tilfeldige” og har gavens karakter. Det vil si at erfaringer ikke utgjør råstoff for analyse eller systematisering.

### 6.2.2 Guds nærvær

Den kontemplative gudskunnskapen utgår fra en annen epistemologi enn kunnskapen vi har om det partikulære i verden. Det eneste sikre kriteriet vi har for å fortolke ”foreningens berøringer” som autentiske, er rett og slett det flyktige og flytende elementet i erfaringene. Samme passive innstilling skal det bedende mennesket innta til følelser. Bakgrunnen for advarselen og imperativet er innsikten om tilbøyeligheten til manipulering av ”objektet”, som ikke er et objekt blant objekter. Slik som Johannes av Korset er allergisk mot fantasier, selvbedrag og pseudoløsninger i det åndelig livet, er også dette et kjennetegn ved Williams’ teologiske veiledning. Derfor er sjelens mørke natt et slags apologetisk konsept og fenomen.<sup>476</sup>

Sjelens mørke natt skal ikke fortolkes som en dramatisk ”religiøs” erfaring, men er ”avslutningen på religiøs erfaring” i romantisk forstand.<sup>477</sup> I et idéhistorisk lys synes den

---

<sup>473</sup> Williams 1991: 181

<sup>474</sup> Williams 2010: ”Faith, Hope and Charity in Tomorrow’s World”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/584/faith-hope-and-charity-in-tomorrows-world>), 6.2.2013.

<sup>475</sup> Williams 1991: 182

<sup>476</sup> Ibid: 182

<sup>477</sup> Williams 1994: 95-96



guddommelige skjultheten i den romantiske periode å bli forstått som et slør i tiden, en skjulthet som plutselig blir åpenbart og avdekket i epifaniske øyeblikk. Guds annerledeshet var et materiale for menneskelig manipulasjon, slik som naturen i den romantiske periode ble manipulert ved hjelp av teknikker som skulle lede til selvoppdagelse og selvbevissthet.<sup>478</sup> Her er det aktuelle møtepunktet fremstilt som brobyggingen over gapet mellom et ego og en ”Gud” som står på avstand. Problemet med modellen er det antroposentriske brennpunktet. Egoet søker åndelig tilfredsstillelse, og han eller hun stiller hungeren og tørsten i og med overveldende opplevelser av ”den skjulte Gud”. Men er det menneskelige egoet blitt forvandlet etter en slik såkalt mystisk opplevelse?

For Williams representerer forestillingen ovenfor en ”estetisering” av guddommelig nærvær. En romantisk konsepsjon av religiøs erfaring hviler på en ikke helt konstruktiv antropologi og teologi. Den risikerer å fremstille en slags ”ren” subjektivitet som må bli opplært til en viss sannhetssøken, som finner sin totale tilfredsstillelse i et objekt. Gud synes å bli tingliggjort i de mest problematiske utgavene av estetiseringen av guddommelig nærvær. Søken etter å tilfredsstille seg selv i åndelige opplevelser tenderer mot å sammenfalle med spesifikke praksiser som ”automatisk” maner frem Guds nærvær. På den måten står Gud i fare for å bli passiv i verden, og Guds skjulthet fortolkes som noe tilfeldig og uheldig. Dersom betingelsene hadde vært annerledes for skapningen, ville derfor skjultheten blitt forhindret eller overvunnet.<sup>479</sup>

Ved å rette oppmerksomheten mot hva Williams kaller klassisk kristen teologisk forståelse av Guds nærvær, er vi i stand til ikke bare å diagnostisere estetiseringen som teologisk feilslutning, men også å henvise til en annen fortolkning av guddommelig nærvær. I lys av Williams’ trinitarisk teologi og skapelsesteologi, er det åpenbart at Gud alltid-allerede er aktiv i alt og i alle. Dersom vi sammenstiller skapelse- og trinitarisk teologi og forestillingen om ”nattens spiritualitet”, blir det tydelig hvordan tale om guddommens aktive nærvær hører sammen med situasjoner som bidrar til radikale nyfortolkninger av selvet: erfaringer som fører til nytt liv, nytt språk, nytt håp, nytt minne. En tilrettelagt dekonstruksjon av de ordinære forventningene til egoet i form av asketiske spiritualitetspraksiser, som stillhet i kontemplasjon, faste fra mat og drikke over et gitt tidsrom, årvåkenhet knyttet til kroppsrytme og pust ved hjelp av Jesus-bønnen, er med på å fremprovosere en intensivering

---

<sup>478</sup> Myers 2013: 113-114

<sup>479</sup> Williams 2011b: ” Divine presence and divine action: reflections in the wake of Nicholas Lash”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2131/divine-presence-and-divine-action-reflections-in-the-wake-of-nicholas-lash>), 31.1.2013.

av selvnærværet.<sup>480</sup> Denne selvbevisstheten som våkner til liv, i for eksempel kontemplasjonen, er et selvnærvær som erkjenner og gjenkjenner seg selv som responsiv og reseptiv, skal vi tro Williams. For ham representerer ”Guds nærvær” derfor hendelser og grenseerfaringer som avbryter og forstyrrer hva vi tar for gitt i språket og i verden, slik at egoet må abdisere i møte med hva det ikke kan kontrollere. ”Hva som helst som gjør verden ny, gjør meg selv fremmed for meg selv og tvinger meg til å innse min egen kontingens, min delaktighet i verdens ukontrollerbare ustadige forandringer: dette er Gud, den ene Gud”.<sup>481</sup>

Williams’ apofatiske teologiske spiritualitet sentrerer seg ikke bare rundt mørkets metafor. Etter Getsemane og Golgata følger oppstandelsens lys. Forutsetningen for negasjonsprosessen følger av det tvingende behovet for å skape et tomrom i mennesket som den guddommelige handlingen kan inkarnere og bebo. Den guddommelige aktiviteten er tilsynelatende mørk i og med ikonoklasmen og renselsen av begjær, bilder og språk, men det er bare for å berede grunnen for nyskaping av *humanum*, en humanitet som i Ordet ble menneske og tok bolig iblant oss. For å se hans herlighet, en herlighet som Sønnen har fra sin Far, full av nåde og sannhet (Joh 1,14), må vi våge å la vår væren-i-verden bli kultivert og foredlet ved hjelp av kontemplasjonens øvelse. Den mørke natten er ikke en trussel, hverken for Gud eller for mennesket, fordi erfaringen av korsets ”mørkets lysstråle” er ”*kjærlighetens pil, ubetinget aksept*”, for å tale med Williams.<sup>482</sup>

### 6.2.3 Kontemplasjon og aksjon

Det er mulig å lese hele forfatterskapet til Williams som et forsøk på å integrere teologi og spiritualitet, eller rettere sagt: Williams’ liv og tenkning er et eksempel på hvordan en faktisk integrasjon av teologi og spiritualitet ser ut i praksis. En av hans fremste fortolkere, Mike Higton, skriver at den som leser Williams aldri er trygg. Fordi mitt objekt argumenterer for de dype forbindelseslinjene mellom teologi, spiritualitet, politikk, litteratur og psykologi, kan han i en og samme tekst behandle *homoousios* i Nikenum og sjelens mørke natt.<sup>483</sup> Derfor er det en organisk-dynamisk sammenheng mellom kontemplasjon og aksjon. Å være menneske er å bli nyskapt i Kristus til hans humanitet, en menneskelighet som er en ”oversettelse” av

---

<sup>480</sup> Williams 2012e: ”Staying Spiritually Healthy - Maintaining a Healthy Spiritual Life Under Pressure”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2512/archbishops-study-morning-university-of-warwick>), 22.4.2013.

<sup>481</sup> Williams 1994: 120-121, min oversettelse: (”Whatever makes the world new and makes me strange to myself, forcing me to see my contingency, my participation in the world’s uncontrollable flux: this is God, the one God, because there is only one vision in this way”).

<sup>482</sup> ”The Christian God is a ray of darkness, indeed, in the lives of individuals and in the story of humanity as a whole – the ground of paradox, of the oblique and puzzled language of so much Christian doctrine” (ibid 1994: 123).

<sup>483</sup> Higton 2004: 9-10

den kontemplative relasjonen mellom Sønnen og Faderen. Gud er med andre ord først og fremst kontemplativ: Gud elsker Gud. Denne relasjonen er ”etablert” ved selvgave, selvutgivelse og selvutblottelse, som vi har sett i kapittel 4. Å være menneske i Ånden, er derfor å delta i Jesu kontemplative handling, et liv som så vel er reseptivt og responsivt som misjonalt.<sup>484</sup> Fordi den kontemplative praksisen er delaktighet i uendelig ekstasisk og kenotisk kjærlighet, er det denne formen for humanitet kirken er kalt til å være og vitne om. I den forstand er kontemplasjon grunnen for alle dimensjoner ved menneskelivet: bønn, liturgi, kunst, etikk, seksualitet, økonomi og teologi.<sup>485</sup>

Williams var den første erkebiskopen fra Den anglikanske kirke som holdt en forelesning for biskopene i Roma.<sup>486</sup> ”Kontemplasjon er det eneste ultimate svaret” på de utfordringene dagens finanssystem, reklame- og mediekultur og vårt korporative kaotiske følelsesliv byr på, hevder han. Et fellesskap med Gud som *non aliud*, som jeg skrev om i avsnitt 5.1, er med på å forme og danne oss til ”kontemplative pragmatikere”.<sup>487</sup> Ved åpne oss for den radikale og overveldende overflodsgaven, som er det guddommelige livet, blir vårt selv innskrevet i en ikke-konkurrerende livsform, som ikke er prisgitt herre-slave-logikken og det destruktive mimetiske begjæret. ”Delaktighet”, ”frelse” og ”gudskunnskap” henviser med andre ord ikke primært til kognitiv informasjonsoverlevering eller instruksjon av frelse for enkeltindividet, men til personlig transformasjon og guddommeliggjørelse i kirken.<sup>488</sup>

For Williams er det helt avgjørende å sammenholde ”det åndelige livet” og våre kroppslige liv i verden og i Kristi kropp. Det kontemplative livet i Gud er ”både frukten og årsaken” til fornyelser i våre menneskelige fellesskap.<sup>489</sup> Hva er svaret på spørsmålet om hvordan det kristne fellesskapet og enkeltpersoner deltar i det guddommelige livet? ”Relasjonen med evig sannhet og kjærlighet” lar seg ikke skille fra relasjoner med våre medmennesker.<sup>490</sup> Vårt forhold til den andre hører intimt sammen med vårt selvnærvær. Av den grunn er det nødvendig å øve seg i humaniserende praksiser, slik at vi blir nærværende

---

<sup>484</sup> Ordene ”misjon” og ”spiritualitet” er ikke å finne i Det nye testamentet. Det er sakssvarende å forstå ”misjon” som ”sendelse”, en sendelse som har sin rot i Gud som sender Jesus, og Jesus som sender oss. Til dette, se Williams 1994: 253.

<sup>485</sup> Ibid: 268

<sup>486</sup> Williams 2012f: ”Archbishop’s Address to the Synod of Bishops in Rome”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2645/>), 3.1.2013.

<sup>487</sup> Williams 2002d: ”From William Temple to George Herbert: Anglican Origins – Prayer and Holiness (Melbourne: Institute of Spiritual Studies, part I), (<http://web.stpeters.org.au/iss/reports/RWjun02pt1.shtml>), 23.4.2013.

<sup>488</sup> Williams 2000a: 116, 123

<sup>489</sup> Williams 2005a: 11

<sup>490</sup> Ibid: 12

for oss selv.<sup>491</sup> Kontemplasjonen av Faderen, Sønnen og Den hellige ånd, som alltid-allerede er et aktivt og kreativt nærvær i verden, er en slik menneskeliggjørende praksis. Dersom vi inntar den ledige plassen ved bordet i Rjublovs ikon og mottar eukaristiens mysterium, skuer vi en fremmed handling konstituert av ekstasis og kenosis. Å delta i denne bevegelsen kan ikke være annet enn en negasjon for kirken og enkeltpersoner. For bevegelsen sender oss ut av oss selv og til verden som eukaristiske mennesker (*homo liturgicus*).<sup>492</sup>

Etter nå å ha behandlet det siste forskningsspørsmålet, skal jeg drøfte noen av mine funn i avhandlingens siste kapittel.

---

<sup>491</sup> Williams 2012e: "Staying Spiritually Healthy - Maintaining a Healthy Spiritual Life Under Pressure", (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2512/archbishops-study-morning-university-of-warwick>), 22.4.2013.

<sup>492</sup> Williams 2011a: 33

## KAPITTEL 7: DRØFTING

Da Williams påbegynte sine doktorgradsstudier ved Oxford valgte han ikke å spesialisere seg innen et smalt og strengt avgrenset område, men forsket i stedet på ”en hel verden”, nemlig den russisk-ortodokse teologien. I en intensiv studieperiode leste han figuranter som Pavel Florovsky, Sergei Bulgakov, Paul Evdokimov, men også den i dag velkjente gresk-ortodokse filosofen Christos Yannaras. Til slutt falt loddet på Vladimir Lossky, som på den tiden var en relativt ukjent størrelse i anglosaksisk teologi.<sup>493</sup> Lossky representerer en av de mest kreative russiske eksilteologene som emigrerte fra Russland til Frankrike. Til tross for sin altfor tidlige død, etterlot han seg et forfatterskap som har hatt stor innflytelse over så vel østlig som vestlig teologi.

Et av de betydningsfulle bidragene som Lossky var premissleverandør for, var at han understreket pluralismen i den apofatiske tradisjonen. Derfor hevder Lossky at det er hensiktsmessig å undersøke hvorfor den enkelte forfatter gjør seg bruk av apofatisk metode. Det er hva jeg har forsøkt å gjøre i de foregående kapitlene når jeg har redegjort for forutsetningene og grensene for Williams’ apofatiske teologi. For å kunne besvare problemstillingen, har min metodiske innfallsvinkel vært hermeneutisk. De fire forskningsspørsmålene har hjulpet meg til å avgrense og presisere problemstillingen. I det avsluttende kapitlet er det på tide å drøfte funnene og løfte frem hva jeg anser som svakheter og styrker i materialet.

### 7.1 Teologi og spiritualitet

#### 7.1.1 David Tracy om korrelasjon mellom *theos* og *logos*

Teologer forsøker å utføre en nærmest umulig oppgave, skriver David Tracy, nemlig å korrelere *theos* og *logos*.<sup>494</sup> I en skissemessig historisk redegjørelse av denne balansekunsten i oldkirken og middelalderen, viser han at ”kjærlighet” og ”fornuft” utgjorde det vesentlige fortolkningsrammeverket av den guddommelige virkeligheten. Men ved siden av de to positive nøkkelkonseptene kjærlighet og fornuft, løper to andre tolkningstradisjoner, de apofatiske og korsdialektiske understrømningene. I teologier av apofatisk støpning registrerer Tracy et alternativ og korrektiv til bruken av det greske fornuftsbegrepet (*nous*) som kongsvei til Gud. Figuranter som Dionysios, Nicholas av Cusa, Thomas Aquinas og Mester Eckhart trekkes frem som målbærere av forestillinger om Gud som radikalt ubegripelig for fornuften

---

<sup>493</sup> Myers 2012: 16

<sup>494</sup> Tracy 2006: ”Guds återkomst i samtida teologi” i *Postmodern teologi. En introduktion*, 48

og uutsigelig for språket.<sup>495</sup> Den andre understrømmen, den korsdialektiske og apokalyptiske teologien, er paulinsk i sin hermeneutiske orientering: *theos* åpenbares ikke i ”herlighet, *eros* eller fornuft, men er skjult i korset”.<sup>496</sup> Hos Luther, Calvin og Pascal er denne samtidig åpenbarte, samtidig skjulte Gud, i brennpunktet. I løpet av teologihistorien forløp understrømmene seg som avgjørende reaksjoner mot en overtro på *logos*, og etter hvert inntok de en mer dominerende stilling i tradisjonen.

I moderne teologi gjorde *logos* seg gjeldende på bekostning av *theos*, og bestemte virkelighetsoppfatninger har overskygget og overtruffet *theos*, skal vi tro Tracy. Med det ble apofatisk og korsdialektisk teologi nedgradert. Nettopp i denne tidsepoken skjer det en ikke helt uvesentlig omforhandling av meningsinnholdet i det viktige begrepet ”mysterium”. Den franske jesuitten og forskeren Michel de Certeau påpeker at de mennesker som hevdet å *erfare* Gud, ble marginalisert og definert som avvikere i opplysningstidsprosjektet. Neologismen ”mystiker” ble født, mens begrepet i tidligere tider bare hadde referert til adjektivet ”mystisk”.<sup>497</sup> Når Gud ble underlagt nye fornuftsregimer i moderniteten, ble livssynsalternativer som deisme, teisme, ateisme og agnostisisme introdusert. *Theos* ble fange i det logosentriske *logos*.<sup>498</sup>

Ansatter til nye korrelasjonsforhandlinger i ”postmoderne” teologi tilrettelegger muligheter for å la Gud være Gud, hevder Tracy. Ikke slik at moderniteten *per se* er teologiens nemesis, men som postmoderne teolog argumenterer han for at det er på tide å vende modernitetens ”ismer” ryggen. På hvilke områder bryter så postmoderne teologi med moderne teologi? Postmoderne teoretikere forsøker å bryte med den moderne *historieoppfatningen*. Historien er ikke sosio-evolusjonær og teleologisk innrettet, men labyrintisk, tragisk og kjennetegnet av avbrytelser. Den moderne historiekonsepsjonen beskyldes for å være eurosentrisk og imperialistisk. Derfor er det nødvendig å problematisere metafortellingen – historien med stor H – og den innebygde utviklingsoptimismen. Det er særlig to faktorer som har slått opp sprekker i historieskjemaet: det 20. århundrets globale lidelser og alle de mennesker som er blitt definert som ”de andre”.<sup>499</sup> Tracy argumenterer for at den eskatologiske Gud på nytt melder sin ankomst, ikke som nok en ”isme”, men som håp bortenfor håp, som utfordringen i kors, lidelse og negativitet. Guds gjenkomst gjelder ”ikke-

---

<sup>495</sup> Ibid: 51

<sup>496</sup> Ibid: 52

<sup>497</sup> I denne sammenhengen er det ytterst viktig å være klar over at ”gudserfaringer” ikke refererer til hva vi i dag ofte kaller ”mystiske erfaringer”. Turner argumenterer for at ”mystikerne” i den kristne tradisjonen snarere er ”anti-mystikere”, det vil si kritikere av ”en distinkt, esoterisk essens av ’det mystiske’, en ting i seg selv”. Til dette, se Turner 1995: 7, 259.

<sup>498</sup> Ibid: 57

<sup>499</sup> Ibid: 56

mennesker”, de mennesker som den vestlige metafortellingen har skrevet ut av teksten. Det er som samtidig skjult, samtidig åpenbart, at *theos* igjen kommer til tale, for eksempel i frigjøringssteologiens patos for etiske problemstillinger. Modernitetens *språkforståelse* blir også utsatt for kritikk. Språket er ikke gitt i og med dets referanse til eksterne saksforhold, som svarer til en positivistisk “this for that”-teori,<sup>500</sup> men er alltid og allerede innleiret i bestemte brukssammenhenger. Språket som pragmatisk forstått forstyrrer den cartesianske epistemologiske dikotomien mellom subjekt og objekt. *Logos* lider simpelthen av hybris hvis subjektet hevder å beherske den guddommelige virkeligheten.<sup>501</sup>

I postmoderne teologi blir de to klassiske nøklene kjærlighet og fornuft gjeninnført, riktignok i nye fasetter. Kjærlighet i postmoderne teologisk diskurs er først overtredelse, dernest overmål og til slutt den rene gaven, skriver Tracy og henviser til den franske filosofen Jean-Luc Marion.<sup>502</sup> Samme filosof har nylest den apofatiske tradisjonen, særskilt Dionysios, og løftet frem Gud som ”bortenfor” væren. Ved å nyaktualisere Dionysios, utfordres den moderne teologiens grunnvoller: Gud som kjærlighet er ”bortenfor” væren, transcendens, rasjonalitet og relasjonelitet, og en slik Gud kan det moderne *logos* ikke tenke uten å gi avkall på en spesifikk *theos*. For å la Gud komme til tale som Gud, har kropp, begjær, kjærlighet og gave blitt operasjonalisert i teologisk vokabular, og med denne utviklingen har ikke den moderne teologiens *logos* lenger herredømme over Gud, hevder Tracy.

Her er det verdt å nevne at *logos* ikke eksklusivt innbefatter det lingvistiske og semantiske feltet. Med tyngdepunktsforskyvningen mot kropp og begjær, følger orientering mot det partikulære og praksiser. I apofatisk spiritualitet, som er veiledet av postmoderne gudsforståelser, gjenopptas *oppmerksomhet* som avgjørende åndelig øvelse og dygd. Tracy siterer den franske filosofen Simone Weil: ”Oppmerksomhet uten en hensikt er den høyeste formen for bønn”.<sup>503</sup> Postmoderne teologi lar seg ikke redusere til et antall proposisjoner som konkurrerer med den moderne teologiens postulater, men nye språkformer inngår i teologien: bønn, liturgi, trosfellesskap, gave. Derfor avslutter Tracy sin artikkel med følgende oppfordring: ”Guds virkelighet har igjen tatt plass i teologiens sentrum [...] Det er tid for teologer å lære seg å fornekte det moderne *logos* retten til å kontrollere deres tenkning om Gud. Med det lærer vi oss på nytt å bli oppmerksomme på Gud. På en eller annen måte må vi

---

<sup>500</sup> Jonsson 2008: 90-92

<sup>501</sup> Ibid: 58

<sup>502</sup> Ibid: 58

<sup>503</sup> Ibid: 59; se gjerne Weils pregnante og velkjente tekst ”Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God” i *Waiting for God*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2009, 57-66.

i Guds fraværende nærvær lære oss å bli stille og innse at Gud er Gud”.<sup>504</sup>

### 7.1.2 Teologi på endelighetens og syndens vilkår

I 1948 poengterte Hans Urs von Balthasar at det er påfallende få teologer som også er helgener etter den store skolastiske perioden.<sup>505</sup> Jaroslav Pelikan, en av kirkehistoriefagets nestorer i det forrige århundret, istemte: ”Mellom år 100 og 600 var de fleste teologene også biskoper, fra år 600 til 1500 i vest var de fleste munkere, og siden 1500-tallet har de vært universitetsprofessorer”.<sup>506</sup> Oldkirkens teologer var ikke bare mer eller mindre klartenkte skribenter og forelesere, men som Jesu person og ord er ett, søkte de å forene liv og lære. I denne avhandlingen skal ikke jeg tidfeste når dikotomien mellom teologi og spiritualitet ble etablert. Løsningsforslagene er legio, og ovenfor har jeg redegjort for synet til Tracy når det gjelder balansen mellom konseptene *theos* og *logos*. At fragmenteringen har skjedd, vil vel ingen betvile.

Slik jeg fortolker teologiens oppgave og adressater, er ikke oppsplittelsen av det gode for hverken kirke, academia eller samfunn. Ikke slik at teologi *er* spiritualitet, men forholdet mellom de to størrelsene er uatskillelige. Begrepet ”spiritualitet” har sin rot i det latinske ordet *spiritualis* som betyr ”åndelig”, og spiritualitetsstudiet handler om det åndelige livet. I spiritualitetsstudiet poengteres at spiritualitet kommer til uttrykk i livet som helhet og er tilknyttet konkrete praksiser og et liv situert i historiske sammenhenger.

Spiritualitetsdisiplinen arbeider derfor holistisk. Det råder ikke forskningskonsensus når det gjelder definisjonsbestemmelsen av hverken fenomenet spiritualitet eller disiplinen spiritualitetsforskning. Visse vektlegger disiplinenes teologiske karakter, noen har en mer antropologisk og eksistensiell innfallsvinkel, andre betoner emnets historiske dimensjon.<sup>507</sup>

Williams’ første publikasjon var *The Wound of Knowledge: A Theological History from the New Testament to Luther and St John of the Cross*. Boken er blitt en klassiker innen spiritualitet, og tittelen fungerer som en teologisk programerklæring for hele hans forfatterskap.<sup>508</sup> På forbilledlig vis reintegrerer Williams teologi og spiritualitet, eller for å bruke begrepsparet til Tracy: Williams søker å korrelere *theos* og *logos* i henhold til et velbalansert forhold mellom de selebrerende, kommuniserende og kritiske diskurstypene.

---

<sup>504</sup> Ibid: 59-60, min oversettelse.

<sup>505</sup> Se ”Theology and Sanctity” i Balthasar 1964.

<sup>506</sup> Pelikan 1971: 5

<sup>507</sup> For en begrephistorie, se: Sheldrake 1995: 40-61; Josefsson 2005: 26-29; Perrin 2007: 26-31. Se også doktorgradsavhandlingen *A New Old Spirituality?: A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway* av Tone Stangeland Kaufman.

<sup>508</sup> Shortt 2008: 101



Tittelen *The Wound of Knowledge* henspiller på et kunnskapsmodus som bryter med hva vi kan kalle "en cartesiansk epistemologi".<sup>509</sup> Kunnskap er ikke bare "objektiv" kunnskap om noe, men en holistisk kunnskap *i og med*. Teologisk kunnskap innbefatter en kontemplativ epistemologi som bevirker delaktighet og forening med "objektet". Kunnskap er med andre ord kroppslig, og fordi kunnskap er kroppslig, er den *såret*, uavsluttet, brutt. Likeså er det med teologisk tale, som forblir stammende, stykkevis og delt.

For Williams er ikke teologisk tale en nøytral beskrivelse av et gitt saksforhold, men en samtale. Teologisk lesing og skriving er derfor en forberedelse til selve samtalen, slik at vi kan tale mindre usant. De fleste vil innrømme hvor strevsomt det er å føre en ærlig og god dialog med sannhet som mål. Møtet med den andre er en konfrontasjon med en fremmed, så sant vi tillater den andre å komme til orde på hans eller hennes premisser. I den teologiske samtalsituasjonen foregår det et hardt arbeid. Et av målene til Williams er å overbevise mennesker som lar ordet "Gud" renne over leppene om hvor vanskelig samtalsituasjonen og tematikken faktisk er. Slik som gode dialoger er tidkrevende og forblir uavsluttede, slik bør det være med teologisk arbeid. Derfor sympatiserer Williams med en mistankens hermeneutikk og de former for postmoderne filosofi som søker å avsløre en skjult streben etter endegyldig kunnskap og makten som følger av den. Ettersom det menneskelige subjektet er endelig og betinget av en rekke faktorer, som kultur, klasse, kjønn, seksualitet, erfaringer og fordommer, er det strengt nødvendig med en negativ teologi som avviser tanken om totalperspektiv, enten det gjelder for teologi, kirke eller andre institusjoner.

Jan-Olav Henriksen tematiserer "ufeilbarlighetens fristelse" i boken *Teologi i dag: samvittighet og selvkritikk*.<sup>510</sup> Henriksen argumenterer for at vi behøver en selvkritisk teologi. På bakgrunn av vår pluralistiske tid må det utvikles selvkritisk distanse til egne standpunkter, slik at teologiske sannhetskandidater fremstår som velbegrunnede i møte med andre ståsteder. Mangfoldet er ikke et problem i seg selv, men hjelper oss til å innse og overvinne begrensningene i egne standpunkter. Med utgangspunkt i metaposisjonen *perspektivpluralisme*, tar Henriksen til orde for "en kritikk av den teologiske fornuft".<sup>511</sup> Årsaken og motivasjonen for en teologi som er seg bevisst endelige og betingede faktorer og syndens implikasjoner for erkjennelsen,<sup>512</sup> er Henriksens møte med mennesker som aspirerer mot ufeilbarlighet, enten de titulerer seg selv som målbærere av "klassisk kristendom" eller

---

<sup>509</sup> Til dette, se Murphy og Kallenberg 2003: "Anglo-American Postmodernity" i *Cambridge Companion to Postmodern Theology*, 27-31.

<sup>510</sup> Henriksen 2007: 117

<sup>511</sup> Ibid: 119, den opprinnelige uthevingen er fjernet.

<sup>512</sup> Ibid: 121

såkalt bibeltroskap. Henriksen skriver: ”Det finnes bare ett middel mot slike illusjoner eller vrangforestillinger: å fremstille sine synspunkter til kritisk diskusjon”.<sup>513</sup> Her følger jeg Henriksen, og med Williams vil jeg tillegge at verktøyet mot illusjonen om teologisk ufeilbarlighet ikke bare er en erkjennelsesmessig innsikt. Innsikten må kroppsliggjøres og praktiseres i form av en asketisk øvelse. Spørsmålet er altså *hvordan* vi rent konkret kommer til innsikten Henriksen vil at teologer skal forfekte.

### 7.1.3 Tre antropologiske modeller

I *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* utlegger den amerikanske filosofen James K. A. Smith tre antropologimodeller. Den første modellen fremstiller mennesket som *tenkende ting*. Forestillingen har vært dominerende helt fra Platon til Descartes, og den ble videreført gjennom hele moderniteten.<sup>514</sup> Descartes’ prosjekt blir utlagt i *Discourse on Method* og i den senere *Meditations*. Med en altomfattende tvil når det gjelder hva han tidligere har tatt for gitt, går han filosofisk til verks for å kunne nå et erkjennelsesmessig arkimedespunkt. Descartes isolerte seg i et rom i flere dager for å nå absolutt, sikker viten ved å *tenke* seg ut av tvilen. Både sansene og kroppen ble avskrevet som bedragerske og forræderske kunnskapskilder, selv matematiske sannheter fikk samme negative dom. Men betingelsen for å bli bedratt, må være eksistens, konkluderte Descartes: ”Jeg er bedratt, derfor er jeg”. Derfor kunne den solitære filosofen med sikkerhet fastslå *at* han eksisterer fordi han tenker. Spørsmålet er hva han er. Ettersom kroppen og sansene ikke danner basis for en kunnskap verdt navnet, definerer Descartes mennesket som ”tenkende ting” (*res cogitans*), altså et immaterielt *cogito*, som nærmest vilkårlig er kjøttpålagt (*res extensa*). Smith titulerer denne antropologiske modellen rasjonalistisk og intellektualistisk, og mener at store deler av protestantisk kristendom har utgått fra samme reduksjonistiske modell i sine fremstillinger av hva det vil si å være et kristent menneske.<sup>515</sup>

En alternativ modell er mennesket som *troende*. Særlig fra reformert hold, skriver Smith, er det blitt påpekt at den menneskelige person ikke lar seg redusere til et *cogito*.<sup>516</sup> I stedet for å forestille oss at tenkning er en aktivitet som utgår fra nøytralitet og objektivitet, må vi erkjenne at epistemologi opererer ut fra *tro*, det vil si en spesifikk måte å se verden på som er fundamentert på en alltid forutgående tillit. Før vi tenker, tror vi, og før vi redegjør for våre rasjonelle fortolkningsforsøk, utgår vi fra et verdensbilde. Smith henviser i denne

---

<sup>513</sup> Ibid: 120

<sup>514</sup> Smith 2009: 41

<sup>515</sup> Ibid: 42-43

<sup>516</sup> Ibid: 43

sammenhengen til filosofene Alvin Plantinga og Nicholas Wolterstorff som representanter for denne antropologiske modellen. Men han har to innvendinger mot mennesket som troende: Selv om modellen synes å være et alternativ til en reduksjonistisk forestilling om mennesket som tenkende ting, er det ikke slik at alternativet i for stor grad fortsatt opererer på et kognitivt nivå? Trospostulatene som danner basis for verdensbildet, er likefullt proposisjoner og ideer, om enn ”ur-proposisjoner” og ”ur-ideer”.<sup>517</sup> Lider ikke modellen av samme kroppsløse, individualistiske fremstilling av hvem mennesket er? Dersom kristendom ”er et trossystem”, skriver Stanley Hauerwas, blir kristendom redusert til noe som er ”tilgjengelig uten kirkens mediasjon”.<sup>518</sup> Med fraværet av kroppslighet, faller temporalitet utenfor interessefeltet i begge modellene. Dersom kropp ikke inkarnerer hva som konstituerer *humanum*, synes mennesket å være et vesen uten historier, og uten historier er det tidløst.<sup>519</sup>

Smith forfekter i stedet en augustinsk antropologisk modell, informert av Edmund Husserl og Martin Heidegger: mennesket som *elsker*. Vi er ikke først og fremst tenkende eller troende, men affektive, kroppslige og begjærende vesener. Gravitasjonspunktet flyttes fra hoderegionen til hjertet. Utgangspunktet er menneskets væren-i-verden som *intensjonal* og ek-statisk. Mennesket er selvoverskridende strukturert og ”intenderer” verden som mål. Mennesket er ikke i stand til bare å tenke, men tenker alltid på *noe*, tenkningen er intensjonal.<sup>520</sup> Spørsmålet er hvordan vi er intensjonale og hvordan verden er mål for oss. Den fenomenologiske tradisjonen, som Smith hevder står i anakronistisk forbindelse med Augustin og hans virkningshistorie, redegjør for forskjellige måter å være bevisst på: Jeg kan *tenke* på NN, jeg *ser* NN, og jeg *husker* NN. Jeg kan også *frykte* NN, men likeså *elske* NN. Disse ulike måtene å forholde seg til NN på, svarer til forskjellige intensjonalitetsmodi. For Heidegger er mennesket (*Dasein*) først og fremst involvert i verden, og ”omsorg” er særkjenetegnet på dets væren-i-verden. Det er ikke det kognitive som karakteriserer mennesket, snarere det ikke-kognitive og før-refleksive.<sup>521</sup>

Selv om Smith sympatiserer med Heideggers tyngdepunktsforskyvning, spør han om ikke kjærlighet er det mest fundamentale intensjonalitetsmoduset. Å være menneske, er å elske, og selve handlingen er identitetskonstituerende. Den form for kjærlighet og begjær det her er tale om, er samme transformative, kontemplative kunnskapsmodus som Williams gjør seg til talsmann for, som vi så i kapittel 6. Den fundamentale kjærligheten, som er teleologisk

---

<sup>517</sup> Ibid: 44

<sup>518</sup> Hauerwas 2007: 50-51

<sup>519</sup> Smith 2009: 45

<sup>520</sup> Ibid: 47-48

<sup>521</sup> Ibid: 49

strukturert, blir ikke primært formet og dannet på grunn av nye ideer og ny kunnskap. Det er vaner og øvelser som forvandler vår begjærstruktur. Derfor er kroppslige praksiser av avgjørende betydning ikke bare når det gjelder antropologi, men også teologi.<sup>522</sup>

#### 7.1.4 Nødvendigheten av å kroppsliggjøre kunnskap

For å unngå teologiens hang og trang etter ufeilbarlighet, må vi med andre ord ikke bare artikulere tiltrekningen teoretisk, men praktisere innsikten på kroppslig vis. I mine øyne hjelper Williams oss her på en konstruktiv og utfordrende måte. I systematisk teologi refererer ”integritet” som oftest til argumentenes interne koherens og konsistens, men Williams interesserer seg først og fremst for den nødvendige integriteten mellom teologisk refleksjon og teologen som praktikant. Det er ikke slik at teoretisk koherens og konsistens er uviktig for ham – snarere tvert imot! – men for ham er teologi fortolkningskunst i møte med tilværelsens kompleksitet. Det er aksiomatisk at vår tilværelse i verden er kompleks, og alle forsøk på å forklare, forminske eller manipulere eksistensens paradoksalitet, er å betrakte som usannhet og blasfemi.

Dette korsmerkede synet på verden er gjennomgående i mitt materiale. En viktig kilde for den tragiske visjonen er Williams’ tidligere lærer ved Cambridge, Donald MacKinnon. MacKinnons filosofiske teologi, skriver Ben Myers, ble til i møtet mellom Barths teologi og en metafysisk realisme som vektla tragediens moralske betydning. For MacKinnon er grenseerfaringer av tragisk karakter en form for metafysisk ”løsning” på det kantianske problemet tilknyttet kunnskapens grenser.<sup>523</sup> Når vi vier oppmerksomhet til ”det ekstreme i menneskelivet”, blir det tvingende nødvendig å oppgi reduktive forklaringsforsøk. MacKinnon skriver: ”Sokrates’ liv eller en helgen [...] kan bli betraktet som en meddelelse av hvordan ting er”.<sup>524</sup> Kompleksiteten og lidelsen lar seg ikke rasjonalisere eller brukes til noe, men er en ”finalitet som er ikke-løsning”.<sup>525</sup>

For at teologer ikke skal falle for ufeilbarlighetens fristelse, og dermed systematisere verdens og menneskelivets kompleksitet og paradoksalitet, skyter Williams *apofatisk praksis* inn i teologisk metode. Altså forsøker han å tilrettelegge for ”teknikker” som avdekker og avslører språkets, kunnskapens og subjektets grenser. For ham er negasjonsteologi og tilhørende praksiser en forutsetning for at Gud skal komme til tale som Gud. Slik som Augustin bedriver teologi ved snart å skrive *til* Gud, snart *om* Gud, slik taler Williams om

---

<sup>522</sup> Ibid: 55

<sup>523</sup> Myers 2012: 22

<sup>524</sup> MacKinnon 1974: 78, 145, min oversettelse.

<sup>525</sup> Janz 2004: 174

Gud ved å tale til Gud, eller enda bedre: Han vil la sin teologiske tale bli formet i henhold til hva den refererer til ved å overgi sin egen gudstale i kontemplasjonens stillhet. I de paradoksale åpningsordene i *Bekjennelser* spør Augustin om mennesket først ber (for å få gudskunnskap), eller om mennesket først kjenner Gud (for å be). Men hvordan er det mulig å påkalle en Gud vi ikke allerede har kunnskap om, og hvordan kan vi vite noe om Gud hvis vi ikke allerede har bedt?<sup>526</sup> Augustin løser ikke paradokset, og det bør heller ikke vi gjøre. Hvorvidt det er bønnen eller teologien som er førsteprioritet, er ikke et problem som søker en løsning, det er en spenning teologen skal leve midt i ved å praktisere bønn og teologi.<sup>527</sup>

Det er kanskje en klisjé, men et av kjennetegnene på anglikanismen er de bevingede ordene *lex orandi, lex credendi*, som betyr ”bønnens lov er troens lov”.<sup>528</sup> Det brennende sentrumet er inkarnatorisk, kontekstuellet og åpent, til forskjell fra en mer systematisk innfallsvinkel til teologien, ifølge anglikaneren Luke F. Fodor. Han mener at anglikansk teologi ikke springer ut fra ”akademias elfenbenstårn, men fra kirkenes klokketårn”.<sup>529</sup> Med en slik lesning av *lex orandi, lex credendi* karikerer Fodor en ofte brukt distinksjon mellom utsagn av ”første orden” og av ”andre orden”.

Nå skal ikke Williams fortolkes som om han setter et enkelt likhetstegn mellom kirkelig og akademisk teologi, men med Ola Sigurdson vil jeg argumentere for at selve skillet mellom første orden og andre orden, står i fare for å være for abstrakt og enkelt. Det fenomenologiske begrepet *livsverden* er med på å vanskeliggjøre dikotomien. Selv en diskurs av andre orden har røtter i en livsverden. Det presserende spørsmålet er da hvilken livsverden diskursen av andre orden, er en del av. I lys av modernitetens fremvekst er livsverdenen til en akademisk teologi av andre orden karakterisert av kritiske metoder og av opplysningstidens mangslungne polemikk mot religion. Men denne livsverdenen er i like stor grad kjennetegnet av en kirkelig og kristen tradisjon, om enn parasittisk. Sigurdson skriver: ”Diskursen av andre orden er derfor ikke så mye et metaperspektiv som et perspektiv fra en annen livsverden, eller kanskje snarere fra andre deler eller dimensjoner av livsverdenen”.<sup>530</sup>

Slik jeg leser Williams, skiller han ikke strengt mellom teologiske utsagn av første og andre orden. Det er snarere slik at forholdet mellom de tre diskursbevegelsene – det selebrerende, det kommunikative og det kritiske – er med på å bestemme hvordan teologien blir bedrevet i en konkret kontekst. Derfor sympatiserer jeg med Fodor når han foreslår at

---

<sup>526</sup> Augustin 2003: 41 (1. bok, kapittel I)

<sup>527</sup> Myers 2012: 100

<sup>528</sup> Sykes, Booty, Knight 1998: 187

<sup>529</sup> Fodor 2012: ”The Occasional Theology and Constant Spirituality of Rowan Williams” i *The Anglican Theological Review*, Volume 94, number 2, 263

<sup>530</sup> Sigurdson 2006: 37

Williams' teologi ikke først og fremst er en akademisk diskurs, men heller en samtidens *mystagogi*, det vil si en aktualisering av den oldkirkelige pedagogiske praksisen som initierte kristne inn i troens mysterier.<sup>531</sup> Williams skiller nemlig ikke teologi fra spiritualitet, for de er uatskillelige i hans tenkning og praksis. Ikke slik at teologi *er* spiritualitet, men den teoretiske differensieringen er å ligne med hans metodiske skjelning mellom de tre diskursstilene. Williams teoretiserer ikke i nevneverdig grad over forholdet mellom teologi og spiritualitet i materialet, men selve forfatterskapet viser hvordan en reintegrasjon kan se ut i praksis. Det er nettopp apofasis som er en fundamental forutsetning for hva jeg vil kalle hans ”spiritualitetsteologi”. Williams er ikke bare *bevisst* begjæret etter totalperspektiv, han veileder oss i hvordan vi rent konkret skal forholde oss til tilbøyeligheten.

### 7.1.5 Sarah Coakley om forholdet mellom systematisk teologi og kontemplasjon

I denne forbindelse vil jeg drøfte den interessante familielikheten mellom Williams og den anglikanske teologen Sarah Coakley. I artikkelen ”Is there a Future for Gender and Theology?: On Gender, Contemplation, and the Systematic Task”, redegjør Coakley for forholdet mellom systematisk teologi og kjønnsstudier. Nå er ikke dette forholdet tematikken for avhandlingen, men essayet er allikevel aktuelt. Også Coakley tar til orde for en systematisk teologi med kontemplative praksiser som orienteringspunkt.<sup>532</sup> Bare stillhetens asketiske aktivitet evner over tid ”å undersøke og transformere” alle former for begjær, ifølge Coakley. Ved å praktisere hva Tracy og Williams refererer til som kontemplative oppmerksomhetsøvelser, ”utfordres og ekspanderes rasjonalitetens rekkevidde”. På den måten formørker og suspenderer teologen sine egne posisjoner, som tidligere er blitt betraktet som ”sikre”. Videre vil en teologisk metode som ikke bare integrerer spiritualitetspraksiser, men som har sin begynnelse i – og stadig vender tilbake til – kontemplasjon, aktualisere og *aktivere* begjær i dets mangfoldige fasetter.<sup>533</sup> Målet er *dispossession*.<sup>534</sup>

Her ser vi hvordan teoretisk diskurs ikke bare blir ”teologi-logi” (tale om tale om Gud), men er organisk-dynamisk situert i teologens livsverden. Kontemplasjon oppøver praktikanten i mentale mønstre karakterisert av ”un-mastery”, åpner teologen for det ukjente i ubevisstheden, gir rom for oppmerksomhet rettet mot ”den andre” og bevisstgjør

---

<sup>531</sup> Fodor 2012: 264

<sup>532</sup> Se også Coakleys kommentarer i Shortt 2005: 70-71.

<sup>533</sup> Coakley 2009a: ”Is there a Future for Gender and Theology?: On Gender, Contemplation, and the Systematic Task” i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, årg. 85, 52.

<sup>534</sup> Shortt 2005: 71

sammenblanding mellom seksuelt begjær og begjær etter Gud.<sup>535</sup> Coakley titulerer sin egen metode ”total teologi” (*théologie totale*). Metoden er på ingen måte totaliserende i politisk forstand, men total hva gjelder applikasjonsområder. Teologi er med andre ord en total livstolkning på lignende måte som Williams’ spiritualitetsdefinisjon omfatter hele det menneskelige livet.

En slik teologikonsepsjon står i et diametralt motsetningsforhold til tre anklager som ofte er blitt rettet mot systematisk teologi. For det første, Heidegger og mange med ham har kritisert systematisk teologi for å være *onto-teologi*. Hva er ”onto-teologi?” Ifølge kritikken refererer begrepet til en syntese mellom den greske filosofiske metafysikken og den klassiske og skolastiske teologien. Gudsbegrepet som ble etablert i gresk filosofi og importert av kristen teologi, var resultatet av forsøket på å begripe og beherske det guddommelige, den høyeste årsak. Etersom alt som er, er en enhet eller en totalitet, er ”Gud” et totalkonsept som forklarer virkeligheten. Gud eller *logos* er riktignok bortenfor all væren, men er samtidig alle tings første og finale årsak. Følgen av tenkningen, ifølge Heidegger, er at ”Gud” blir en ting blant ting og ”væren” banaliseres.<sup>536</sup>

For Coakley representerer den onto-teologiske kritikken et eksempel på manglende apofatisk teologi. Dersom apofatisk teologi er utgangspunktet for fortolkning av den guddommelige virkeligheten, underforstår vi at proposisjoner om Gud alltid innebærer en underkastelse i møte med mysteriet og ”ikke-kunnskap”. Denne ”ikke-kunnskapen” er mer grunnleggende enn selv det positive innholdet i åpenbaringen. ”Ikke-kunnskap” er ulik andre former for kunnskap, det gjelder kunnskap om noe som ikke er objekt blant objekter; Gud er *non aliud*. Derfor handler det mer om å være kjent – og dermed transformert.<sup>537</sup>

Coakley raljerer ikke over onto-teologiens anklage. Det er idolatri som er i brennpunktet. Men hvordan dekonstruere ontoteologi, og ikke bare i form av en ny konkurrerende intellektuell diskurs? Heidegger diagnostiserte et problem som ikke bare gjelder det intellektuelle og semantiske, men som handler om dikotomien mellom teologi som teologi-logi og teologisk praksis. Derfor hevder hun at ”teologi uten kontemplasjon og asketiske praksiser er tom”. En teologi verdt navnet, er en teologi *in via*, hvor målet er å søke Gud, og av den grunnen er den underlagt stadig dom, kritikk og renselse. Det er med andre

---

<sup>535</sup> Coakley 2009a: 53

<sup>536</sup> Ibid: 54. Til dette, se Svenungsson 2004: 93-96.

<sup>537</sup> Ibid: 54

ord ikke tilstrekkelig å erkjenne en endelig epistemologi. Endeligheten må kroppsliggjøres i form av praksiser.<sup>538</sup>

Den andre anklagen mot systematisk teologi tematiserer *makt*. Teoretikerne som her har rettet skyts, er Antonio Gramsci, Michel Foucault og Friedrich Nietzsche. ”Systematisk” konnoterer i denne sammenhengen ”systemisk” undertrykkelse og ”hegemonisk” diskurs. Ifølge anklagen gjør systematisk teologi seg skyldig i å rettferdiggjøre undertrykkende autoritet, bevisst eller ubevisst. Kirkehistorien viser med tragisk tydelighet at så kan være tilfelle, noe frigjøringssteologien har gjort oss oppmerksomme på. Heller ikke er ”kjønn”, ”rase” og ”klasse” blitt behandlet i tilstrekkelig grad i systematisk teologi, påpeker Coakley. Men kontemplative og asketiske øvelser søker å avdekke en manglende oppmerksomhet mot de undertrykte og marginaliserte. Selv om teologisk diskurs tematiserer ”den andre”, veiledes de teoretiske perspektivene i liten grad av hensiktsmessige og kroppslige praksiser som initierer oppmerksomheten det faktisk er tale om.<sup>539</sup>

Den tredje anklagen, som jeg bare vil nevne kort, gjelder en kritikk med utspring i psykoanalytisk tradisjon. Her bedømmes systematisk teologi for å være *fallosentrisk*. At den er ”fallosentrisk”, vil si at tenkningen er filtrert gjennom ”symbolsk”<sup>540</sup> og ”mannlig” rasjonalitet, som er karakterisert av kontrollbehov. Uten å videreutvikle Coakleys motargument, vil jeg påpeke teologiens nødvendige ”kjønnede” tenkning, og siden tenkning er ”kjønnet”, er den likeså kroppslig.<sup>541</sup>

Begjær er den underliggende roten i de tre anklagene, og systematikerens begjær gjelder det å beherske og bemestre, hevder Coakley. Enten det omhandler endegyldig kunnskap om Gud, høy stilling i samfunnet eller autoritet over den kjønnede ”andre”, er det beherskelsens blasfemi som er i brennpunktet. På teologisk språk handler anklagene dermed om *uforløst begjær*.<sup>542</sup>

### 7.1.6 Problematiseringer av reintegrasjonen

Den nåværende biskopen i Lund, Antje Jackelén, har respondert på Coakley med noen kritiske bemerkninger. Innvendingene rammer også Williams’ teologi og mitt eget standpunkt med tanke på teologiens nødvendige apofatiske praksisorientering. Jackelén problematiserer påstanden om at systematisk teologi uten kontemplative øvelser er tom. Kritikken er

---

<sup>538</sup> Ibid

<sup>539</sup> Ibid: 55

<sup>540</sup> Coakley refererer her til Lacan og hans bruk av termen ”symbolsk”, og det betyr noe slikt som ”klar”, ”analytisk”, ”demonstrasjonsbar” (ibid: 53).

<sup>541</sup> Ibid: 57

<sup>542</sup> På engelsk: ”unredeemed desire” (ibid: 57).



forbundet med spørsmålet om teologi eksklusivt kan utføres av de som allerede er en del av et trosfelleskap. En *theologia regenerantium*, eller en erfaringsteologi som vi kjenner fra det 20. århundret, begrenser et kunnskapsfelt som i dag snarere behøver bredde og diversitet, hevder Jackelén. Derfor tilslører Coakleys teologisyn fagets eksistensberettigelse i det sekulære akademia.<sup>543</sup>

I sin respons argumenterer Coakley for den systematiske teologiens intrinsikale nærhet til livet, en nærhet som risikerer å abstraheres dersom teologi forblir teologi-logi. En praksisorientert systematisk teologi fører ikke til eksklusivitet og lukkethet i møte med kritikk, enten det er tale om kristne, ikke-troende eller mennesker med tilhørighet til andre religioner. Selve den apofatiske praksis bør per definisjon være med på å berede vei for åpenhet og oppmerksomhet i møte med den andre.<sup>544</sup> Å problematisere hvorvidt praksiser er en del av den systematiske teologiens disiplin, er å underskrive en dikotomi som ikke gjelder andre ”sekulære” universitetsdisipliner, en dikotomi den katolske teologen Gavin D’Costa kaller ”teologiens babylonske fangenskap i det moderne universitetet”.<sup>545</sup> Idrettsstudenter bedriver sport, ved Teaterhøgskolen øver de seg i skuespillerfag, regi, scenografi og scenetekst, og i de fleste naturvitenskapelige studier inngår praktiske eksperimenter. I andre universitetsfag er studenten med andre ord et ledd i undersøkelser av respektive fagtradisjon, en levende tradisjon karakterisert av praksiser og ”doktriner” eller paradigmer. Ved å konsultere teoretikere som Michael Polanyi eller Thomas Kuhn, ser vi hvordan dette fasiliteres i naturvitenskapene.<sup>546</sup> Hans-Georg Gadamer og Alasdair MacIntyre har argumentert for det samme innen humaniora og moralfilosofi.<sup>547</sup>

Ved å akseptere dikotomien mellom teori og praksis, aksepteres en moderne sekularisme, hevder Coakley. Ifølge den sekulære logikk vil religiøs tro nærmest med nødvendighet være autoritær, intolerant og undertrykkende.<sup>548</sup> Med andre ord vil en slik form for ”usystematisk systematisk teologi” vi ser hos Williams ikke kunne være tilstrekkelig kritisk og rigorøs. Det er en påstand jeg vil hevde ikke stemmer overens med materialet

---

<sup>543</sup> Jackelén 2009: ”Response to Sarah Coakley” i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, årg. 85, 62-69

<sup>544</sup> Coakley 2009b: 90-91

<sup>545</sup> D’Costa 2005: 1-38; for en sympatisk lesning av boken, se Hauerwas 2007: 181-187.

<sup>546</sup> Til dette, se D’Costa 2005: 117-118. Se også Michael Polanyi: *Knowing and Being*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969 og *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. New York: Harper & Row, 1962; Thomas Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press, 1970.

<sup>547</sup> Se Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*. London: Sheed and Ward, 1975; Alasdair MacIntyre: *After Virtue*. London: Duckworth, 1990.

<sup>548</sup> Coakley 2009b: 91

mitt.<sup>549</sup> Ovenfor har jeg argumentert mot et for enkelt skille mellom utsagn av første og andre orden ved å løfte frem det fenomenologiske begrepet ”livsverden”. Videre har jeg med bakgrunn i en distinkt antropologi påpekt viktigheten av å kroppsliggjøre kunnskap i form av vaner og praksiser. Det er også verdt å gjenta at erfaringsbegrepet hos Williams ikke refererer til ”troserfaringer” slik det ble utlagt for eksempel i erfaringsteologien. ”Erfaringer” er helt enkelt hele det menneskelige livets erfaringer, og særskilt gjelder det grenseerfaringer og negative erfaringer. Ifølge Williams er teologi fortolkning av samtidige menneskers erfaringer i lys av Jesu liv, død og oppstandelse og de erfaringer mennesker har gjort seg i møte med dette narrativet.

## 7.2 Idolatri, fantasi og selvbedrag

### 7.2.1 En hermeneutisk utfordring

I fortolkningen av mitt materiale har jeg ved gjentatte anledninger støtt på begreper som ”system”, ”totalforklaring”, ”teoretiske løsninger” og lignende formuleringer.

Begrepsfamilien har utvilsomt negative konnotasjoner. Det er en kjent sak at anglosaksiske teologer ikke har viet metodiske spørsmål like mye oppmerksomhet som for eksempel tyske fagfeller, og Williams er intet unntak.<sup>550</sup> *The medium is the message*, skrev Marshall McLuhan.<sup>551</sup> Williams’ forfatterskap er et illustrerende eksempel på hvordan form og innhold, medium og tekst, ikke lar seg skille fra hverandre. Fordi han forstår teologi som tentative forsøk på fortolkning, skriver han primært i essayets prøvende form. Selve essayformen forhindrer avslutning og legger til rette for åpenhet og usystematisk systematisk teologi. Nettopp derfor gjør han seg selv sårbar. Hvis teologi først og fremst er samtale med den andre – noe han på elegant og pregnant vis illustrerer med tittelen *Wrestling with Angels* – er det viktig for leseren å vite *hvem* han samtaler med til ulike tider.

Her har jeg støtt på en hermeneutisk utfordring i min samtale med materialet. For hvem er det Williams polemiserer mot i for eksempel essayet jeg redegjorde for i kapittel 2?<sup>552</sup> Når han argumenterer for at teologi må være apofatisk strukturert, både metodisk, innholdsmessig og stilistisk, til forskjell fra teologi som tenderer mot totalperspektiv, oppgir han ikke konkrete kilder som målbærer synet han kritiserer. Med andre ord er det vanskelig å lytte til denne teologiske samtalen ettersom jeg bare hører én røst, nemlig Williams’. Hvem er

---

<sup>549</sup> Til dette, se for eksempel: Williams 2009b: ”The Mission of the Anglican University in our Present Age”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/776/archbishop-education-based-only-on-reason-is-incomplete>), 6.4.2013.

<sup>550</sup> Williams 2000a: xii

<sup>551</sup> Sitert i Schaanning 2000: 208

<sup>552</sup> Se avsnitt 2.2.3.

denne navnløse x? Er det her Coakley kommer meg til hjelp med sin dialog med de tre anklagene rettet mot systematisk teologi?<sup>553</sup>

Det synes som om de to første beskyldningene mot systematisk teologi – ontoteologi og teologisk hegemoni – er særlig relevant for fortolkningen av mitt materiale. Skal vi tro diagnosen til Coakley, er det begjæret etter å beherske og bemestre ”objektet” som driver mennesker til illusjonen om totalperspektiv og illegitim maktutøvelse overfor den menneskelige andre. På grunn av at samtalepartnerne ikke er oppgitt i de mer eller mindre polemiske kommentarene vedrørende teologi som ”systematiserende”, ”totaliserende”, ”uttømmende”, synes det som om Williams her fører dialog med stråmenn. Selv om jeg ikke kan utelukke et slikt alternativ, vil jeg heller drøfte en annen mulighet.

I avhandlingens hovedproblemstilling spør jeg etter forutsetningene og grensene for Williams’ apofatiske teologi. Forskningsspørsmålene avgrenser undersøkelsesområdene til kristologi, trinitetsteologi, antropologi og spiritualitet. Jeg har forsøkt å vise at en avgjørende årsak til bruken av negasjonsteologi, skyldes advarselen mot *idolatri*, *fantasi* og *selvbedrag*. I essayet ”Theology ’Under the Lash’” skriver Paul D. Murray om den engelske teologen Nicholas Lash og hans kritikk av idolatri.<sup>554</sup> Murray oppsummerer kritikken til Lash i følgende fire nøkkelpunkter: 1) Idolatri misforstår det skapte for å være den guddommelige virkeligheten; 2) misforståelsen er ikke så mye en eksplisitt konseptuell reifikasjon som det handler om menneskets intensjonalitet og begjær; 3) idolatri følger av ikke å relatere til Gud som *non aliud*, og ettersom Gud ikke er en ting blant ting, refererer heller ikke ”det religiøse” til avgrensede erfaringer eller praksiser; 4) den kristne tradisjonen inneholder ressursstoff som søker å sikre den vanskelige friheten fra idolatri.<sup>555</sup> Disse fire punktene oppsummerer i stor grad Williams’ teologiske kritikk av idolatri, og angir en slags *summa* av hans teologiske apofasis.

### 7.2.2 Teologi som terapi

Kanskje er det ikke slik at Williams på dette punktet først og fremst fører teologisk dialog med noen andre, enda mindre med stråmenn, men ”forhandler” med seg selv og sin egen tilbøyelighet til idolatri, fantasi og selvbedrag, eller enda bedre: Williams skriver som om han sitter innfor Guds ansikt. Filosofihistorikeren Pierre Hadot har i sitt forfatterskap argumentert

---

<sup>553</sup> Coakley nevner riktignok Hegel, men Williams’ Hegel lar seg ikke innskrive som selve personifiseringen av opplysningstidsprosjektets rasjonalisme, altså en postmodernismens nemesisgestalt. Til dette, se: Williams 2007a: 25-34.

<sup>554</sup> Murray 2007: ”Theology ’Under the Lash’” i *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, 246-266.

<sup>555</sup> Ibid: 254-255

for at antikkens filosofi var ”åndelige øvelser”.<sup>556</sup> Han viser til en interessant detalj i Athanasius’ hagiografi over ørkenfaderen Antonius. Ifølge hagiografien anbefalte Antonius sine disipler å nedtegne alle handlinger og *logismoi* (tanker). Øvelsen hadde nemlig en terapeutisk verdi.<sup>557</sup> For Williams er det å skrive teologisk tale ikke primært videreformidling eller kritisk fortolkning av tradisjonen – selv om det åpenbart er en del av teologisk arbeid – men en åndelig disiplin som skjerper blikket og kultiverer oppmerksomheten. Selv har Williams sammenlignet vanskeligheter som oppstår i skrivingen med vanskelighetene i etterfølgelsens poetikk. Om munken Thomas Merton skriver han: ”Som så mange store religiøse poeter og selvbiografer bruker han sin egen skriving, privat og offentlig, for øvelsens skyld snarere enn å hengi seg til fantasi”.<sup>558</sup> Å skrive er vanskelig fordi det fremtvinger våre fantasier og illusjoner.<sup>559</sup> Williams innrømmer at det han må stryke ut og forkaste i sine egne tekster, er hva han betrakter som av høyeste kvalitet. Det som i egne øyne er nobelt og edelt, er det som svarer til egne forventninger, fortsetter han. Å skrive må være vanskelig ettersom det innebærer selvinnsikt og –kunnskap. Og fordi det innebærer identitetsforhandling, er det teologisk renselse og ikonoklasme.<sup>560</sup> Roten til teologiens vanskeligheter er ikke intellektuelle, men personlige og eksistensielle, fordi teologi er en kenotisk og kontemplativ aktivitet.<sup>561</sup>

Jeg vil argumentere for at det her er en forbindelseslinje mellom Williams og Augustin, nærmere bestemt sistnevntes teologiske metode i *Confessiones*. Dette verket som ble skrevet rundt 397, det vil si bare noen år etter at Augustin var blitt biskop i Afrika, har en signifikant tittel.<sup>562</sup> Moderne forskning viser til at det latinske verbet ”confiteur” har et trefoldig meningsinnhold for Augustin: *erkjennelse* av synd, *proklamasjon* av tro og *lovprisning* av Gud.<sup>563</sup> På det første bladet i *Bekjennelser* registrerer vi hvordan den polyfoniske betydningen blir brukt på en og samme gang. ”Bekjennelser” blir ofret til Gud som lovprisningsoffer, bekjennelser som tilkjennegir hvem Augustin er. Men Gud kjenner hans hjerte og behøver ikke innrømmelsenes innsyn, så bekjennelsene nedskrives i stedet som vitnesbyrd og imperativ til leseren.<sup>564</sup> I *Confessiones* skriver Augustin seg selv til liv, og jo dypere han søker i seg selv som mysterium, jo tydeligere blir det at selvet er situert i et enda

---

<sup>556</sup> Hadot 1995: 81-123

<sup>557</sup> Ibid: 135

<sup>558</sup> Ibid: 9

<sup>559</sup> Myers 2012: 120

<sup>560</sup> Williams 2005a: 68

<sup>561</sup> Shortt 2008: 91; Williams 2011a: 47

<sup>562</sup> Brown 1967: 175

<sup>563</sup> Williams 2002a: 30-31

<sup>564</sup> Augustin 2003: 41 (1. bok, kapittel I)

større mysterium, Gud.<sup>565</sup> Er det ikke her en interessant likhet mellom de tre betydningsnyansene hos Augustin og Williams' trefoldige teologityper? Den selebrerende teologidiskursen svarer til lovprisning, den kommuniserende til proklamasjon og den kritiserende bevegelsen korresponderer med erkjennelsen av synd.

En av de grunnleggende forutsetningene for apofatisk teologi er med andre ord en "augustinsk realisme". Fordi eksistensen er paradoksal, må tenkningen være det. Det handler om å være ærlig og sann i møte med virkeligheten og vår begrensede forståelse, samt søke frihet fra idolatri og fantasi. Er det denne apofatiske advarselen vi leser hos Williams når han polemiserer mot fantasi og idolatri? Kritikken er kanskje ikke en dom over andre, men en forhandling med seg selv i form av selvbekjennelse? Bare en negativ teologi og tilhørende apofatisk fromhet istandsetter den enkelte og kirken til å være kenotisk i møte med hva vi ikke bemestrer og behersker, enten det er Gud, verden eller den andre.

I forbindelse med forholdet mellom apofasis og kristologi, redegjorde jeg for hvordan Jesus er en negasjon av guds- og selvbilder. Kan det være at arbeidet med kristologien, selve språkliggjøringen og skrivningen, ikke bare er et teoretisk arbeid, men en forhandlingssamtale Williams fører med seg selv, det vil si teologi som *terapi* og spiritualitetspraksis? I fortellingene om de menn og kvinner som søkte Jesus, som Emmaus-episoden i Lukas eller Johannes' beretning om Maria Magdalena, møter vi individer som allerede kjente Jesus og dermed oppsøkte en de forventet å gjenkjenne. Men de møtte en fremmed. Williams ligner fenomenet med vårt begjær etter en Kristus-figur som identifiserer seg med oss og lider med oss i korsfestelsen. Denne Kristus har vi språk og symboler for, men den oppstandne er en språkovervinnende stillhet. Først etter at talen har stilnet hen, kan en ny teologisk tale ta form. Myers skriver: "Språket blir tilintetgjort ved Kristi traume, men det blir også født på nytt".<sup>566</sup> Teologisk tale beveger seg derfor hele tiden mellom stillhet og tale, og den apofatiske metoden er med på å la Kristus overraske, dømme og undersøke språkbrukerne. Den tomme graven refererer til en virkelighet som svarer til Israels Gud, en Gud som var i tomrommet mellom kjerubene: i et hellig fravær og en hellig stillhet. I dette tomrommet og i den tomme graven er det ikke et velkjent objekt blant objekter, men en korsmerket selvgave som eksegerer ordet "Gud". Kan det være at Williams teologiserer for selv å skrive seg ut av idolatri og inn i den teologiske talens stillhet?

Jeg skal ikke oppklare den hermeneutiske forvirringen tilknyttet den ovenfor nevnte begrepsfamilien. Om "system", "totalperspektiv", "totalforklaring" konnoterer de ofte anførte

---

<sup>565</sup> Williams 2002a: 30-32

<sup>566</sup> Myers 2012: 33

innvendingene mot systematisk teologi som Coakley refererer til, eller om det her gjelder Williams' egen teologisering som selvbekjennelse og terapi, er ikke helt enkelt å avgjøre. Et tredje alternativ er naturligvis at Williams' oppkonstruerer en stråmannsposisjon for å få frem et viktig poeng. Kanskje nøkkelen for forståelse ligger i et svar som innebærer et både-og. Vi ville uansett vært tjent med en mer omfattende begrepsoppklaring fra Williams' side.

### 7.2.3 Et gjennomgangstema

Årsaken til at jeg har drøftet dette sakskomplekset, skyldes ikke primært Williams' manglende teoretisk begrepsavklaring når det gjelder et knippe *technicus terminus*, men at ansamlingen av omtalte begreper etablerer en motposisjon til hans egne teologiske standpunkter og sannhetskandidater. Williams' posisjon lar seg sammenligne med Luthers utlegning av det første budet i *Den store katekismen*, eller som reformatoren skriver i *Den lille katekismen*: "Vi skal frykte og elske Gud over alle *ting* og stole fullt og fast på ham".<sup>567</sup> Det er ikke mulig å overdrive betydningen av frykten for selvbedrag, fantasi og idolatri i mitt materiale.

Motivasjonen er å spore i hans trinitetsteologi: Det avgjørende "øyeblikket" i trinitarisk teologi er det uendelige fraværet av tilfredsstillelse. Sønnen elsker hva Faderen elsker, og det er hva som er "mer" enn Faderens kjærlighet til Sønnen. Å elske er derfor å elske kjærlighetens negativitet og uendelighet: kjærligheten elsker *handlingen* å elske. Fordi det er en gjensidig kenotisk og ekstatiske relasjon mellom de tre kjærlighetsmodi, er Gud en uendelig selvgave og uendelig mottakelse, og derfor en uendelig avbøying av begjæret.

Samme bakgrunn er å avlese også i hans teologiske antropologi og spiritualitetsteologi. Vi oppdager at vår identitet ikke er lokalisert i oss selv, men i en Gud som er *non aliud*. Ved å negere "det falske selvet", skapes det handlingsrom for Guds selvutblottelse og selvgave i oss som personer. Vårt begjær inngår dermed i en begjærsterapi hvor begjæret blir rekonstituert og rensset. Og fordi Gud aldri tilfredsstiller begjæret, men snarere bøyer det av på grunn av overskuddet og overfloden i Gud, er det teologiske begjæret uendelig og uten avslutning. Det er en smertefull erfaring ikke å få sitt begjær tilfredsstilt og oppfylt. Det impliserer at ingen og ingenting i den skapte verden kan gi total tilfredsstillelse, enda mindre representerer Gud begjærets slutt punkt. Gud er jo ikke en ting blant ting i verden, og det er heller ikke en av de guddommelige personene som lar seg "fastfryse" i vårt kontemplative blikk. Derfor erfarer vi Guds kjærlighet som "mørke", "fravær" og "natt", men erfaringene har sitt typologiske forbilde Jesu liv, som når sin kulminasjon i Getsemane og på

---

<sup>567</sup> Luther 1997: 6, min utheving.

Golgata. Det er nettopp i fraværet av begjærets tilfredsstillelse at Gud er aktiv og fri. I natten utsettes gudsbildene uavbrutt og uavsluttet for både en språklig, politisk, affektiv og praktisk ikonoklasme.

Vi ser altså det samme underliggende mønsteret i kristologien. Jesus som gave og dom fører ham til Golgata, og den ”gud” som dør på korset, ifølge Williams, er de mangefasetterte gudsbildene som er ideologiske og instrumentelle for mennesket. Slik som den korsfestede Jesus tilsynelatende er uaktuell og derfor ikke lar seg bruke til noe, slik unnflyr Gud våre forsøk på å *bruke* Gud, enten det gjelder som garantist for makt, trøst eller tilfredsstillelse. Ettersom korset er teologiens hermeneutiske nøkkel, er Jesu liv, død og oppstandelse en ”massiv og total negasjon av falske gudsbilder og religiøs sikkerhet”, skriver Williams.<sup>568</sup> Gud er den store negative teologen, og Kristus er inkarnasjon av hvordan billedrenselsen og ikonoklasmen ser ut rent konkret.

Williams’ apofatiske teologi refererer ikke til forestillingen om Gud som usigelig, uerkjennbar eller bortenfor vår væren. Det er snarere slik at den guddommelige virkeligheten er for meningsfull, for gjennomtrengende, for lys. Eller for å parafrasere Augustin: Gud er nærmere meg enn jeg er meg selv, men mitt hjerte må bli rolig for å oppdage det.<sup>569</sup> Fordi Gud er radikalt fortrolig, er Gud radikalt annerledes, og i denne uopløselige spenningen oppstår den apofatiske antinomien: Gud er alltid mer, Gud er alltid større. Men Gud-i-Kristus er fremmed fordi mennesket er fanget i idolatri og illusjoner, og når den guddommelige virkeligheten fremtrer for oss, fanger vi denne kenotiske kjærligheten i vårt begjær etter å fylle behov og mangler. Med andre ord er Jesus fremmed fordi *vi* er fremmede for oss selv, og Jesus er skjult fordi *vi* skjuler oss.

#### **7.2.4 En for bestemmende visjon?**

Mitt spørsmål til Williams er om ikke denne *tragiske* visjonen er for bestemmende i hans teologi. Evangeliet som *gode* og *glade* nyheter er selvfølgelig present i materialet, men de negative og mørke tonene betones i høyere grad enn andre tonearter. Derfor sympatiserer jeg med Myers når han karakteriserer Williams’ teologi som ”forberedelsesteologi”, en teologi som korresponderer med kirkeårets store fasteperiode på førti dager og førti netter før

---

<sup>568</sup> Williams 1994: 83

<sup>569</sup> Augustin 2003: 41 (1. bok, kapittel I)

oppstandelsesmorgenen.<sup>570</sup> Sergei Bulgakov kalte denne fastetiden for ”lysende sorg”, en kognitiv dissonans som speiles i uttrykket ”allerede nå, men ennå ikke”.<sup>571</sup>

Dersom vi leser paulinsk teologi sammen med materialet, vil jeg argumentere for at Williams vektlegger leddet ”vi som ble døpt til Kristus Jesus, ble døpt til hans død. Vi ble begravet med ham da vi ble døpt med denne dåpen til døden” (Rom 6,3-4a). Paulus skriver videre: ”[S]om Kristus ble reist opp fra de døde ved sin Fars herlighet, skal også vi vandre i et nytt liv. Har vi vokst sammen med Kristus i en død som er lik hans, skal vi være ett med ham i en oppstandelse som er lik hans” (4b-5). Det siste leddet i etterfølgelsens poetikk – Guds affirmasjon, Guds ”ja” – risikerer å bli underkommunisert sammenlignet med vendingen mot Guds negasjon, Guds ”nei”. Mike Higton stiller spørsmålet om ikke det er en viss ubalanse mellom korsets teologi og påskens teologi hos Williams.<sup>572</sup> Ubalansen speiler på ingen måte at Williams er uortodoks når det gjelder lære, noe han stadig er blitt beskyldt for,<sup>573</sup> men reflekterer heller hans mulige overbetoning av menneskets selvbedrag, fantasi og stadige søken etter falsk trøst i møte med Gud. ”[H]an risikerer å foreslå en form for åndelig heltemot”, skriver Higton, en ”eksistensiell heroisme”.<sup>574</sup>

Teologi er fortolkning av mening i menneskeliv som gir mening i og til verden, hevder Williams.<sup>575</sup> Hvem er det han trekker frem som eksempler på meningsbærende og –givende mennesker? Hva slags menn og kvinner innskrives i hans ”helgenkatalog?” I Williams’ vokabular refererer ikke ordet ”helgen” til en generisk term, altså ”alle de hellige”, men til enkeltmennesker og deres fortellinger. Disse menneskenes hellighet består i at de ”har latt seg bli stilt spørsmål, dømt, strippet nakne og brakt til taushet av det som ligger i sentrum av deres tro”.<sup>576</sup> På mange måter korresponderer Williams’ ”sky av vitner” med *den hellige dåren* i russisk-ortodoks tradisjon. I forfatterskapet møter vi så forskjellige figuranter som ørkenfedrene, Donald MacKinnon, Augustin, Thomas Merton, Johannes av Korset, Simone Weil, Gregor av Nyssa, T.S. Eliot. Fellesnevnerne blant de vidt forskjellige mennene og kvinnene Williams samtaler med, er ikke mental og emosjonell helhet eller moralsk perfeksjon, men en levevei veiledet av apofasis.

---

<sup>570</sup> Myers 2012: 117

<sup>571</sup> Bulgakov 2008: ”Luminous Sorrow: in Preparation for Lent” i *Churchly Joy: Orthodox Devotions for the Church Year*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008

<sup>572</sup> Higton 2004: 35

<sup>573</sup> Se for eksempel Raven 2010. Moody anklager Williams for å nærme seg kristologisk adoptianisme (Moody 2009: 44-45). En slik vurdering er ikke plausibel i det hele tatt i mine øyne.

<sup>574</sup> Higton 2004: 36

<sup>575</sup> Williams 2008d: ”The Archbishop addresses the Hereford Diocesan Conference: ‘Sharing the Story’”, (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1207/the-archbishop-addresses-the-hereford-diocesan-conference-sharing-the-story>), 5.2.2013.

<sup>576</sup> Williams 1991: 11, min oversettelse.



Den apofatiske, kenotiske og tragiske aksentueringen aktualiserer en spenning i materialet, men det er ikke tale om en kontradiksjon. Allikevel vil jeg adressere en mulig svakhet i Williams' teologi på dette punktet, nemlig hans tendens til å lese for mye av sin egen tenkning inn i teologiske samtalepartnere.<sup>577</sup> Et illustrerende eksempel er essayet "Barth on the Triune God" fra 1979. I essayet argumenterer han for at Barth opererer med to trinitariske modeller, og i den siste gjenfinner han forestillingen om kenotisk trinitetsteologi. Slik Williams fortolker Barth, risikerer Gud sin guddommelige identitet i en "utenkelig selvutblottelse", slik at Guds handling i Jesus "inkorporerer i seg selv den mest ekstreme muligheten for å risikere sitt eget sammenbrudd og mangelfullhet".<sup>578</sup> Myers understreker at dette er en uvanlig og innovativ lesningen av Barth. Fundamentet for fortolkningen er ett eneste avsnitt i Barth: "Derfor behaget det [Gud] ... for verdens frelse ... å fornekte hans værens uforanderlighet, hans guddommelige natur, og å være i diskontinuitet med seg selv, å være mot seg selv, å plassere seg selv i selvkontradiksjon".<sup>579</sup> Men avsnittet Williams gjør seg bruk av, representerer ikke Barths egen posisjon. Barth selv bedømmer forestillingen som "et bilde av vår egen humanitet projisert på guddommen". Innholdet i sitatet er springbrettet for Williams' videreutvikling av en kenotisk trinitarisk modell. Med andre ord gjør han seg skyldig i feillesning av Barth, en lesning som umiddelbart fører ham over til en behandling av Balthasars trinitetsteologi, som samsvarer med Williams' eget standpunkt. Her er et eksempel på hvordan en spesifikk teologisk visjon fungerer som et filter i dialog med en annen teologisk samtalepartner.

Gjennom årenes løp har Williams vist seg som en økumenisk teologisk profil. Han har arbeidet med tekster fra nær sagt hele kirkehistorien og alle konfesjoner. Heri er hans styrke som teolog, og selv om det er en overdrivelse, er det ingen tilfeldighet at han er blitt karakterisert som en "ortodoks i anglikansk form", for å tale med hans doktorgradsveileder Donald Allchin.<sup>580</sup> Men det høye og det lave ligger tett inntil hverandre, og i denne økumeniske styrken synes det å være et ømt punkt. Når han i essayet "Hegel and the Gods of Postmodernity" påstår at en hegelsk negativ teologi ikke er fremmed for en *via negativa* hos Johannes av Korset eller ortodokse teologer og filosofer som Lossky og Yannaras, kan det være at Williams overser faktiske og viktige differensieringer? Er det ikke også påfallende at han finner den samme trinitariske teologien hos Augustin, Aquinas og Johannes av Korset, eller med hans egne ord: "St Thomas kan høres bemerkelsesverdig lik Hegel etter at du har

---

<sup>577</sup> Her står jeg i gjeld til Myers' argumentasjonsrekke. Til dette, se: Myers 2012: 123-126.

<sup>578</sup> Williams 2007a: 133, min oversettelse

<sup>579</sup> Barth 2009: 184-185

<sup>580</sup> Sitert i Shortt 2008: 79

lest Balthasar”.<sup>581</sup> Er det ikke en fare for at frykten for fantasi, selvbedrag og idolatri – som antitese til ”totalperspektiv” og ”system” – underkommuniserer viktige og kompletterende perspektiver som evangeliet og tradisjonen overleverer oss?

### 7.2.5 Teologiens nødvendige uavsluttethet

Slik jeg fortolker Williams, tror jeg ikke at han ville ha stilt seg uforstående til mine forsiktede innvendinger ovenfor. Teologi er jo samtale, og i en samtale behøver vi mange røster. Om denne avhandlingen behøver å bli komplettert av andre teologer, svarer det bare til innholdet i apofatisk teologi: vi må alltid *fortsette* å tale. Den ukjente virkeligheten vi refererer til som ”Gud”, er et mysterium som alltid er større og mer. Skulle alt ved Gud skrives ned, hver enkelt ting, tror jeg ikke en enkelt teolog evner å skrive alle de bøker som da måtte skrives, for å parafasere evangelisten Johannes (Joh 21,25).

I en forelesning holdt i biskopenes hus (House of Bishops) i Den anglikanske kirke, utfordret teologen Elisabeth Templeton forsamlingen til å reflektere over et dilemma som blir brukt i arbeidsintervjuer ved hennes fakultet. Kandidatene skal respondere på følgende forestilte situasjon: En dag blir du møtt av en helt fremmed mann på gaten og han sier: ”Bussen min går om to minutter. Fortell meg om oppstandelsen den gjenværende tiden”. Biskopene tenkte over scenarioet før Templeton avslørte at intervjuerne ved fakultet ønsket følgende svar: ”Hvis du virkelig vil høre om oppstandelsen, vær forberedt på å miste bussen din”. Williams var uenig og foreslo en ganske annen innfallsvinkel: ”Jeg tror jeg heller ville ha spurt mannen om hvor han var på vei, for deretter å si at jeg ville ha blitt med ham på reisen”.<sup>582</sup>

For Williams er ikke teologisk tale en nøytral, objektiv beskrivelse av et gitt saksforhold, men en samtale. Dersom jeg hadde stilt denne avhandlingens problemstilling til Williams *in persona*, er det ikke helt sikkert at han hadde henvist meg til sitt eget korpus. Mest sannsynlig er han for travel til å sitte ved siden av meg på bussen i Oslo og fortelle meg hva hans apofatiske teologi *ikke* er. Men muligheten for at Williams hadde invitert meg til å feire liturgien sammen med ham, og slik praktisere hva apofatisk teologi *er*, er stor, våger jeg å tro.

---

<sup>581</sup> Williams 2004b: ”Balthasar and the Trinity” i *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, 49

<sup>582</sup> Gjengitt i Shortt 2008: 320-321

## SAMMENFATNING

Til tross for alle ting, skriver Williams, fortsetter vi å bruke ordet ”Gud”,<sup>583</sup> og til tross for dette har han skrevet over to millioner ord om Gud. I denne avhandlingen har jeg analysert utvalgte deler av Williams’ tale om Gud. Problemstillingen som har veiledet dette hermeneutiske arbeidet, er: *Hva er forutsetningene og grensene for Rowan Williams’ apofatiske teologi?* Ved hjelp av de fire underproblemstillingene – strukturert etter kristologi, trinitarisk teologi, antropologi og spiritualitetsteologi – har jeg besvart spørsmålet i respektive kapitler. Avslutningsvis vil jeg sammenknytte avhandlingens begrepsavklaring, nærmere bestemt de tre modellene hos Bernard McGinn, med mine funn i materialet. McGinn differensierer mellom tre ulike modeller i den negative tradisjonen: 1) den teologiske praksisen som av-sier påstander om Gud; 2) den asketiske praksisen som innebærer frigjøring av den menneskelige viljen og begjæret fra falske mål; 3) den paradoksale teologien om guddommelig fravær som guddommelig smerte.<sup>584</sup> Coakley tillegger en fjerde modell: 4) den distinkte moderne formen for radikalt guddommelig fravær.<sup>585</sup>

I avhandlingen har jeg påvist at premissene for bruken av apofasis hos Williams, korresponderer i stor grad med de tre første modellene ovenfor. Forutsetningene for modell 1 skyldes ikke en semiotisk apofatisme à la Derrida eller andre postmoderne teoretikere (modell 4). I mitt materiale registrerer jeg også en tydelig avgrensning fra en radikal apofatisme hvor gudspostulater må negeres på bakgrunn av at Gud er uttrykkelig og uerkjennelig. Williams av-sier påstander om Gud fordi alle *signa* (ord) refererer til et uendelig og uttømmelig mysterium, som ikke er en entitet blant entiteter. Teologisk tale forholder seg derfor alltid allerede til en overstrømmende *positiv* ”mer-kategori”. Negasjonen er altså lokalisert i den trinitariske Gud, som er konstituert av radikal selvgave, selvutblottelse og selvtranscendens; Gud er kjærlighet. Når vi forsøker å språkliggjøre denne handlingsbevegelsen, vil alle verbale og visuelle uttrykk komme til kort. Teologisk tale er så bestemt til å være ”feilslått” og til å ”bryte sammen”. Vi må *ikke* tie av den grunn, vi må fortsette å tale. Det er nemlig i den dialektiske spenningen mellom tale og stillhet at gudstale forblir åpen og uavsluttet, slik at vi kan selegere den guddommelige virkeligheten uten aldri å forestille oss at vi dermed har sagt siste ord.

Men mennesket begjærer å uttale siste ord i form av totalperspektiv, ideologi og instrumentalisering. Av den grunn gjør Williams seg ofte bruk av den negative teologiske

---

<sup>583</sup> Williams 2000a: 131

<sup>584</sup> McGinn 2009: 99-122

<sup>585</sup> Coakley og Stang 2009: 9, fotnote 30

tradisjonen i modell 2. Relasjonen mellom Gud og skapningen er fundamentert i gjensidig frihet, men mennesket tenderer mot idolatri. Med det misforstår mennesket det skapte for å være den guddommelige virkeligheten. For å skjelne mellom menneskets gudsforestillinger og Gud selv, er det strengt nødvendig med en apofatisk kritikk av gudsbilder i lys av Jesu liv, død og oppstandelse. Enda viktigere er det å rense og redigere intensjonaliteten og begjæret ved hjelp av apofatiske praksiser som ordløs kontemplasjon, resitasjon av Jesus-bønnen og askese. Idolatri, fantasi og selvbedrag følger nemlig av å tingliggjøre Gud.

Williams sammenholder apofatisk tale og apofatisk praksis. Som skapt i Guds bilde, er mennesket et kontemplativt vesen. Kristen bønn er delaktighet i Guds kontemplasjon av Gud, som er Jesu foreningsfellesskap med Faderen i Ånden. Å praktisere kontemplasjon er å utsette seg for samme livsbevegelse og kjærlighetshandling som utgjør Guds vesen. Slik som Williams lokaliserer det apofatiske ”øyeblikket” i de guddommelige relasjonene, slik bør personlig vøren-i-verden være strukturert etter en lignende kenotisk fortelling. I Jesu liv, død og oppstandelse legges det for dagen et slags enhetlig mønster for kontemplasjonens og etterfølgelsens poetikk. Mennesket ”i Kristus”, for å tale med apostelen Paulus, er kalt til å kroppsliggjøre samme mønster.

Gud tilveiebringer ikke tilfredsstillende av begjæret fordi Gud ikke er et objekt blant objekter. Begjæret er uendelig og uten avslutning. For gudssøkeren synes fraværet av begjærets tilfredsstillende og oppfyllelse å konnotere mangel, lidelse og gudsfravær (modell 3). Men det er nettopp i fraværet at Gud er aktiv, kreativ og fri, skriver Williams. I ”troens natt” utsettes gudsbildene uavbrutt og uavsluttet for både en språklig, politisk, affektiv og praktisk negasjon. Gud er ikke lenger antropologisk definert og bestemt av makt, tilfredsstillende eller trøst. Gud selv er tross alt den store negative teologen som inviterer til kenotisk og korsmerket kommunion.

# LITTERATURLISTE

## Primærlitteratur

### Monografier

*The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique.* Ph.D. diss.,  
Oxford University, 1975

*Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross.*  
Cambridge, MA: Cowley Publications, 1991

*Open to Judgement: Sermon and Adresses.* London: Darton, Longman and Todd, 1994

*On Christian Theology.* Oxford: Blackwell, 2000a

*Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement.* Harrisburg, PA: Morehouse Publishing,  
2000b

*Arius: Heresy and Tradition.* Grand Rapids: Eerdmans, 2001a

*Resurrection: Interpreting the Easter Gospel.* London: Darton, Longman and Todd,  
2002a

*Ponder these Things: Praying with the Icons of the Virgin.* Norwich: The Canterbury Press,  
2002b

*The Dwelling of Light: Praying with Icons of Christ.* Norwich: The Canterbury Press, 2003a

*Teresa of Avila.* London: Continuum, 2003b

*Christ on Trial: How the Gospel Unsettles Our Judgement.* Grand Rapids: Eerdmans, 2003c

*Where God Happens: Discovering Christ in one Another.* Massachusetts: Shambhala  
Publications, 2005a

*Why Study the Past: The Quest for the Historical Church.* Grand Rapids: Eerdmans, 2005b

*Grace and Necessity: Reflections on Art and Love.* London: Continuum, 2005c

*Ponder these Things: Praying with Icons of the Virgin.* Massachusetts: Paraclete Press, 2006

*Wrestling with Angels: Conversations in Modern Theology.* Mike Higton (ed). Grand  
Rapids: Eerdmans, 2007a

*Tokens of Trust: An Introduction to Christian Belief.* Norwich: Canterbury Press, 2007b

*Dostoevsky: Language, Faith, and Fiction.* Texas: Baylor University Press, 2008a

*A Silent Action: Engagements with Thomas Merton.* Louisville: Fons Vitae, 2011a

## Bokkapitler

- ”What is Catholic Orthodoxy?” i *Essays Catholic and Radical: A Jubilee Group Symposium for the 150 th Anniversary of the Beginning of the Oxford Movement 1833-1983*. Rowan Williams og Kenneth Leech (eds.), 11-25. London: Bowerdean Press, 1983
- Med Atkinson, James. ”On Doing Theology” i *Stepping Stones: Joint Essays on Anglican Catholic and Evangelical Unity*. Christina Baker (ed.), 1-20. London: Hodder & Stoughton, 1987
- ”Sapientia and the Trinity: Reflections on De trinitate” i *Collectanea Augustiniana: Mélanges T J van Bavel, vol 1, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCII-A*. Bernard Bruning, Mathijs Lamberigts og J van Houtem (eds.), 317-332. Louvain: Leuven University Press, 1990
- ”Know Thyself’: What Kind of an Injunction?” i *Philosophy, Religion and the Spiritual Life*. Michael McGhee (ed.), 211-227. Royal Institute of Philosophy Supplement 32, Cambridge: CUP, 1992
- ”The Nicene Heritage” i *Christian Understanding of God Today: Theological Colloquium on the Occasion of the 400th Anniversary of the Foundation of Trinity College*. James M. Byrne (ed.), 45-48. Dublin: Columba, 1993
- ”To Stand where Christ Stands” i *Introduction to Christian Spirituality*. Ralph Waller og Benedicta Ward (eds.), 1-13. London: SPCK, 1999
- ”A History of Faith in Jesus” i *Cambridge Companion to Jesus*. Marcus Bockmuehl (ed.), 220-236. Cambridge: Cambridge University Press, 2001b
- ”Defining Heresy” i *The Origins of Christendom in the West*. Alan Kreider (ed.), 313-335. Edinburgh: T & T Clark, 2001c
- ”The Deflections of Desire: Negative Theology in Trinitarian Disclosure” i *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*. Oliver Davies og Denys Turner (eds.), 115-135. Cambridge: Cambridge University Press, 2002c
- ”Looking for Jesus and Finding Christ” i *Biblical Concepts and Our World*. D. Z. Phillips og Mario von der Ruhr (eds.), 141-152. New York: Palgrave Macmillan, 2004a
- ”Balthasar and the Trinity” i *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Edward T. Oakes SJ. og David Moss (eds.), 37-50. Cambridge: Cambridge University Press, 2004b
- ”God” i *Fields of Faith*. David F. Ford, Ben Quash og Janet M. Soskice (eds.), 75-89. Cambridge: Cambridge University Press, 2005d
- ”Eastern Orthodox Theology” i *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, David F. Ford (ed.), 572-588. Oxford: Blackwell Publishing, 2005e

”Analysing Atheism: Unbelief and the World Faiths” i *Bearing the Word: Prophecy in Biblical and Qur'anic Perspective*. Michael Ipgrave (ed.), 1-12. London: Church House Publishing, 2005f

### **Tidsskriftartikler**

”The Theology of Personhood: A Study of the Thought of Chrisos Yannaras” i *Sobornost: The Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius* 6.6 (1972), 415-430

”Philosophical Structures of Palamism” i *Eastern Churches Review* 9.1-2 (1977a), 27-44

”Poetic and Religious Imagination” i *Theology* 80 (May, 1977b), 178-187

”Language, Reality and Desire in Augustine’s De doctrina” i *Literature and Theology* 3.2 (July 1989a), 138-150

”What Does Love Know: St Thomas on the Trinity” i *New Blackfriars* 82.964 (June 2001d), 260-272

”The Unity of the Church and the Unity of the Bible: An Analogy” i *Internationale kirchliche Zeitschrift* 91 (2001e), 5-21

### **Intervjuer**

Breyfogle, Todd: ”Time and Transformation: A Conversation With Rowan Williams”. Intervju med Todd Breyfogle. *Cross Currents* 45 (1995), 293-311

### **Internettressurser**

2002d: *From William Temple to to George Herbert: Anglican Origins – Prayer and Holiness, part I*. Accessed 23.4.2013. Available from:  
<http://web.stpeters.org.au/iss/reports/RWjun02pt1.shtml>

2002e: *Kiss and Tell - Intimacy and Mystical Experience*. Accessed 1.2.2013. Available from:  
<http://www.greenbelt.org.uk/media/talks/13848-rowan-williams/>

2004c: *CEFACS Lecture, Birmingham – Centre for Anglican Communion Studies*. Accessed 21.9.2012. Available from:  
<http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1847/cefacs-lecture-birmingham-centre-for-anglican-communion-studies>

2005g: *Creation, Creativity and Creatureliness: the Wisdom of Finite Existence*. Accessed 21.11.2012. Available from:  
<http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2106/creation-creativity-and-creatureliness-the-wisdom-of-finite-existence>

2007c: *Archbishop’s Christmas Sermon 2007*. Accessed 25.4.2013. Available from:  
<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1584/archbishops-christmas-sermon-2007>

- 2008b: *Archbishop's Holy Week Lecture: Faith and History*. Accessed 23.10.2012. Available from: <http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1359/archbishops-holy-week-lecture-faith-history>
- 2008c: *"Risen Today": The Resurrection as Good News Now*. Accessed 25.10.2012. Available from: <http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1379/risen-today-the-resurrection-as-good-news-now>
- 2008d: *The Archbishop addresses the Hereford Diocesan Conferance: "Sharing the Story"*. Accessed 5.2.2013. Available from: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1207/the-archbishop-addresses-the-hereford-diocesan-conference-sharing-the-story>
- 2008e: *"Risen Indeed": The Resurrection in the Gospels*. Accessed 2.11.2012. Available from: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1380/risen-indeed-the-resurrection-in-the-gospels>
- 2009a: *Archbishop preaches Hulsean Sermon: "Seeing the Question: Revelation and Self-Knowledge"*. Accessed 18.9.2012. Available from: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/956/archbishop-preaches-hulsean-sermon-seeing-the-question-revelation-and-self-knowledge>
- 2009b: *The Mission of the Anglican University in our Present Age*. Accessed 6.4.2013. Available from: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/776/archbishop-education-based-only-on-reason-is-incomplete>
- 2010: *Faith, Hope and Charity in Tomorrow's World*. Accessed 6.2.2013. Available from: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/584/faith-hope-and-charity-in-tomorrows-world>
- 2011b: *Divine presence and divine action: reflections in the wake of Nicholas Lash*. Accessed 27.10.2012. Available from: <http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2131/divine-presence-and-divine-action-reflections-in-the-wake-of-nicholas-lash>
- 2012c: *Archbishop's Cadbury Lecture: Idols, Images and Icons*. Accessed 8.12.2012. Available from: <http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2428/archbishops-cadbury-lecture-idols-images-and-icons>
- 2012d: *The Person and the Individual: Human Dignity, Human Relationships and Human Limits*. Accessed 2.10.2012. Available from: <http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2636/archbishop-delivers-fifth-annual-theos-lecture>
- 2012e: *Staying Spiritually Healthy - Maintaining a Healthy Spiritual Life Under Pressure*. Accessed 22.4.2013. Available from: [http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2512/archbisho\\_ps-study-morning-university-of-warwick](http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2512/archbisho_ps-study-morning-university-of-warwick)



2012f: *Archbishop's Address to the Synod of Bishops in Rome*. Accessed 3.1.2013.  
Available from: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/2645/>

2012g: *Adress to St. Paul's Theological Centre, Part I*. Accessed 6.11.2012. Available from:  
<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/canterbury//data/files/resources/2631/120922-Part-1-St-Pauls-Theological-Centre.pdf>

## **Sekundærlitteratur**

### **Oppslagsverk**

Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd og Jüngel, Eberhard (eds.): *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, bind 9. Leiden: Brill, 2011

### **Monografier**

Alfsvåg, Knut: *What No Mind has Conceived*. Leuven: Peeters, 2010

Allen, Diogenes og Springsted, Eric O. (eds.): *Primary Readings in Philosophy for Understanding Theology*. Leominster: Gracewing, 1992

Augustin: *Bekjænnelser*. Oversatt av Ellenberger, Bengt. Skellefteå: Artos Bokförlag, 2003

Augustin: *De Doctrina Christiana*. Oversatt av Slaatelid, Hermund. Oslo: Det Norske Samlaget, 1998

Bachtin, Michail: *Rabelais och skrattets historia: François Rabelais' verk och den folkliga kulturen under medeltiden och renässansen*. Gråbo: Anthropos, 1986

Balthasar, Hans Urs von: *Explorations in Theology I*. New York: Herder and Herder, 1960

Barth, Karl: *Church Dogmatics IV/1*. London: T & T Clark, 2009

Bonhoeffer, Dietrich: *Motstand og hengivelse: brev og opptegnelser fra fengselet*. Oslo: Gyldendal, 2000

Booty, John E., Knight, Jonathan og Sykes, Stephen (eds.): *The Study of Anglicanism*. London: SPCK, 1998

Brown, Peter: *Augustine of Hippo: A Biography*. London: Faber & Faber, 1967

Coakley, Sarah: *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford: Blackwell, 2002

Coakley, Sarah og Stang, Charles M. (eds.): *Re-thinking Dionysios the Areopagite*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009

- Carabine, Deirdre: *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain theological and pastoral monographs 19. Louvain: Peeters Press, 1995
- Casiday, A. M.: *Evagrios Ponticus*. Oxford: Routledge, 2006
- Davis, Walter A.: *Inwardness and Existence: Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx and Freud*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989
- Davies, Oliver og Turner, Denys (eds.): *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- D'Costa, Gavin: *Theology in the Public Square: Church, Academy and Nation*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005
- Franke, William: *On What Cannot Be Said: Volume 1. Classic Formulations*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007
- Føllesdal, Dagfinn og Walløe, Lars: *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2004
- Girard, René: *Things Hiddens since the Foundation of the World*. London: Athlone, 1987
- Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell, 1995
- Harpham, Geoffrey Galt: *The Ascetical Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987
- Hart, David Bentley: *Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2004
- Hauerwas, Stanley: *The State of the University: Academic Knowledges and the Knowledge of God*. Oxford: Blackwell, 2007
- Henriksen, Jan-Olav: *Teologi i dag: Samvittighet og selvkritikk*. Bergen: Fagbokforlaget, 2007
- Henriksen, Jan-Olav: *Jesus: Gave og begjær*. Oslo: Gyldendal, 2008
- Henriksen, Jan-Olav: *Desire, Gift, and Recognition: Christology and Postmodern Philosophy*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009
- Henriksen, Jan-Olav og Christoffersen, Svein Aage: *Religionens livstolkning: innføring i kristendommens religionsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2010
- Higton, Mike: *The Difficult Gospel*. New York: Church Publishing, 2004
- James, William: *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1985

- Jonsson, Ulf: *Med tanke på Gud*. Skellefteå: Artos, 2008
- Josefsson, Ulrik: *Liv och över nog: den tidiga pingsrörelsens spiritualitet*. Skellefteå: Artos, 2005
- Lash, Nicholas: *A Matter of Hope*. London: Darton, Longman and Todd, 1981
- Leech, Kenneth: *Experiencing God: Theology as Spirituality*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2002
- Lindbeck, George: *The Nature of Doctrine*. Philadelphia: Westminster, 1984
- Lossky, Vladimir: *In the Image and Likeness of God*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1974
- Lossky, Vladimir: *The Mystical Theology of the Eastern Church*. New York: St Vladimirs Press, 1997
- Louth, Andrew: *Denys the Areopagite*. London: Continuum, 2001
- Louth, Andrew: *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. New York: Oxford University Press, 2007
- Luther, Martin: *Den lille katekisme*. Oslo: Lunde, 1997
- MacKinnon, Donald: *The Problem of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974
- Moltmann, Jürgen: *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. London: SCM Press, 2001
- Mortley, Raoul: *From Word to Silence II: The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn: Hanstein, 1986
- Myers, Ben: *Christ the Stranger: The Theology of Rowan Williams*. London: T & T Clark International, 2012
- Nietzsche, Friedrich: *Slik talte Zarathustra*. Oslo: Gyldendal, 1993
- Papanikolaou, Aristotle: *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. Indiana: University of Notre Dame, 2006
- Pelikan, Jaroslav: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, volum I. Chicago: The University of Chicago Press, 1971
- Pelikan, Jaroslav: *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, volum III. Chicago: The University of Chicago Press, 1978
- Perrin, David B.: *Studying Christian Spirituality*. New York: Routledge, 2007

- Rahner, Karl: *The Trinity*. London: Burns and Oates, 1970
- Raven, Charles: *Shadow Gospel: Rowan Williams and the Anglican Communion Crisis*. London: The Latimer Trust, 2010
- Russell, Matheson (ed.): *On Rowan Williams: Critical Essays*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2009
- Sanders, Fred: *The Image of the Immanent Trinity: Rahner's Rule and the Theological Interpretation of Scripture*. New York: Peter Lang Publishing, 2005
- Schaanning, Espen: *Modernitetens oppløsning: sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*. Oslo: Spartacus, 2000
- Sells, Michael A.: *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago: University of Chicago Press, 1994
- Sheldrake, Philip: *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*. London: SPCK, 1995
- Shortt, Rupert: *Rowan Williams: An Introduction*. Harrisburg, PA: Morehouse, 2003
- Shortt, Rupert: *God's Advocates: Christian Thinkers in Conversation*. London: Darton, Longman and Todd, 2005
- Shortt, Rupert: *Rowan's Rule: The Biography of the Archbishop of Canterbury*. Cambridge: Eerdmans, 2009
- Sigurdson, Ola: *Kärlekens skillnad: att gestalta kristen tro i vår tid*. Göteborg: Verbum, 1998
- Sigurdson, Ola: *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta Produktion, 2006
- Sigurdson, Ola: *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*. Göteborg: Glänta Produktion, 2009
- Smith, James K. A.: *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*. London: Routledge, 2002
- Smith, James K. A.: *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009
- Svenungsson, Jayne: *Guds återkomst: en studie av Gudsbegreppet inom postmodern filosofi*. Göteborg: Glänta Produktion, 2004
- Torrance, Thomas F.: *Theological Science*. London: Oxford University Press, 1969
- Torrance, Thomas F.: *God and Rationality*. London: Oxford University Press, 1971

- Torrance, Thomas F.: *Reality and Scientific Theology*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985
- Torrance, Thomas F.: *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*. Edinburgh: T & T Clark, 1996
- Tracy, David: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981
- Turner, Denys: *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- Webster, John: *Eberhard Jüngel: An Introduction to his Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Oslo: Gyldendal, 1999

### **Bokkapitler**

- Dionysios Areopagitten 2002: "Den mystiske teologi" i *Østkirken: skrifter fra bysantinsk og ortodoks kristendom*. Christine Amadou (ed.), 101-112. Oslo: De norske bokklubbene
- Murray, Paul D. 2007: *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*. Stephen C. Barton (ed.), 246-266. London: T & T Clark
- MacKinnon 1976: "The Relation of the Doctrines of the Incarnation and the Trinity" i *Creation, Christ and Culture: Studies in Honour of T. F. Torrance*. Richard W. A. McKinney (ed.), 92-107. Edinburgh: T & T Clark
- McGinn, Bernard 2009: "Three Forms of Negativity in Christian Mysticism" i *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*. John Bowker (ed.), 99-122. London: I.B. Tauris
- Moody, Andrew 2009: "The Hidden Center: Trinity and Incarnation in the Negative (and Positive) Theology of Rowan Williams" i *On Rowan Williams: Critical Essays*. Matheson Russell (ed.), 25-46. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers
- Murphy, Nancey og Kallenberg Brad J., 2003: "Anglo-American Postmodernity" i *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Kevin J. Vanhoozer (ed.), 26-41. Cambridge: Cambridge University Press
- Ricoeur, Paul 1980: "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation" i *Essays on Biblical Revelation*. Lewis S. Mudge (ed.), 73-118. Philadelphia: Fortress Press
- Rubenson, Samuel 2009: "Himmelsk åtrå: Höga Visan i tidigkristen tolkning" i *Eros och Agape: Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan*. Henrik Rydell Johnsen og Per Rönnegård (eds.), 105-127. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
- Svenungsson, Jayne 2003: "Negativ teologi och postmodern filosofi" i *Negativ teologi: Historiska och filosofiska perspektiv*. Carl Reinhold Bråkenhielm og Mattias Martinson (eds.), 29-48. Uppsala: Uppsala University

Tracy, David 2006: "Guds återkomst i samtida teologi" i *Postmodern teologi. En introduktion*. Ola Sigurdson og Jayne Svenungsson (eds.), 45-60. Stockholm: Verbum

Turner, Denys 2002: "Apophaticism, Idolatry and the Claims of Reason" i *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*. Oliver Davies og Denys Turner (eds.), 11-34. Cambridge: Cambridge University Press

Woodhead, Linda 2006: "Apophatic Anthropology" i *God and Human Dignity*. R. Kendall Soulen og Linda Woodhead (eds.), 233-246. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing

### **Tidsskriftsartikler**

Coakley, Sarah: "Is there a Future for Gender and Theology?: On Gender, Contemplation, and the Systematic Task" i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* årg. 85 (2009a), 52-61

Coakley, Sarah: "Brief responses to my interlocutors" i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* årg. 85 (2009b), 90-92

Fodor, Luke F.: "The Occasional Theology and Constant Spirituality of Rowan Williams" i *The Anglican Theological Review* volume 94, number 2 (2012), 263-280

Jackelén, Antje: "Response to Sarah Coakley" i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* årg. 85 (2009), 62-69

Rubenstein, Mary-Jane: "Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology" i *Modern Theology* 19, (2003), 387-417

### **Upublisert essay**

Døvik, Andreas: "Jeg tror, derfor taler jeg!" Faglig essay i etikk og religionsfilosofi (TEOL5420) ved Det teologiske Menighetsfakultet (vår 2011), 1-15

### **Bokanmeldelser**

Jenson, Robert: "On Christian Theology" i *Pro Ecclesia* Volume XI, (2002, NO.2), 367-369