



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

En kristologi for mennesker i dag?

En analyse av Jürgen Moltmanns forståelse av Jesu Kristi fødsel og oppstandelse i *The Way of Jesus Christ*

Ole Thomas Bientie Reiten

Veileder

Professor Harald Hegstad

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

Det teologiske menighetsfakultet, høsten 2013
AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS)
Profesjonsstudiet i teologi

Forord

Prestestudiet blir ofte litt flåsete kalt for en lang ”ørkenvandring”. Om denne analogien kommer mest fra dem som ivrer etter å komme seg bort fra studiet og ut i arbeid - eller om det oppleves slik for de fleste - er for meg uvisst. Men for meg har aldri studiet opplevdes som en ørkenvandring. Før nå. Denne høsten har jeg flere ganger kjent denne beskrivelsen som passende. Men når jeg nå er ferdig så ser jeg mer og mer at ørkenbildet ikke er passende. Det må i så fall ha vært en ørken med røvere som jeg har måttet kjempe mot, skatter som jeg har tatt med meg videre, oaser som har beriket meg. Og jeg skulle gjerne ønske at dette eventyret kunne fortsette.

Jeg vil takke veileder Harald Hegstad for å ha hjulpet meg med å holde meg på en stø kurs mot mål. Jeg vil også takke han for å ha introdusert meg til Jürgen Moltmann, som jeg, til tross for et par anledninger gjennom studiet, egentlig aldri hadde hilst ordentlig på. Det som i august skulle virke som en umulig oppgave - et møte mellom en ”enkel mann fra Jæren” og en ”verdensmester” i teologi¹ - har gjennom høsten utviklet seg til det jeg tror fra min side vil være et livslangt vennskap. Det er derfor med litt vemod jeg nå forlater ham, nå som jeg akkurat har begynt å bli godt kjent med ham.

Jeg vil også takke Bjørnulf Tveit Benestad som uten å være klar over det har vært til stor hjelp i mitt avhandlingsarbeide. Hans avhandling *Dåp, tro og gjenfødelse – En analyse av Dåpsdebatten i 1946, mellom Leiv Aalen og Olav Valen-Sendstad* er i mine øyne et prakt eksempelpå en ryddig og målrettet avhandling.²

Til slutt vil jeg takke Ellen Sara som har ofret mye av sin tid for at jeg skulle bli ferdig. Takk til barna mine som stadig minner meg på at det finnes viktigere ting i livet enn å skrive avhandling.

¹ Moltmann ble kåret til verdensmester i systematisk teologi i en uhøytidelig kåring på internett i 2006.

² Benestad, B. T. 2012

Innhold

FORORD	2
INNHold	3
1. INNLEDNING	6
1.1. Tema	6
1.2. Problemstilling	6
1.3. Bruk av kilder	7
1.4. Metode og avgrensning	8
1.5. Disposisjon og avgrensning	9
1.6. Definisjon av begreper/avklaringer	10
HOVEDDEL 1	11
2. INTRODUKSJON JÜRGEN MOLTSMANN	11
2.1. Moltsmanns forfatterskap	12
2.2. The Way of Jesus Christ	12
2.2.1. De to kristologiske paradigmer	13
3. TEOLOGISKE FORUTSETNINGER	16
3.1. Messiansk teologi	16
3.2. Kristus på vei	19
3.3. Åpenhet for nye tolkninger	19
3.4. Eskatologi	20
3.5. Oppmerksomhet mot natur	20
3.6. Kristen-jødisk dialog	21
4. DET MODERNE MENNESKETS UTFORDRINGER	23
4.1. To typer utfordringer	23
4.2. Opplysningstiden – utfordringenes opphav	23
4.2.1. Paradigmet "historie"	23
4.2.1. Menneskets selvforståelse	24
4.2.2. Problem historisitet og relevans	24
4.2.3. Følger for kristologien	25

4.3. De tre uforenligheter	26
4.3.1. Atomkrisen	26
4.3.2. Fattig-rik problematikken	27
4.3.3. Den økologiske krise	27
4.3.1. To grupper utfordringer	28
HOVEDDEL 2	30
5. JESU KRISTI FØDSEL	30
5.1. Det historiske spørsmål. Kritikk av "jomfrufødselen"	30
5.1.1. Et uviktig tema i tidlig kristen tro	30
5.1.2. Problematisk forståelse av Maria	31
5.1.3. "Jomfrufødselen" er en konstruksjon	31
5.1.4. Analyse og vurdering	33
5.1.5. Vurdering i forhold til NC	38
5.2. Teologisk forståelse	38
5.2.1. Definisjon Åndskristologi	38
5.2.2. Kristi fødsel i Ånden	39
5.2.3. Jesu menneskelighet må vektlegges	40
5.2.4. Inkarnasjonen	41
5.2.5. Den preeksistente Guds Sønn?	41
5.2.6. Vurdering mot NC	43
5.3. Oppsummering	44
6. JESU KRISTI OPPSTANDELSE	45
6.1. Det historiske spørsmål	45
6.1.1. Oppstandelsen i den tidlige kristne tro	45
6.1.1.1. Kristus-synene	45
6.1.1.2. Åpenbaringer av det som er skjult og uforståelig	46
6.1.1.3. Kristus-synenes tre dimensjoner	47
6.1.2. Disiplenes forståelse av Jesu oppstandelse	47
6.1.2.1. Førstegrøden av dem som er sovnet inn	47
6.1.2.2. Oppstandelsen fra de døde	48
6.1.3. Forholdet mellom "Kristi" oppreisning og "den allmenne" oppreisning	48
6.1.4. Jesus "stod opp" og Jesus ble "reist opp"	49
6.1.5. Oppsummering Moltmanns forståelse av den tidlige kristne tro på oppstandelsen	49
6.2. Historie i oppstandelsesperspektiv. Oppstandelsehistorien.	50
6.2.1. Forholdet mellom Kristi død og oppstandelse	50
6.2.2. Kritikk av Troeltschs aksiomer	52
6.2.3. Forventningshorisont og opplevelsesrom	52
6.2.4. Oppstandelsesperspektivet	53
6.2.5. Oppstandelsesprosessen	54
6.2.6. Kristus-synene og kriteriene for opplevelse av historie har samme struktur	55
6.2.7. Drøfting av Moltmanns teori	56
6.3. Oppstandelsen i naturperspektiv. Det naturlige problem	56
6.3.1. Økologisk kristologi	57
6.3.1.1. Analogier fra naturen	57
6.3.2. Den kosmiske dimensjon	58
6.3.3. Hvordan skal vi forstå Jesu Kristi "skikkelse" etter oppstandelsen?	59
6.4. Sønnens preeksistens i lys av Moltmanns forståelse av oppstandelsen	60

6.5. Vurdering	62
6.6. Oppsummering	63
7. AVSLUTNING OG KONKLUSJON	64
8. LITTERATURLISTE	68
8.1. Primærlitteratur	68
8.2. Annen litteratur	68
8.3. Internett	70

1. INNLEDNING

1.1. Tema

Min motivasjon for å se på Jürgen Moltmanns kristologi er i utgangspunktet ren nysgjerrighet. Har en våre største teologer klart å finne en måte å den kristne tro relevant i dag? Hva vil det si at noe er relevant? Norsk Ordbok definerer det som noe som er *betydningsfullt*.³ At noe har *betydning* betyr at det har *mening* og *viktighet*.⁴ Dermed kan vi si at det som er relevant er fullt av mening og viktighet. Hvordan kan vi gjøre den kristne tro full av mening og viktighet i dag?

I teologien har en sett det som en oppgave for den *systematiske teologi* å svare på slike spørsmål. Systematisk teologi skal bygge en bro ”mellom den historiske gudsåpenbaring og folks spørsmål etter Gud i vår tid”.⁵ I denne oppgaven vil jeg se på hvordan Moltmann jobber med slike spørsmål.

Moltmanns *The Way of Jesus Christ (WJC)* er det tredje bind i hans systematiske teologi. Richard Bauckham anser denne boken som ”one of the few recent christologies which is capable of reinvigorating christological thinking, expanding its horizons and realigning it with the church’s task of witness to the contemporary world.”⁶ Målet med boken er å erstatte de to tidligere kristologiske paradigmenes – det *kosmologiske* og det *antropologiske* – med et nytt kristologisk paradigme. Moltmann mener at endringer av paradigme skjer når menneskets spørsmål om frelse forandrer kristologiens *soteriologiske* relevans.⁷

Moltmann mener altså at kristologien må rettes inn mot det som trenger frelse, og at den soteriologiske relevans er foranderlig. Det som en gang var frelsens objekt behøver ikke lengre være det. Hos Moltmann finner vi at den soteriologiske relevans må rettes mot dagens utfordringer.

1.2. Problemstilling

De utfordringer Moltmann finner kan skilles i to grupper: (1) utfordringer som har med menneskets virkelighets- og selvforståelse å gjøre, og (2) utfordringer i samfunnet. Man kan også kalle dem for *interne* og *eksterne* utfordringer. Jeg vil se nærmere på disse i kapittel 4. Siktemålet for denne oppgaven er å se på hvordan Moltmann bruker kristologien til å svare på

³ Ordnett.no

⁴ Ibid.

⁵ Austad, 36

⁶ Bauckham, 199

⁷ Bauckham, 199-200

disse utfordringene og på den måten gjør den relevant. Dette bringer meg til problemstillingen:

Hvilke konsekvenser får målsettingen om å gjøre den kristne tro relevant for mennesker i dag for kristologien hos Moltmann?

Jeg har valgt å fokusere på Moltmanns formulering av Jesu fødsel og Jesu oppstandelse. Ved å se på Moltmanns forståelse av Jesu fødsel får vi et spennende blikk inn i hvordan en kristologisk kan arbeide med bibelmateriale for å besvare/nytolke et tema. Moltmanns arbeide med Jesu oppstandelse gir også til dels en innføring i arbeide med bibelmateriale, men her forholder han seg til et mer spredt bibelmateriale. Vi vil også se at han her går inn i en mer filosofisk diskusjon/argumentasjon.

På bakgrunn av dette kunne jeg valgt en mer presis problemstilling i retning: hvilke konsekvenser Moltmanns målsetning får for hans forståelse av Jesu fødsel og oppstandelse? men siden Jesu fødsel og oppstandelse ikke kan sees isolert sett, men er temaer som er nært knyttet opp mot andre spørsmål, blir det ikke helt treffende med en slik presisering.

1.3. Bruk av kilder

The Way of Jesus Christ (1993) vil være hovedkilden for oppgaven. Boken er originalt skrevet på tysk - *Der Weg Jesu Christi* - og kom ut i 1989. Andre primærkilder er *The Crucified God* (1974) og *Jesus Christ for Today's World* (1994). Sistnevnte skiller seg ut fra *The way of Jesus Christ* med sin mer "populære" stil. Den er også mye kortere. Denne boken er i stor grad en oppsummering/forenkling av *The Way of Jesus Christ*. Jeg vil i det følgende bruke forkortelsene WJC (*The way of Jesus Christ*), TCG (*The Crucified God*) og JCTW (*Jesus Christ for Today's World*) når jeg henviser til disse bøkene.

Av sekundærkilder; andre som har skrevet om Moltmann, er Richard Bauckhams *The theology of Jürgen Moltmann* den viktigste. Andre – mindre – kilder som kan nevnes er Idar Kjølsviks kapittel *Jürgen Moltmann* i *Moderne teologi: tradisjon og nytenkning hos det 20. årshundrets teologer*. Jeg vil også trekke frem Veli-Matti Kärkkäinenens kapittel *Jürgen Moltman: Messianic Christology* i hans *Christologi – A global introduction*.

1.4. Metode og avgrensning

Jeg vil gjennom *analyse* av Moltmanns kristologi se på hvordan han fremstiller sin kristologi til det moderne mennesket. Dette innebærer blant annet å se på hvilke argumenter han bruker. Underveis i analysen vil jeg vurdere eller drøfte funnene, og se på styrker og svakheter ved dem. Med til analysen hører også spørsmålet om *hvorfor* Moltmann gjør som han gjør.

Fokus for problemstillingen er Moltmanns forståelse av Jesu fødsel og Jesu oppstandelse. Denne spesialavhandlingen vil svare på problemstillingen ut fra et systematisk teologisk perspektiv. Torleiv Austad skriver at det som er egenartet ved systematisk teologi er dens intensjon å gi en *helhetlig* tolkning av den kristne tro i dag og det at den har som oppgave å svare på *konkrete* utfordringer i kirken, kulturen og samfunnet på grunnlag av kristen tro og tenkning.⁸

Som utgangspunkt for analysen vil jeg begynne med en fremstilling av Moltmanns teologiske forutsetninger. Jeg vil deretter legge frem hvilke utfordringer Moltmann forsøker å svare på. Dette vil gi en viktig bakgrunnsforståelse for Moltmanns tolkning av den kristne tro; i dette tilfellet Jesu fødsel og oppstandelse. Med til bakgrunnsforståelsen hører det også med en kort introduksjon til Moltmanns liv og virke.

Etter de to siste hovedkapitlene jeg til å forsøke å komme med en konklusjon. Konklusjonen inneholder en oppsummering av funn og hvilke konsekvenser disse får for Moltmanns kristologi.

Denne analysen er også vurderende. Det innebærer jeg kommer til å stille kritiske spørsmål til Moltmanns forståelse der det er nødvendig. Vurderingen vil skje på to måter. Jeg vil foreta en *intern* vurdering der jeg ser i hvilken grad Moltmann forholder seg til de premisser han har satt for sin kristologi. Jeg vil også se i hvilken grad Moltmann løser de utfordringene han har satt seg fore. Den andre vurderingsmåten vil være en *ekstern* vurdering. Da vil jeg se hvordan Moltmanns kristologi står seg mot kriterier utenfra. Jeg kommer til å vurdere opp mot Den nikenske trosbekjennelsen (NC). NC brukes i både den østlige og vestlige kirke og anerkjennes som en felles basis for kristen tro.⁹ Som en felles basis for kristen tro kan bekjennelsen stå som en kort, men *helhetlig* tolkning av den kristne tro.

Det som er interessant med å vurdere opp mot NC er at innholdet i dens andre artikkel i veldig stor grad omhandler fødselen og oppstandelsen. Vi kan dermed forvente å møte på ganske mange punkter der Moltmanns formuleringer vil kunne vurderes opp mot NC.

⁸ Austad 2008, 29

⁹ Cross, 1145

Det at jeg bruker en av bekjennelsene i vurderingen av Moltmann betyr ikke at jeg med det har etablert en ”urokkelig” basis for kristen tro. Også bekjennelsene er åpne for kritikk. En slik kritikk er imidlertid ikke denne oppgavens misjon. Det jeg vil finne ut med vurderingen er hvorvidt den nikenske trosbekjennelse gir rom for å forstå Jesu fødsel og oppstandelse slik Moltmann gjør.

I tillegg til å tilby en solid teologisk basis er valget om å vurdere opp mot en bekjennelse også av pragmatisk art. Kan mennesker i dag si seg enig i Moltmanns kristologi og fremdeles fremsi trosbekjennelsen med god samvittighet?

Her følger NC andre artikkel (om Jesus Kristus) slik den står i *Konkordieboken – Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter* (Mæland 2000):

Og på én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Sønn, født av Faderen før alle tider, Gud av Gud, lys av lys, sann Gud av sann Gud, født, ikke skapt, av samme vesen som Faderen, han som alt er skapt ved, som for oss mennesker og for vår frelses skyld steg ned fra himmelen, og ved Den Hellige Ånd ble kjødt av jomfru Maria, og ble menneske, som også ble korsfestet for oss under Pontius Pilatus, led og ble begravet, stod opp tredje dag etter skriftene og fór opp til himmelen, sitter ved Faderens høyre hånd og skal komme igjen i herlighet for å dømme levende og døde, han hvis rike skal være uten ende.¹⁰

1.5. Disposisjon og avgrensning

I første hoveddel presenterer jeg Moltmanns liv og virke. Deretter følger et kapittel der jeg ser på hans teologiske forutsetninger i WJC. I siste kapittel i denne hoveddelen ser jeg på hvilke utfordringer Moltmann ønsker å svare på gjennom sin kristologi.

I andre hoveddel ser jeg først på Moltmanns forståelse av Jesu Kristi fødsel. Denne er delt opp i to deler. Først ser jeg på det historiske ved fødselen, deretter på det teologiske aspektet og til slutt en oppsummering. I neste - og siste – kapittel ser jeg på Moltmanns forståelse av Jesu Kristi oppstandelse. Der begynner jeg med å se på oppstandelsen i den tidlige kristne tro; deretter på oppstandelsen som historisk; og deretter på oppstandelsen i det nye paradigmet ”økologi”. Til slutt kommer en avslutning med oppsummering og konklusjon.

Oppgaven avgrenser seg i utgangspunktet til Moltmanns forståelse av Jesu fødsel og oppstandelse i *The Way of Jesus Christ*. Det betyr ikke at andre temaer vil bli diskutert hvis de dukker opp. Dette gjelder særlig dersom det er temaer hvor Moltmann skiller seg fra NCs formulering.

¹⁰ Mæland, 18

1.6. Definisjon av begreper/avklaringer

Mennesker i dag: Med mennesker i dag mener jeg mennesker som lever med de utfordringer som viser til *The Way of Jesus Christ*. Når jeg skriver ”i dag” sier det seg selv at når jeg bruker en bok fra 1989 så er det en fare for at den ”i dag” som fremstilles der oppleves som fjern i 2013. Det er en mulighet for at Moltmanns ”i dag” er totalt fjernt fra det vi opplever i 2013. Men jeg mener at den virkelighet Moltmann tegner ikke er fjern i det hele tatt. I denne spesialavhandlingen er ikke målet å finne en kristologisk formulering som ”virker” på oss, men å se på hvordan man kan svare på nåtidige problemer på en systematisk teologisk måte.

Påskevitnene: Betegnelse på de som opplevde å se den oppstandne Kristus.

Moderne: Når jeg i det følgende, og ovenfor, bruker begrepet *moderne* så mener jeg med det noe eller noen som forholder seg til modernitetens tankegang. *Modernitet* kan oppsummeres som en posisjon som ”tar opp i seg alt en mener er positivt i kultur, vitenskap og samfunnsutvikling i tiden fra ca. 1750 og til dags dato.”¹¹ Når jeg skriver *mennesker i den moderne verden* så mener jeg mennesker som er moderne og som lever under de utfordringer som Moltmann viser til, se ovenfor: *mennesker i dag*.

Tradisjonell oppfatning: Jeg bruker ved flere anledninger begrepet tradisjonell oppfatning, tradisjonell kristen tro eller tradisjonen. Med dette mener jeg en tradisjonell forståelse av Bibelen og bekjennelsene, jeg anser NC som et uttrykk for denne.

Flere steder har jeg satt den engelske betydning av et ord eller begrep i parentes rett etter dette begrepet. Det dreier seg da om ord eller begreper jeg er litt usikker på betydningen av, eller som gjennom en oversettelse til norsk mister tydelighet eller flertydighet.

Når det i teksten henvises til skriftsteder i Bibelen så må dette forstås på to måter. I forbindelse med gjengivelse av Moltmanns materiale så vises det med dette til hvilke tekster Moltmann baserer sine tanker på. Dette kan gi leseren mulighet til å se nærmere på om Moltmanns tolkning av tekstene er holdbar. Den andre måten jeg henviser til bibeltekster er i forbindelse med en eventuell vurdering av Moltmanns skriftbruk. Jeg har forsøkt å la denne forskjellen på bibeltekst-henvisning framgå klart i teksten.

¹¹ Haraldsø, 139

HOVEDDEL 1

2. INTRODUKSJON JÜRGEN MOLTMANN

Moltmanns liv er ”nært knyttet sammen med hans teologi, og bør tillegges betydning når hans teologi skal forstås.”¹² Jürgen Moltmann ble født 8. april 1926. Han vokste opp i et hjem preget av sekulær opplysning og den tyske idealismens filosofer. Moltmann gikk i Steiner-skole, men var ingen god elev.¹³

En grunnleggende hendelse i Moltmanns liv var hans første opplevelse av Guds virkelighet som britisk krigsfange i 1945-48. Han opplevde hvordan medfanger brøt sammen på grunn av håpløshet. Moltmann ble tildelt en bibel og opplevde at denne gav ham håp og satte ord på egne erfaringer.¹⁴ Tiden som krigsfange var en opplevelse både av Gud som håpets kraft og Gud som nærværende i lidelsen. Og disse opplevelsene er drivkraften i hans viktigste tidlige bøker *Theology of Hope* (1964) og *The crucified God* (1972).¹⁵ Videre gjorde hans følelse av innblanding, under og etter krigen, at han involverte seg teologisk i arbeidet med offentlige og politiske tema.¹⁶

Juni 1946 begynte Moltmann å studere teologi, ved en undervisnings-fangeleiren Norton Camp; drevet av YMCA.¹⁷ Dette ble et avgjørende vendepunkt for Moltmann. I april 1948 kom han tilbake til Tyskland og fortsatte teologistudiene ved Göttingen. Under en studietur til København møtte han Elisabeth Wendel. Det var på mange måter hun som var pådriveren for Moltmanns fortsatte virke som akademiker. Hun var nemlig allerede i gang med doktoravhandling hos Otto Weber. For å bli bedre kjent med henne skrev bestemte også Moltmann seg for å skrive doktoravhandling under Weber. Det resulterte både i avhandling og giftemål.

En hendelse med viktig betydning for Moltmanns videre teologiske arbeid var hans møte med Ernest Bloch i 1959. Blochs *Prinzip Hoffnung* virket på Moltmann som en teologisk omvendelse, som ledet til hans *Theologie der Hoffnung*. Jürgen Moltmann ble viden kjent med sin *Theology of Hope* (1964). Denne og følgende arbeider gjorde ham til en av de mest innflytelsesrike tyske protestantiske teologer i nyere tid.¹⁸

¹² Kjølsvik, 174

¹³ Kjølsvik, 174

¹⁴ Kjølsvik, 174

¹⁵ Bauckham, 1

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Kjølsvik, 175

¹⁸ Bauckham, 1

I 1967 kom Moltmann som professor til Eberhar-Karls-Universität Tübingen. Her ble han værende til han ble emeritert i 1994.¹⁹

2.1. Moltmanns forfatterskap

Kjølsvik deler Moltmanns forfatterskap opp i fem epoker, jeg vil løfte frem to av dem:²⁰

Den yngre Moltmann (1964-1975): Moltmann skrev i begynnelsen av denne epoken boken *Theologie der Hoffnung* (1964). Denne gjorde ham verdenskjent og boken kom i 2004 ut i sitt 14. opplag. Boken fokuserer her på oppstandelsens betydning, og boken er en håpsteologi.²¹ En annen viktig bok i denne perioden er *Der gekreuzigte Gott* (1971). Her fokuserer Moltmann på korset som sentrum i den kristne tro.

Den eldre Moltmann (1980-1999): Overgangen mellom den yngre og den eldre Moltmann ser vi i en endring av metode. Der den yngre Moltmann jobbet ut fra metoden ”hele teologien i ett brennpunkt”, jobber den eldre mer med trinitariske figurer og tenkemåter. Han betegner selv metoden som ”et bidrag til et hele”. I denne perioden han gir ut sitt *Systematische Beiträge zur Theologie* hvor *Der Weg Jesu Christi* (1989) er en av fem bøker.

Kjølsvik påpeker hvordan man kan sette mange merkelapper på Moltmanns teologi; håpets teologi, eskatologi, dialektisk teologi, korsets teologi, politisk teologi, frigjøringsteologi, tinitetsteologi, øko-teologi, reformert teologi og økumenisk teologi.²² Det er viktig, sier Kjølsvik, å ikke forstå disse som Moltmanns ”teologier” i flertall. Han viser til Antje Jackelén som sier at Moltmann ”forteller eskatologisk historie”.²³ Kjølsvik mener at ”[n]år en så åpen historie som den om Gud og hans skaperverk skal fortelles, blir det noe forfeilet å kritisere fortelleren for manglende logisk begrepsanalyse.” Kjølsvik forstår heller Moltmann ”som en teologisk kunstner som setter ord på det som rører seg i tiden og som evner å gi dette en teologisk tolkning.”²⁴

2.2. The Way of Jesus Christ

Som nevnt innledningsvis og overfor er *The Way of Jesus Christ* en del av et større systematisk teologisk verk. I motsetning til hans tidligere kristologiske bøker presenterer han her en mer helhetlig kristologi. Moltmanns hovedformålet med denne boken er å erstatte de to

¹⁹ Kjølsvik, 176

²⁰ Kjølsvik, 176-178

²¹ Kjølsvik, 177

²² Kjølsvik, 178

²³ Kjølsvik, 178

²⁴ Kjølsvik, 179

tidligere store kristologiske paradigmen med et nytt. Moltmann mener at en slik endring må til når spørsmålet om frelse endres. Moltmanns metode er ifølge Bauckham (1) å finne frem til kristologiens autentiske kristne identitet ved å se på dens bibelske opphav (biblical origins), for så (2) å se på dens nåtidige (contemporary) relevans ”in a hermeneutic of the modern context to which it must prove soteriologically relevant”.²⁵ Bauckham mener at Moltmann finner spørsmålene om *identitet* (”Er Jesus virkelig Kristus?”) og *relevans* (”Hvem er Jesus Kristus for oss i dag?”) som så sammenknyttet at kristologien må ta det bibelske materialet og ”the misery of the present” like mye på alvor og hele tiden se disse i lys av hverandre.²⁶ Dette betyr ikke at den kristologisk tradisjonen skal forkastes. De tidligere paradigmen inneholder viktige aspekter som kan taes opp i det nye.²⁷

2.2.1. De to kristologiske paradigmer

Moltmann tegner to hovedlinjer som kristologien har utviklet seg i: *kosmologisk* og *antropologisk* kristologi. Kosmologisk kristologi har røtter tilbake til den tidlige kristne kirke og ble utviklet som en følge av det kosmosentriske verdensbilde som var gjeldende på den tiden.

I dette paradigmet forstås mennesket og det guddommelige som motsetninger. Mennesket er dødelig og endelig. Gud er udødelig og uendelig. Det grunnleggende spørsmål for mennesket blir da: Hvordan kan jeg bli udødelig? Hvordan kan jeg ta del i det guddommelige? Svaret på dette finnes i frelsen. Der får mennesket mulighet til å ta del i det guddommelige, evige liv. Den tidlige kirke formulerte den kristologisk lære om Kristi to naturer for å forklare hvordan denne overgangen. På samme tid formulerte den en soteriologisk lære; den vi kaller ”forsoningslæren”. Læren om Kristi persons to naturer som gjør det mulig å teologisk befeste (substantiate) menneskets forsoning ved ham. Inkarnasjonen blir her det grunnleggende begrep. Inkarnasjonen er bevegelsen hvor den guddommelige og menneskelige natur forenes *in the one person of the God-human being*. Dette kreves fordi ”what is not assumed is not healed; but what God assumes is saved”.²⁸

Ifølge Moltmann er det flere problemer med to-naturlæren: 1. Hvis den evige Logos påtok seg en ikke-personlig menneskelig natur, kan han ikke sees på som en historisk person, og vi kan ikke snakke om ”Jesus fra Nasaret”. 2. Hvis den evige Logos påtok seg en menneskelig natur uten synd, er han udødelig ikke bare i sin guddommelige natur men også i sin menneskelige natur, siden dødelighet er en konsekvens av synden. 3. I to-naturkristologiens

²⁵ Bauckham, 200

²⁶ Bauckham, 200

²⁷ Bauckham, 200

²⁸ WJC, 47-48

rammeverk reduseres alle utsagn om Jesu ”lavhet”; hans menneskelighet, hans lidelse, og hans død på korset, til fordel for utsagn om hans guddommelighet, opphøyelse og triumf, og integreres i disse. Historien om Kristus er den vertikale historien mellom Gud og mennesket. 4. Skillet mellom de to naturer bærer preg av inkarnasjons kristologi og utgår ikke fra selve historien om Jesus. 5. Vi må ta hensyn til den patristiske kristologis *Sitz im Leben*. Slik Moltmann ser det er to-naturlæren preget av at den er et resultat av keiserens ønske om å ha en dogmatisk samlet kirke.²⁹

De siste to hundre år har europeisk teologi gått gjennom en radikal forandring, dette gjelder også kristologien. Denne forandringen, eller revolusjonen, har blitt kalt ved mange navn; den moderne tids ”vending mot antropologi”, det moderne menneskets ”overgang til subjektivitet”, ”sekulariseringen” av samfunnet og så videre.³⁰ Antropologisk kristologi, eller jesuologi, er retningen som begynte i europeisk protestantisme i opplysningstiden. I sentrum for denne kristologien står *mennesket* Jesus fra Nasaret, ikke den opphøyde eller pre-eksistente Kristus.

Kristologiens endring av fokus gjenspeiler ”den moderne verdens” menneskeskapte dominans over naturen. Fordi mennesket gjennom vitenskap og teknologi fikk mer og mer makt over naturen, ble naturen mer og mer et objekt. Det moderne samfunn drar mennesker ut av deres naturlige fellesskap og individualiserer dem som bevisste subjekter, gjør dem frie og autonome.³¹ Når spørsmålet om sannhet ble dominert av subjektivitet, og spørsmålet om frelse derfor ble definert i antropologiske termer, ble den gamle metafysiske inkarnasjons-kristologien irrelevant. Kristologien som ble bestemt av den moderne tankes prinsipper forandret tradisjonell kristologi fundamentalt. Jesus ble ikke lengre forstått mot en teologisk bakgrunn, som Gudemennesket, men mot en antropologisk bakgrunn, som Guds menneske.³²

Frelsen ble ikke lenger funnet i guddommeliggjøringen av mennesker og skapelse, men i det selv-delte menneskets indre identitet som hadde blitt en fremmed for seg selv. Målet ble å gjennom denne indre identiteten komme frem til en moralsk menneskelighet.

Moltmann er kritisk i til den påvirkning som opplysningstidens antroposentriske verdensbilde har hatt på kristen teologi og hevder at den ikke lengre er troverdig. Den kristologiske virkning av denne antroposentrisme, er ifølge Moltmann at det har blitt skapt en rekke Jesuologier som projiserer sine kulturelt betingede skaperes idealer på personen Jesus.³³

²⁹ WJC, 50-54

³⁰ WJC, 55

³¹ WJC, 56-57

³² WJC, 57

³³ McGrath 1994, 210

Ifølge Bauckham mener Moltmann at de to tidligere paradigmen kommer til kort først og fremst i deres ”inadequacies in soteriological impact on the contemporary context”.³⁴ Det moderne menneskets utfordringer krever en ”contemporary development of the full dimensions of biblical Christology”.³⁵ Vi vil se nærmere på hva denne utviklingen innebærer i kapitlene som følger.

³⁴ Bauckham, 200

³⁵ Bauckham, 200

3. TEOLOGISKE FORUTSETNINGER

I dette kapitlet vil jeg se på Moltmanns teologiske forutsetninger i *The Way of Christ*. Som han sier selv: "There is no such thing as a christology without presuppositions[.]"³⁶ Det er også tilfellet her.

For å gjøre utvalget mest mulig på Moltmanns premisser og ikke mine egne har jeg valgt å forholde meg til de forutsetningene som kommer frem i innledningen i *The Way of Jesus Christ*.³⁷ Jeg har her prøvd å gi en kort men dekkende fremstilling av de temaene som kommer frem. Noen steder har jeg allikevel valgt å gå litt nærmere inn på noen tema.

I *The Way of Jesus Christ* finner vi at Moltmann har seks teologiske forutsetninger som vi kan forvente vil legge føringer for hans kristologi: hans *messianske teologi*, hans forståelse av *Kristus på vei*, en *åpenhet for nye tolkninger*, et *eskatologisk fokus*, et *økologisk fokus* og et ønske om å bidra i den *jødisk-kristne dialog*.

3.1. Messiansk teologi

For det første er Moltmanns kristologi en kristologi i "messianske dimensjoner". Dette betyr at Moltmann ikke bare ønsker å tale om "håpets Kristus" i form av en eskatologisk kristologi, men å også ta på alvor at den kristne tro utgår fra det messianske fremtidshåp som vi finner hos jødene. Tar vi ordet "kristen" bokstavelig, så ser vi at den kristne tro er en messiansk tro. Moltmann ønsker gjennom sin messianske teologi å få frem "the enduring link with Judaism, which nothing can ever destroy".³⁸ Dette vil han gjøre gjennom å klargjøre (clarify) den messianske forestillings (idea) dimensjoner i dialog med jødiske religionsfilosofer. Enklere forklart: han spør etter hva ordet "messiansk" betydde for jødene.

Jeg ser det som nødvendig å presentere i korte drag hva Moltmann finner gjennom denne klargjøringen.³⁹ Moltmann mener at "we can only truly and authentically understand Jesus if we perceive him and his history in the light of the Old Testament promises and the history of hope of Israel today."⁴⁰ Det samme er tilfellet her. For å forstå Moltmanns kristologi er det viktig å se den i lys hans forståelse av de gammeltestamentlige løftene. Først til det grunnleggende: "Kristus" er Israels messias. Israels messias er "Herrens salvede" ("Yahweh's anointed one"). Det er viktig å hele tiden oversette "Kristus" tilbake til dets opprinnelige betydning, som er at Jesus er messias.

³⁶ WJC, 1

³⁷ WJC, xiii-xviii

³⁸ WJC, xiii

³⁹ WJC, 1

⁴⁰ WJC, 1

Moltmann skriver at ingen kristologi må tilintetgjøre jødernes messiashåp, fordi Jesus er ikke slutten på messias. Av samme grunn må ingen kristen kristologi prøve å ta opp (inherit) det jødiske messiashåpet, ved å bevisst eller ubevisst erklære Israel død. Jesus er ikke ”oppfyllelsen” av det jødiske håp som erklærer slutten på Israel. Moltmann ser kristen kristologi som en særskilt form for Israels messiashåp. Denne kristologi er fremdeles relatert til, og avhengig av, de jødiske former for messiansk håp som gikk foran kristendommen og løper parallelt med den.⁴¹ Moltmann er opptatt av å få frem at ”[c]hristianity loses nothing by recognizing that its hope springs from this enduring Jewish root.”⁴²

Moltmann mener at vi i Det gamle testamente finner en enhetlig forståelse av messianologi. Kristen teologi splittet tidlig messianologien opp i kristologi og eskatologi. Dette har ført til at mange har mistet syn for det disse har felles. Verre er det at kristen teologi har lagt for mye fokus på kristologien og nærmest glemt eskatologien. Dette skjedde fordi den oldkirkelige inkarnasjonskristologien ”presented the descent and ascent of the Redeemer in the vertical perspective of eternity, and moved the divine sonship of Jesus into the centre.”⁴³ Den horisontale historien til Ånden ”som talte ved profetene” som NC sier, og som formet forkynnelsen og tjenesten til den jordiske Jesus ble ikke lengre gitt noe oppmerksomhet. Med dette mistet kristologien også den eskatologiske fremtidshorisont i Kristi gjenkomst. ”The theme of this truncated christology became the person of the divine human being who came into the world to save sinners.”⁴⁴ Moltmann mener at denne ”beklagelige kløften” mellom tro på Kristus og håp for fremtiden bare kan leges i en eskatologisk kristologi som leder videre til en kristologisk eskatologi. ”This means that when we perceive Jesus as the Christ, we do so in remembered hope. It is this recollection of hope that is practised in every eucharist.”⁴⁵

Moltmann begynner sin vei mot en jødisk forståelse av ordet ”messiansk” ved å spørre etter dets opphav. Det har politiske røtter og sitt opphav i forbindelse med oppstarten av Israels monarki. Moltmann mener at Israels kongedømme var forhånds dømt til å mislykkes. Problemet med kongstanken var at kongen var tenkt å ta over for et direkte karismatisk teokrati, men det viste seg fort at ingen av kongene stod i stil til sin salvelse. Moltmann mener at dette i seg selv kan forklare messianismens opprinnelse: tro på den salvede som vil oppfylle sin salvelse. Israels korte periode som politisk uavhengig tok slutt ved Assyrias angrep på

⁴¹ WJC, 2

⁴² WJC, 3

⁴³ WJC, 4

⁴⁴ WJC, 4

⁴⁵ WJC, 5

landet. I forbindelse med denne krisen tok kongstanken en ny retning: den ble forvandlet til tanken om messias.

I Jesajatekstene 7:10ff; 9:2ff og 11:1ff finner Moltmann et bilde av messias som fremtidskongen som vil være fylt av Ånden. Messias er "Gud-lik" fordi han representerer det opprinnelige guddommelige styresett (archetypal divine rule). Han er også Guds "counterpart, in the way that 'the son' is a counterpart to his father, and 'the counsellor' to the judge, and 'the counsellor'."⁴⁶ Men, messias er ingen supermann. Han er "det messianske mennesket".⁴⁷

Moltmann skiller mellom den messianske fremtid *i* historien, eller ved historiens ende, og denne histories eskatologiske fremtid, altså mellom "de siste dager" og den nye evige eon. Dette skillet gjør det mulig å skille "the special group which transmitted the messianic hope in Israel (the remnant of Israel, or its poor), and the general group of those involved in the expectation of the son of man (all human beings, humanity as a whole)."⁴⁸

Moltmann skriver konsekvent Messias med liten m, messias (messiah). I den tidligere boken *The Crucified God* finner vi at Messias skrives *Messiah*.⁴⁹ Dette er en forskjell som må kommenteres. Moltmann kommenterer ikke selv denne bevisste omskrivingen (noe han sjelden gjør med sine mange tydelig bevisste valg av formuleringer. Et annet eksempel er måten han bruker Jesus, Jesus Kristus og Kristus på en tilsynelatende meget bevisst måte). Det er bare en bokstav som er endret, men denne bokstaven utgjør en stor forskjell. Årsaken til denne endringen må ligge i de teologiske forutsetninger. Jeg mener at vi finner et viktig hint til endringen i *The Way of Jesus Christs* innledning. Her skriver Moltmann om hvordan han i *Theology of Hope* og *The Crucified God* diskuterte det han kaller "the transition from 'the Jesus of history' to 'the Christ of faith'"⁵⁰ I tiden mellom TCG og WJC har han funnet et nytt spørsmål som han mener er viktigere; et spørsmål som er "more 'down to earth' - more 'embodied'".⁵¹ Det er spørsmålet om "the path leading from the Jewish Jesus in the Christian Jesus, and the rediscovery of the Jewish Jesus in the Christian Jesus."⁵² Vi ser at forskjellen mellom *The Crucified God* og *The Way of Jesus Christ* er at spørsmålet som står i fokus er mer jordnært. Kanskje mener Moltmann at det å snakke om *messias* istedenfor *Messias* kan være med å bidra til dette? En annen mulig grunn til valget kan ligge i det jeg mener er en

⁴⁶ WJC, 10

⁴⁷ WJC, 10

⁴⁸ WJC, 22

⁴⁹ se f.eks. TCG, 48-49 og 101

⁵⁰ WJC, xvi

⁵¹ WJC, xvi

⁵² WJC, xvi.

vesentlig forskjell mellom disse to titlene. Den første er mest knyttet til funksjon, men den andre er mest knyttet til person. Sier vi at Jesus er *messias* så sier vi at han er det fordi han har vist seg å oppfylle de krav som er knyttet til denne skikkelsen. Sier vi at Jesus er *Messias* så er vi ikke lengre så opptatt av om han oppfyller kravene eller ikke. Det viktigste er at han er denne personen. Jeg finner at Moltmanns valg i å skrive messias ligger i dette og at hans tale om at “the church is the messianic community” og at “being a Christian means being human in the messianic sense” må forstås på denne måten.⁵³ I en jødisk-kristen dialog (som vi skal se nærmere på nedenfor) vil en tale om Jesus som Messias være mindre fruktbar enn å tale om Jesus som *messias*.

3.2. Kristus på vei

For det andre finner vi i tittelen *The Way of Jesus Christ* pek på hva slags kristologi Moltmann ønsker. Han sier selv at han valgte navnet *The Way of Christ* av tre grunner. (1) Bildet gir mulighet for å tale om Kristi liv som en prosess, som hans vei fra fødselen og dåpen til døden, og fra oppstandelsen til gjenkomsten. (2) Bildet om veien minner oss om at alle kristologier er historisk betinget og begrenset. Enhver menneskelig kristologi er en ”kristologi om veien”. Kristologi er ikke noe annet en begynnelsen på eskatologi; og eskatologi, slik den kristne tro forstår den, er alltid kristologiens fullbyrdelse. (3) Hver vei er en invitasjon. En vei er noe som skal følges. Dermed er ”Kristi vei” ikke bare en kristologisk kategori, men også en etisk kategori.

Med metaforen ”på vei” forsøker Moltmann å vise at han ikke lenger prøver å tenke på Kristus som statisk, som en person i to naturer eller som en historisk personlighet. Han ønsker heller å forsøke å gripe Jesus dynamisk, i fremover bevegelsen i Guds historie med verden.

Han skriver at en kristologi om Jesu Kristi vei må fortelle og diskutere. Den må se på historien til de kristologiske symboler, metaforer og ideer, for å komme frem til nye kristologiske begreper. Av den grunn velger Moltmann å så langt det lar seg gjøre å se tilbake *historisk og eksegetisk* på de historiene vi finner i den bibelske tradisjonen.⁵⁴

3.3. Åpenhet for nye tolkninger

Moltmann mener at en kristologi om Jesu Kristi vei også betyr nye kristologiske begrep. Av den grunn har Moltmann valgt å ikke basere sin kristologi på oldkirkelig lære.⁵⁵ Han ønsker å gå tilbake til ”the histories of the biblical tradition, in order with their help to arrive at new

⁵³ WJC, 1

⁵⁴ WJC, xiv

⁵⁵ WJC, xv

interpretations of Christ which will be relevant for the present day.”⁵⁶ Moltmanns valg om å ikke basere sin kristologi på oldkirkelig lære må kommenteres. Om problemet med oldkirkelig lære er at den er teologisk problematisk for en slik tolkning, eller om det bare er dens språk som er for begrenset, er for tidlig å si. Man kan allikevel si at det virker som Moltmann tenker at den teologiske agenda er viktigere enn hensynet til oldkirkelig lære. Slik jeg ser det må Moltmanns syn på oldkirkelig lære være et av følgende: (1) Han anerkjenner ikke oldkirkelig lære som autoritativ. (2) Han mener at oldkirkelig lære tar feil. (3) Han anerkjenner oldkirkelig lære som autoritativ men mener at dens språk er problematisk.

Vi skal senere se på noe av innholdet i Moltmanns kristologi. Det er allikevel grunn allerede nå til å spørre om dette vil stå seg i en vurdering mot NC.

3.4. Eskatologi

For det fjerde er Moltmann eskatologi tydelig eskatologisk. Han skriver at ”[a] christology of the way of Christ will always interpret his way in the light of his goal.”⁵⁷ Moltmann mener at en kristologi *om veien* i sin natur blir en kristologi mot den eskatologiske horisont. Begrepet *eskatologi* har blitt utydelig, og at det kan i dag bety forskjellige innretninger (orientations) mot fremtiden, men også ”the dimension of eternity”.⁵⁸ Moltmann velger å bryte opp emnet og spre det ut til dets forskjellige aspekter. Viktig for vår del er det at i kap III *The Messianic Mission of Christ* hvor han tar for seg Jesu fødsel, presenterer Moltmann ”the historical mission of Christ [...] in the framework of the messianic mission of Christ”.⁵⁹ I kap V *The Eschatological Resurrection of Christ* ser han Kristi oppstandelse i lys av den eskatologiske visjon (vision) om alle tings nyskapelse.

3.5. Oppmerksomhet mot natur

For det femte ønsker Moltmann med denne kristologien å ta ”the necessary transition from the historical christology of modern times to a post-modern christology, which places human history ecologically in the framework of nature.”⁶⁰ Moderne historisk tenkning setter den menneskelige historie over naturen som ikke har historie. Moltmann ønsker å integrere ”human history in the natural conditions in which it is embedded.”⁶¹ Derfor må moderne kristologi *rette sin oppmerksomhet mot Kristi kroppslige natur* og dens betydning for jordens

⁵⁶ WJC, xv

⁵⁷ WJC, xv

⁵⁸ WJC, xv

⁵⁹ WJC, xv

⁶⁰ WJC, xvi

⁶¹ WJC, xvi

natur (earthly nature) som helhet. Dette fordi "embodiment is the existential point of intersection between history and nature in human beings".⁶²

3.6. Kristen-jødisk dialog

Moltmann er opptatt av en kontinuerlig jødisk-kristen dialog. Han at hans kristologi skal være preget av denne dialogen. Kristologi oppleves for mange jøder som en "stumbling block". Dette skyldes ofte misforståelser og feilslutninger. Moltmann mener ikke at måten å bidra til dialogen går gjennom en reduksjon av den kristne tro til "den historie Jesus" eller "Rabbi Jesus", slik flere har forsøkt. I slike forsøk mister man både den kristne oppstandelsestro og Gudstro. Her blir Moltmann litt vel knapp i innledningen. Jeg mener at dette er et viktig punkt og ser det derfor som nødvendig å gå utover innledningen og se litt nærmere på temaet.

At the centre of all Jewish—Christian dialogue is the inexorable messianic question: 'Are you he who is to come, or shall we look for another?' The messianic hope leads us to Jesus, but it also hinders Jews from seeing Jesus as the expected messiah who has already come. Jesus replies to John the Baptist's messianic question through his proclamation, and his signs and wonders. The gospels understand his whole coming and ministry in the contexts of Israel's messianic hope. Yet it is the very same messianic hope which apparently makes it impossible for 'all Israel' to see Jesus as being already the messiah.⁶³

Moltmann finner at jødernes problem med å akseptere den kristne Jesus ligger i misforståelser på begge sider. Jødene har misforstått den kristne tro, og de kristne har misforstått den kristne tro. De har begge forstått den kristne frelse som noe som skjer i det indre. En slik forståelse er problematisk både for jødene og Moltmann. Den jødiske forståelse av frelse er noe som angår hele skapelsen. Den jødiske tenkeren Schalom Ben-Chorin formulerer jødernes forståelse av dette slik: "The concept of the redeemed soul in the midst of an unredeemed world is alien to the Jew, profoundly alien, inaccessible from the primal ground of his existence. This is the innermost reason for Israel's rejection of Jesus, not a merely external, merely national conception of messianism. In Jewish eyes, redemption means redemption from all evil. Evil of body and soul, evil in creation and civilization. So when we say redemption, we mean the whole of redemption."⁶⁴

Årsaken til denne eskatologiske reduksjon, og omgjøring av en universell frelse til en *indre* frelse, mener Moltmann å finne i den *politiske virkeliggjøring* av Kristi messianske rike

⁶² WJC, xvi

⁶³ WJC, 28

⁶⁴ Schalom Ben-Chorin sitert i WJC, 29

gjennom de kristne keiserne Konstantin, Teodosius og Justinian. Dette kristne keiserdømmet ble tolket som "tusenårsriket". For kirken var følgene av å leve i kristent keiserdømme som forstod seg selv som tusenårsriket at den måtte gjøre frelsen til noe indre, og overlate alt det ytre til de kristne keiserne. "The church looks after people's souls and their salvation; the emperor claims their bodies, and provides for the welfare of the empire."⁶⁵

Moltmann mener at denne form for teologi fortsatt er gjeldende i all tale om "the Christian West", "Christian civilization" og "the age of Christendom". Kirkene i Europa må frigjøre seg fra sine gamle roller som statens kirker. På den måten vil de se seg selv som i "contradiction to the ideologies and conditions of power that sustain the empires and the 'redeemer nations' in which they exist."⁶⁶ Desto mer kirkene åpner seg selv for Israel og jødisk eksistens, og desto mer de lider, sammen med jødene, for Guds rettferdighets skyld og for den uforløste verdens skyld, desto mer vil de se seg selv som en slik motsetning.

Med dette har vi sett på hvilke forutsetninger Moltmann legger for sin kristologi. Vi har sett at han ønsker å se Jesus i rammeverket av den jødiske messiasforventningen. Vi har sett at Moltmann er opptatt av en kontinuerlig jødisk-kristen dialog. For at dette skal være mulig må han formulere en kristologi som ikke stopper denne. Moltmanns kristologi er tydelig eskatologisk. Både Bauckham og Kärkkäinen gir Moltmanns kristologi merkelappen "messiansk kristologi".⁶⁷ Dette er et tydelig signal om at det er denne forutsetningen som preger hans kristologi mest. Jeg vil allikevel trekke frem at det er hans ønske om å presentere Kristus på vei og hans oppmerksomhet mot naturen som for meg oppleves som mest nyskapende.

⁶⁵ WJC, 30

⁶⁶ WJC, 32

⁶⁷ Bauckham 199-212 og Kärkkäinen 147-154

4. DET MODERNE MENNESKETS UTFORDRINGER

Det som kjennetegner systematisk teologi er blant annet dens ”oppgave å svare på *konkrete* utfordringer i kirken, kulturen og samfunnet på grunnlag av kristen tro og tenkning.”⁶⁸ Hvilke konkrete utfordringer i kirken, kulturen og samfunnet forsøker Moltmann å svare på?

4.1. To typer utfordringer

Som sagt innledningsvis kan utfordringene Moltmann finner deles inn i to hovedgrupper.

Den første har med menneskets virkelighetsoppfatning og selvforståelse å gjøre. Med *virkelighetsoppfatning* mener jeg hvordan mennesket forstår hva som *er* virkelighet. Er virkeligheten bare natur eller finnes det en overnaturlig virkelighet? Hvordan en oppfatter tid, er også en viktig del av virkelighetsoppfatningen. Har den en begynnelse og slutt, eller beveger den seg i ”evig” sirkel? Med *selvforståelse* mener jeg hvilken forståelse eller syn mennesket har av seg selv. Hva er dets vesen og verdi? Har mennesket en sjel og en kropp og hvordan skal vi eventuelt forstå forholdet mellom disse? Hva er menneskets status i forhold til naturen? Står vi over den eller er vi en del av den?⁶⁹

Den andre har å med samfunnsutfordringer å gjøre. Vi vil se at disse to ikke kan forstås som adskilte, men må forstås som nært knyttet sammen. De påvirker hverandre. Utfordringer på et område fører til utfordringer på et annet.

4.2. Opplysningstiden – utfordringenes opphav

Moltmann sporer flere av årsakene til dagens utfordringer tilbake til *opplysningstiden* og ser den som en katalysator for de endringene som har skjedd i europeisk kultur i løpet av de siste 250 år. Disse endringene er så fundamentale at man kaller dem en *revolusjon*. Hva denne endringen går ut på er det forskjellige meninger om, men man er enig om at det skjedde en grunnleggende endring i menneskets forståelse av virkeligheten og seg selv. Moltmann mener at dagens utfordringer må forstås som et resultat av den endring som denne perioden førte med seg. Jeg vil her vise til dens grunnleggende betydning for menneskets oppfatning av virkeligheten og seg selv.

4.2.1. Paradigmet ”historie”

Opplysningstiden førte med seg en ny måte å forstå og tolke mennesket og natur, Gud og verden; en ny virkelighetsforståelse. I dette nye *paradigmet* - ”historie” - sluttet man å forstå

⁶⁸ Austad, 29

⁶⁹ Disse definisjonene er hentet fra Heiene, 38-39

tid i form av årstidenes sykliske gang og begynte å forstå tid som en linje. Denne nye tidsforståelsen var opptatt av menneskets mål og hensikt.⁷⁰ Paradigmet ”historie” forstår verdens historie som historien om menneskeheten som under en og samme historie. Bakgrunnen for å forstå verden som under en og samme historie var tanken om menneskehetens enhet.

Ut fra dette nye rammeverket oppstod den moderne historievitenskap, og med det også en ny historisk bevissthet. En bevissthet som gjør oss i stand til å sette det som har skjedd og som er fortidig på en tidsmessig distanse, slik at fortiden kan historiseres og nåtiden frigjøres fra tidligere avgjørelser og tidligere tradisjoners bedømmelser.⁷¹

4.2.1. Menneskets selvforståelse

For første gang i historien finner vi en menneskeskapt verden som har gjort seg uavhengig av naturens rytme og ordninger. ”Den moderne verden” er unik og uten sammenligning i historien. Menneskene står fritt til å følge sine egne interesser. Naturen er ikke lengre den trussel den en gang var. Parallelt med at mennesket blir mer og mer uavhengig av naturen, blir naturen mer og mer avhengig av mennesket. For første gang har mennesket blitt i stand til å leve uten å forholde seg noe særlig til naturens orden og rytme. Mennesket har blitt i stand til å bestemme over sin egen historie.

4.2.2. Problem historisitet og relevans

Paradigmet ”historie” er en trussel for troen på jomfrufødselen og oppstandelse, forstått som historiske hendelser. Studiet av historie ble underlagt Ernest Troeltschs prinsipper om *sannsynlighet, sammenheng* og *analogi*.⁷² (1.) Historiske studier kan aldri nå lenger enn å komme med antakelser basert på *sannsynlighet*. De kan aldri oppnå absolutt kunnskap. (2.) Alle historiske fenomener påvirker hverandre gjensidig – det er en *sammenheng* mellom dem. Denne gjensidige påvirkningen er ”the ontological foundation – the basis in existence – for the connections between cause and effect which apply everywhere.”⁷³ (3.) *Analogi* er den nødvendige målestokk for historisk forståelse. ”The almighty power of analogy` is based on the homogeneity of all historical happening.”⁷⁴

Paradigmet ”historie” og den historiske vitenskap som har oppstått i kjølvannet av dette paradigmet utfordrer troen på Bibelens fortellinger om overnaturlige hendelser som et

⁷⁰ WJC, 226

⁷¹ JCTW, 76

⁷² WJC, 229

⁷³ JCTW, 77

⁷⁴ JCTW, 77

intellektuelt og teologisk tema. Med sin positivistiske⁷⁵ innstilling har denne vitenskapen slått beina under store deler av den kristne tro og tvunget kristen teologi inn i apologetisk forsvar. Selv om vi aksepterer de disse hendelsene forandrer det ingenting for vår situasjon. Den moderne historiske kategori har allerede gjort hendelsen til en fortidig hendelse, fordi ”historisk” betyr det som skjer og går i fra oss (*whatever takes place and passes away*).

Den historiske bevissthet gjør hendelser i fortiden til fortidige hendelser. Dermed mister de den relevans de hadde i sin nåtid og gjøres om til hendelser som har hatt sin tid. Som fortidige hendelser som blir mer og mer fortidige og mer og mer fjerne kan de hverken avgjøre nåtiden eller ha noe relevans for fremtiden.⁷⁶ Å kunne bevise oppstandelsen som historisk sannsynlig vil ikke kunne gjøre den relevant. Det eneste dette vil bidra til er en aksept eller ikke-aksept av denne historiske hendelsen. Hendelsen har ikke noe å si for våre liv fordi den moderne historiske kategori allerede har gjort hendelsen en fortidig hendelse. ”All that remains in the transience of time is the past itself”.⁷⁷

4.2.3. Følger for kristologien

Moltmann mener at kristologien som ble formet gjennom det moderne sinns prinsipper førte til en fundamental endring i den tradisjonelle kristologi. Jesus ble ikke lengre forstått mot en teologisk bakgrunn, som Gud-mennesket. Han ble nå satt opp mot en antropologisk bakgrunn og ble Guds menneske.⁷⁸ Jesus var det perfekte syndfrie mennesket. Frelse ble ikke lengre forstått som en guddommeliggjøring av mennesker og skapelse. Frelsen ble nå funnet i det splittede menneskets indre, mennesket hadde blitt en fremmed for seg selv og frelsen ville hjelpe det med å komme frem til en moralsk menneskelighet. Inkarnasjonen og oppstandelsen ble sett på som umulige fysiske mirakler som ikke lengre passet inn i menneskets verdensbilde hvor mennesket hadde kontroll over naturen.⁷⁹

Veli-Matti Kärkkäinen viser til at denne endringen førte til en ny ”en ny kristologisk stil” begynte i opplysningstiden.⁸⁰ Med ny *stil* sikter han til den endringen denne perioden førte med seg. Hegel kalte denne endringen en ”tremendous revolution in the Christian world . . . a totally different self-awareness of the true has come into being.”⁸¹ Denne nye bevissthet er prinsippet om menneskets *subjektivitet*. Mennesket har gått fra å være objekt til *subjekt*, og

⁷⁵ Troen på at all kunnskap kan oppnås gjennom vitenskapelig metode. Metafysikk og teisme avvises.

⁷⁶ JCTW, 76-77

⁷⁷ WJC, 228

⁷⁸ WJC, 57

⁷⁹ WJC, 58

⁸⁰ Kärkkäinen, 85

⁸¹ WJC, 56

konfronterer naturen gjennom kunnskap og vilje. En følge av denne overgangen, denne individualiseringen av mennesket, er opplevelse av frihet og autonomitet. Men en annen følge er en identitetskrise: Hva er mennesket, hva er sant menneskelig?⁸²

4.3. De tre uforenligheter

Mennesket i den moderne verden lever i det Moltmann kaller tre *uforenligheter*. Disse uforenlighetene er sivilisasjonens baksider, de sider som lider og verken blir sett eller hørt.

En av de grunnleggende vanskeligheter ved det kristne liv i dag er den manglende evnen til å identifisere med det som er annerledes, fremmed og motstridig. Denne manglende evnen leder til *sammensmeltning* (assimilation) eller til en *sekteisk mentalitet*.

- (1) De lever i frykt.⁸³ Frykt for nærliggende atomkatastrofe, økologisk katastrofe i fremtiden, og sosiale og økonomiske konflikter som resultat av disse.
- (2) De lever i et samfunn som har definert ”religion” som noe som tilhører den ”private sfære”.⁸⁴
- (3) De utnytter og ødelegger jorden.⁸⁵

I *The Crucified God* mener Moltmann at det moderne mennesket hovedproblemer er hvordan det kan overleve med atombomben, revolusjon og ødeleggelsen av naturens balanse.⁸⁶ Dette er tydelig preget av den historiske kontekst som boken er skrevet i (tidlig 1970-tall). I *The Way of Jesus Christ* har han byttet ut revolusjon med *fattig-rik problematikken*. Denne endringen viser hvordan Moltmann ”setter ord på det som rører seg i tiden”.⁸⁷ Disse tre problemene – atombomben, fattig-rik og økologiske krisen - avslører på hver sin måte hvordan den moderne sivilisasjon står ovenfor store utfordringer.

4.3.1. Atomkrisen

Atombomben er både en reell trussel og et eksempel på hvordan menneskets teknologiske fremgang har slått i to retninger. Teknologien har ført til fremgang på alle områder hvor det å beherske naturen er ønskelig, men den har også ført til kjernefysiske våpen. Det å være i besittelse av kjernefysiske våpen gir en nasjon løfter om stormaktstatus. Drømmen om

⁸² WJC, 57

⁸³ WJC, 45

⁸⁴ WJC, 45

⁸⁵ WJC, 305

⁸⁶ TCG, 92

⁸⁷ Kjølsvik, 179

allmakt kan bli oppfylt, selv om det dreier seg om en negativ allmakt, gjennom muligheten til å sette i gang et universelt atominferno.⁸⁸ Moltmann påpeker at en av følgene av atombombens tilblivelse er at vi for første gang i historien står ovenfor en situasjon der alle nasjoner deler felles skjebne: de står alle i fare for å lide under atomtrusselen, uavhengig av om de har atomvåpen eller ikke. Dermed kan vi for første gang si at en felles verdenshistorie er i ferd med å dannes, for hele menneskeheten står i samme fare for utryddelse. Moltmann mener at den kristne reaksjon mot det han kaller den moderne verdens ”atomisme”, er å bekjenne troen som betyr å avvise ”the spirit, the logic and the practice of nuclear deterrent” og å tjene fred og liv, i motsetning til teknologien og vitenskapens produkt.

4.3.2. Fattig-rik problematikken

Fattig-rik problematikken slik Moltmann fremstiller den har sin opprinnelse i den teknologiske og vitenskapelige sivilisasjon i Europa og Nord. Helt fra begynnelsen av bar de beseirede og undertrykte menneskene i Amerika, Afrika og Asia den største del av de menneskelige og materielle kostnader av Europeisk fremgang. Den tredje verden oppstod samtidig som Den første. I tiden vi lever i ser vi uforenlighetene mellom nasjoner i Den tredje verden, som blir fattigere og fattigere, og mer og mer gjeldstynget, og den stadig voksende utvikling i Den første verdens industrinasjoner. Urettferdigheten og uretten i det verdensvide økonomiske systemet blir ikke mindre, den vokser. Men fellesskapet av kristne består av mennesker i Den tredje verden og Den første. Kristen teologi kan derfor ikke bare spørre seg: hvem er Kristus for oss i dag? Den må spørre: Hvem er Kristus for de fattige i Den tredje verden? og: Hvem er Kristus for oss, når vi bruker deres fattigdom til vår fordel? Moltmann mener derfor at kristen teologis store økumeniske utfordring i dag ikke er individspørsmål for mennesker i Den første verden, som har blitt ”the determining subjects” i deres eget liv. Utfordringen er den menneskelige verdighet til mennesker i Den tredje verden, som har blitt gjort om til ”ikke-personer”.⁸⁹

4.3.3. Den økologiske krise

Den økologiske krise skyldes den teknologiske sivilisasjons stadige utberedelse. Moltmann beskriver krisen som ”the increasing destruction of the natural environment, the increasing annihilation of vegetable and animal species, the increasing exploitation of the earth’s irreplaceable resources of energy, and the pollution of earth, water and air through poisonous

⁸⁸ WJC, 66.

⁸⁹ WJC, 65

waste and fumes.”⁹⁰ Krisen er *synlig* i naturen. Moltmann mener at krisen er et tydelig eksempel på hvordan den vitenskapelige og teknologiske sivilisasjon står ovenfor et paradoks. Menneskelig teknologi underlegger seg og utnytter naturen for menneskelige formål. De grunnleggende samfunnsverdier *tilegnelse av makt, sammenslåing av makt og streben etter profitt* som har gitt opphav til disse vitenskapene og teknologiene er de samme som styrer dem. ”Even if ‘faith’ in progress has been abandoned in the general mind of the public, modern industrial society is still programmed towards growth and expansion.”⁹¹ De gamle verdier fra pre-industrielle, jordbruks samfunn var likevekt, harmoni og ”a human society which found a home in a environment of self-regenerating natural forces.”⁹² Den moderne sivilisasjon kan ikke fortsette på samme måte som før uten at det går ut over naturen. Fortsetter den teknologiske sivilisasjon i samme retning som før vil den føre oss ut i større og større miljøkatastrofer, og mot en slutt som bare kan innebære universell økologisk død. Den tredje store utfordringen til kristen teologi er: *Hvem er Kristus for den døende naturen og oss selv i dag?*”⁹³ Konklusjon

I denne gjennomgangen har vi sett at Moltmann mener at mennesket står ovenfor flere utfordringer. Mennesket har en forståelse av virkeligheten som gjør det problematisk å forstå det som ikke består kriteriene for det som er historisk. Det har også en selv-forståelse som gjør at det setter seg selv over naturen og skiller mellom kropp og sjel. Vi finner også samfunnsmessige utfordringer. Atomkrisen, fattig-rik problematikken og den økologiske krise er stadige påminnelser om at verden ikke er som den skal være.

4.3.1. To grupper utfordringer

En kan skille utfordringene i to grupper: (1) utfordringer som har med vår forståelse av virkeligheten/historie og oss selv å gjøre og (2) utfordringer i samfunnet.

Løsning av utfordringene i gruppe 1 kan skje på to måter: For det første kan Moltmann velge å omtolke eller forkaste de deler av den kristne tro som strider med vår forståelse av virkeligheten og oss selv. På denne måten vil han løse utfordringene i forhold til den kristne tro. Spørsmålet blir hvor mye av denne tros innhold han må ofre på veien. Den andre måten Moltmann kan løse utfordringene i gruppe 1 på er ved å omtolke eller forkaste den virkelighetsforståelse og/eller selv-forståelse som skaper disse utfordringene.

⁹⁰ WJC, 67

⁹¹ WJC, 67

⁹² WJC, 68

⁹³ WJC, 68

Dersom vi leter etter en løsning på utfordringene i gruppe 2 blir det med en gang klart hva løsningen av gruppe-1-utfordringene må være. Vi har sett at Moltmann mener at gruppe 2 har oppstått som en følge av gruppe 1. Hadde det ikke vært for utfordringene i gruppe 2 så kunne man for såvidt levd lykkelig med gruppe-1-utfordringene. Det Moltmann sier er at konsekvensene av de utfordringer vi finner i gruppe 1 viser at en slik situasjon vil være uholdbar, ja faktisk dødelig. Den eneste løsning av gruppe-2-utfordringene er en omtolkning eller forkasting av de premissene som ligger til grunn for gruppe-1-utfordringene.

HOVEDDEL 2

5. JESU KRISTI FØDSEL

Kapittel 3 og 4 gir oss visse forventninger til Moltmann forståelse av Jesu fødsel? Vi kan forvente at han fremstiller Jesus i lys av en jødisk forståelse. Vi kan forvente at Jesus fremstilles som Jesus Kristus på vei. Vi kan også forvente at Moltmanns i sin forståelse av Jesu fødsel retter særlig oppmerksomhet mot Kristi kroppslige natur. Det mest kritiske punktet med Jesu fødsel i forhold til den moderne virkelighetsforståelse er jomfrufødselen. Her har Moltmann to muligheter. (1) Han kan omtolke eller kritisere premisene for den moderne virkelighetsforståelse, eller (2) omtolke eller kritisere det bibelske materialet.

Spørsmålet om Jesu fødsel er todelt. På den ene siden er det et historisk spørsmål. Et spørsmål om hvorvidt en person kan bli født av en jomfru. På den andre siden er det et teologisk spørsmål. Spørsmålet om Jesu Kristi fødsel er et spørsmål om hans opphav, om hans menneskelighet og om hans guddommelighet.

Jeg vil her først se på Moltmanns kritikk av læren om jomfrufødselen. Deretter vil jeg se på hans tanker om fødselsfortellingene i Matteus og Lukas, før jeg til slutt presenterer hans *åndskristologi*. Åndskristologien angår ikke bare selve fødselen, men sier noe om selve forståelsen av Guds Sønn som en del av treenigheten.

5.1. Det historiske spørsmål. Kritikk av "jomfrufødselen"

I sin tale om Jesu fødsel ønsker Moltmann å forlate den tradisjonelle forståelse.⁹⁴ Dette innebærer blant annet en kritikk av læren om "jomfrufødselen". Han siterer Wolfhart Pannenberg som sier at "we [cannot] see any longer why Jesus as Son of God should come into the world in a different way from anyone else."⁹⁵ Vi skal nå se hvordan Moltmann argumenterer for dette.

5.1.1. Et uviktig tema i tidlig kristen tro

Moltmanns første argument er at det er bare Matteus og Lukas som nevner Kristi "jomfrufødsel" i NT (Matt 1:23; Luk 1:27). For store deler av tidlig kristen tro var dette et ukjent - eller uviktig - tema.⁹⁶ Dette viser seg blant annet hos Paulus og Johannes, som skriver

⁹⁴ WJC, 78

⁹⁵ WJC, 85

⁹⁶ WJC, 79. Se også Højlund 2007, s. 334

sin kristologi uten å nevne jomfrufødselen. Det var først fra det tredje århundre og videre at det ble en fast del av den kristne bekjennelsen.

5.1.2. Problematisk forståelse av Maria

For det andre mener Moltmann at jomfrufødselen fører til en problematisk forståelse av Maria, Jesu mor. Han finner ingen teologisk lære om henne i NT. Han finner heller ingen bekreftelse av henne som ”mother of the Christ”⁹⁷ (legg merke til begrepsbruken). Det var først ved begynnelsen på de kristologiske konflikter at *mariologi* (læren om Maria⁹⁸) vokste frem. Denne læren skilte seg mer og mer fra de nytestamentlige utsagnene, og i enkelte kristne tradisjoner ble den innsatt som selve grunnlaget for kristologien. Dette er problematisk, for desto mer mariologien skilte seg fra det som NT sier om Maria, desto mer skilte kirken seg fra kristendommens jødiske tradisjon. Moltmann går så langt i sin kritikk at han spør: ”Are the roots of the church’s veneration of Mary and its mariology to be sought, not in Jewish Bethlehem, but in Ephesus, with its Diana cult?”⁹⁹ Den tradisjonelle forståelsen av jomfrufødselen er med andre ord en misforståelse. Moltmann mener at tradisjonen har misforstått jomfrufødselens *betydning*. Den er ikke en av de viktige trossannhetene som bærer nytestamentlig tro på Kristus. Bekjennelse til tro på Jesus, Guds Sønn, Herren, er uavhengig av jomfrufødselen, og ikke basert på den.¹⁰⁰ Grunnlaget for tro i NT finner vi i bekjennelsen til Kristi oppstandelse. Moltmann mener at når alt kommer til alt så gir ikke jomfrufødselen grunnen for å bekjenne Kristus. Hvis man finner en sammenheng er det i så fall motsatt, mariologien støtter ikke kristologien, det er kristologien som støtter mariologien.¹⁰¹

5.1.3. ”Jomfrufødselen” er en konstruksjon

For det tredje mener Moltmann at det å forstå ”jomfrufødselen” på Bibelens premisser innebærer en rett forståelse av fødselsfortellingenes *karakter*. Matteus’ og Lukas’ formål med å fortelle om Jesu fødsel er å *forkynne fødselen av det messianske barnet*. Moltmann mener å finne flere tegn på at ”jomfrufødselen” ikke er en historisk realitet, men en *konstruksjon*. Han finner at fortellingen om bebudelsen (engelens budskap til Maria/Josef) bærer preg av å være *sekundære projiseringer* (overføring). Fortellingenes hensikt er å forklare. Moltmann er litt upresis i begrepsbruken da han bruker uttrykkene ”the announcement stories” og ”nativity stories” litt om hverandre. Problemet med denne uklare begrepsbruken kommer klart frem

⁹⁷ WJC, 79

⁹⁸ Haraldsø, 131

⁹⁹ WJC, 79

¹⁰⁰ WJC, 79

¹⁰¹ WJC, 80

hvis vi ser utsagnene ”*the announcement of the virgin birth are legends*”¹⁰² og ”it will be permissible for us to assume that *the nativity stories* are secondary, retroactive projections.”¹⁰³ Det er uklart hva Moltmann legger i uttrykket ”nativity stories”. En vanlig forståelse er at dette uttrykket går utover bare ”the announcement” og omhandler hele fødselsfortellingen (Matt 1-2 og Luk 1-2).¹⁰⁴ Med det er det ikke sagt at Moltmanns bruk av begrepet er helt uvanlig. Jeg velger å tolke Moltmann slik at det faktisk er at han i denne sammenheng ikke behandler tekster utover Matt 1:18-25 og Luk 1:26-38 betyr at han bruker disse to begrepene om hverandre. Det er altså bare selve bebudelsesfortellingen han mener er *sekundære projeksjoner*.

I Lukas (Luk 1:26ff) siterer engelen Jes 7:14 og 2 Sam 7:12f, og nevner ikke noe om noen jomfrufødsel. Barnet skal hete ”Jesus”, og skal kalles ”Den høyestes Sønn” og vil bli Israels davidiske messias-konge (v. 31-33). Det er bare når Maria spør hvordan dette skal skje at tolkningen kommer (v. 35), med tale om en ”overskygging” av Den hellige ånd, ”Den høyestes kraft”. Til slutt kommer konklusjonen: ”Derfor skal barnet som blir født, være hellig og kalles Guds Sønn” (Luk 1:35). Moltmann mener at endringen av tittel - fra ”Den høyestes Sønn” i engelens budskap (v. 30-33), til ”Guds Sønn” i tolkningen (v. 35) - peker i retning av en jødisk-kristen forsamling i et hellenistisk miljø. Jødene forstod denne første – messianske - tittelen, men det gjorde ikke hedningene; derav tittelen ”Guds Sønn”. Jødene gis et profetisk tegn, men det er uklart om Moltmann her mener tegnet er selve fødselen (v. 31); det at han skal kalles ”Den høyestes Sønn” og være konge (v. 32-33); eller det at ”Den høyestes kraft” skal ”overskygge” Maria (v. 33). Det spørsmålet får stå ubesvart, for det viktige er at Moltmann mener at hedningene gis en tilsvarende forklaring eller profeti gjennom legenden om en overnaturlig fødsel, for dette var noe de kjente fra andre sammenhenger. Utrolige guddommelige skapninger har utrolige guddommelige fødsler. Historien om Romulus’ (”grunnleggeren” av Roma) fødsel ble fortalt på akkurat samme måte.¹⁰⁵

Også hos Matteus (Matt 1:18-25) finner Moltmann tegn på at det er en teologisk agenda bak tekstens innhold. Moltmann mener at det var tanken om en nær sammenheng mellom livet i Guds Ånd og Jesus som Guds barn som ledet til forestillingen om at Maria var gravid gjennom Den Hellige Ånd. Det denne tenkemåten sier er at ”barnet som er unnfanget i henne, er av Den Hellige Ånd” (v. 20). Ifølge v. 21 gis det guddommelige barnet navnet ”Jesus”, som sies å bety at han er frelseren som frelser sitt folk fra deres synder. Men ifølge v. 23 skal han

¹⁰² WJC, 81

¹⁰³ WJC, 82

¹⁰⁴ Ryken, Wilhoit og Longman III, 96

¹⁰⁵ WJC, 81

kalles ”Immanuel”, ”Gud med oss”. Det er dette preget Matteus setter på hele sitt evangelium, fra begynnelse til slutt. ”Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende.” (28:20). Moltmann siterer U. Luz som sier at ”[t]he presence of the exalted Lord among his people shows him to be the Immanuel, God with us.”¹⁰⁶ Moltmann mener at Immanuel-tittelen er en projisering av den Immanuel-funksjonen Jesus Kristus fikk i sin oppstandelse og opphøyelse.

Moltmann ser fødselsfortellingene som *sekundære, retroaktive*¹⁰⁷ *projiseringer* av de opplevelsene som påskevitnene hadde med den oppstandne Kristus. De overfører det som var blitt åpenbart i den oppstandne Kristus, tilbake på Kristus før fødselen. På den måten følger fortelleren logikken som sier at fremtid og opphav må samsvare. ”If Christ had ascended into heaven, then he must have come down from heaven; and if he is present *in* the Spirit of God, who is the giver of life (1 Cor. 15.45), then he must have come into life *from* this divine Spirit.”¹⁰⁸

Moltmann finner at bebudelsenes litterære karakter bærer preg av at de er *legender*. Han mener at de bevisst er fortalt på en slik måte at ingen vitner eller historiske tradisjoner nevnes. Vi blir ikke fortalt fra hvem fortelleren har hørt historien, og hverken Maria eller Josef nevnes som garantister. Mot dem som vil protestere mot Moltmanns betegnelse av bebudelsesfortellingene som *legender* sier han at fortellerne (Matteus og Lukas) ikke skiller mellom historie og legende slik som i moderne forståelse, men har som hensikt å fortelle et ”evangelium”. Derfor kan man ikke protestere mot bruken av betegnelsen ”legende” om historiene om Kristi fødsel. På den tiden måtte den iboende sannheten i fødselshistoriene uttrykkes i form av en etiologisk¹⁰⁹ myte. Sannheten finnes nettopp i denne *mytiske fortellingen* om Kristi opphav, ikke i de biologiske fakta. Moltmann går så langt at han kaller det upassende å kalle jomfrufødselen historisk, eller ”biologisk”, og mener at slike moderne positivistiske karakteristikk gjør alt annet enn å bevare historiens intensjon og sannhet. I virkeligheten ødelegger de den. Fortellernes mål er ikke å fortelle om et *gynekologisk mirakel*. Målet deres er å bekjenne Jesus som den messianske Guds Sønn og å peke på hans persons guddommelige opphav helt fra begynnelsen av.¹¹⁰

5.1.4. Analyse og vurdering

Vi har sett hvordan Moltmann kritiserer ”jomfrufødselen”. Jeg har her stilt dem opp i 3 hovedargumenter, der det argument 3 har tre underargumenter.

¹⁰⁶ WJC, 81

¹⁰⁷ tilbakevirkende

¹⁰⁸ WJC, 82

¹⁰⁹ etiologi = årsakslære

¹¹⁰ WJC, 82

1. *Bare Matteus og Lukas nevner "jomfrufødselen". Den var for store deler av tidlig kristen tro et ukjent, eller uviktig tema.*
2. *"Jomfrufødselen" fører til en problematisk forståelse av Maria, Jesu mor. Moltmann mener at NT ikke inneholder noen teologisk lære av henne, slik vi finner i flere kirkelige tradisjoner*
3. *Fortellingen om "jomfrufødselen" er en oppfunnet konstruksjon. Moltmann mener å finne beviser for at tanken "jomfrufødselen" er sekundære prosjiseringer av senere opplevelser av den oppstandne og opphøyde Kristus. Dette begrunnes med følgende underargumenter:*
 - a. *Luk 1:35 bærer tydelig preg av å "forklare" begrepet "Den høyestes Sønn" for hellenistiske kristne. Tittelen "Guds Sønn" og historien om Gudssønnens overnaturlige fødsel, som vi finner i andre kulturer, er tegn på en slik forklaring.*
 - b. *I Matt 1:28-35 mener Moltmann å finne spor etter at tanken om den nære sammenheng mellom Jesu liv i Guds Ånd og Jesus som Guds barn var det som ledet til forestillingen om at Maria var gravid gjennom Den Hellige Ånd.*
 - c. *Bebudelsesfortellingene har et tydelig litterært preg av å være legender. De mangler vitner og historiske tradisjoner. De mangler referanser og garantister.*

Jeg kommer til å drøfte argument 1 og argument 3. Argument 2 er slik jeg ser det ikke et argument som behøver vurdering. Dette har å gjøre med min lutherske bakgrunn. En bakgrunn som riktignok har sin mariologi¹¹¹, men slik jeg forstår Moltmann er det ikke denne form for mariologi han kritiserer. Det må allikevel nevnes at det faktum at "jomfrufødselen" kan føre til en problematisk forståelse av Maria ikke er argument nok for å forkaste den. Historien har lært oss at mye av innholdet i Bibelen har blitt forstått på problematiske måter, dette betyr ikke at man må forkaste innholdet. Det er også en mulighet å påpeke at det er en

¹¹¹ CA art. III

feil forståelse, og samtidig beholde innholdet. Hos Moltmann kan det lett forstås som at det er selve innholdet som er problematisk. Med en slik fremgangsmåte vil man fort falle i samme grøft som Markion som fjernet hele GT fordi den Gud man møtte på der førte til en problematisk forståelse av Gud, som var kjærlighet.¹¹² Med dette sier jeg ikke at ”jomfrufødselen” ikke er åpen for kritikk, men at slike argumenter som det Moltmann løfter frem ikke er veien å gå. Med det går jeg videre til å se nærmere på de to andre argumentene.

Argument 1: Bare Matteus og Lukas nevner ”jomfrufødselen”. Den var for store deler av tidlig kristen tro et ukjent, eller uviktig tema. Derfor kan ikke troen på jomfrufødselen sies være viktig.

Både Raymond Brown og Asger Chr. Højlund er klare på at selv om jomfrufødselen har en liten plass i NT så betyr ikke det ikke at den var uviktig for den tidlige kristne tro.¹¹³ Højlund sier at vi i de bekjennelsesaktige formler hos Ireneus (ca. 110 e.Kr.), Justin (ca. 150) og Ireneus (ca. 180) ser at jomfrufødselen har en viktig plass.¹¹⁴ Med dette sier Højlund at allerede i det andre århundre hadde jomfrufødselen en viktig plass i den kristne tro. Dette er dermed en kritikk av Moltmann som sier at dette ikke skjedde før i det tredje århundre. Det er selvfølgelig avhengig av hvilke kriterier Moltmann setter for at noe skal være *viktig*. Det er allikevel ikke til å komme unna at Højlunds kritikk rammer Moltmanns argument.

Et annet argument mot Moltmann er at Paulus’ og Johannes’ utelatelse av jomfrufødselen kan ha andre grunner enn det at de ikke anså den viktig. F.eks. kan den manglende tale om jomfrufødsel i brevene enkelt og greit ha med brevenes formål - som var å gi veiledning – å gjøre.¹¹⁵ At Paulus kjente til Jesu fødsel kommer frem i Gal 4:4, ”født av en kvinne.”

Argument 3: Fortellingen om ”jomfrufødselen” er en oppfunnet konstruksjon. Moltmann mener å finne beviser for at tanken ”jomfrufødselen” er sekundære prosjiseringer av senere opplevelser av den oppstandne og opphøyde Kristus.

Selv om dette argumentet har tre underargumenter så vil jeg behandle dem under ett. Hovedargumentet går på at jomfrufødselen ikke er sann men funnet opp for å forklare Jesu guddommelige opphav.

¹¹² Cross, 1033f

¹¹³ Brown, 521 og Højlund, 332

¹¹⁴ Højlund, 334

¹¹⁵ Højlund, 339

Et av Oskar Skarsaunes hovedpoeng i *Troens ord* er at jomfrufødselen ”ikke på noe tidspunkt [kan] være oppfunnet – til det er den for risikabel, for ’belastende’ både for Maria og Jesus. De fleste som hørte den, ville straks trekke den slutning at Jesus var et illegitimt barn, unnfanget i utroskap – og særlig i et jødisk miljø var *det* meget diskvalifiserende, ikke bare for moren, men også for barnet. Dette ville avholde enhver fra å dikte opp noe slikt om Jesu fødsel.”¹¹⁶ I motsetning til Moltmann finner Skarsaune ingen *teologisk teori* som gjør det nødvendig å ”dikte” historien om jomfrufødselen. Tvert imot sier han at jomfrufødselen i den eldste kristne litteratur er et nokså ”nakent” historisk faktum¹¹⁷ som man først en god tid senere var i stand til å ”grunngi” teologisk.¹¹⁸ I forhold til Lukas (som er skrevet for et hellenistisk publikum¹¹⁹) kan en si at Moltmann har sikret seg gjennom å si at jomfrufødselen er myntet på dette publikum. Men i forhold til Matteus (som er skrevet for et jødisk publikum¹²⁰) må en kunne si at Skarsaune har rett.

Vi kan spørre oss om Moltmann kjenner til denne argumentasjonen eller ikke. Mest sannsynlig gjør han det. For det er rart dersom Moltmann, som ønsker å bidra i den jødisk-kristne dialog, ikke er klar over det problematiske i at hans avvisning av jomfrufødselen fører til at Jesus ble unnfanget i utroskap. Ser man dette problemet i lys av Moltmann karakterisering av bebudelseshistorien som en legende forsvinner derimot problemet. Det er nemlig her vi får vite at Maria og Josef er forlovet og enda ikke gift. Når Moltmann kaller denne historien for en legende stiller han muligheten åpen for at de faktisk var gift og at Jesus ble født innenfor ekteskapet. Men en kan da spørre seg hvorfor Moltmann ikke understreker dette, og på den måten presentert en fødselshistorie som lettere kunne aksepteres av jøder.

Skarsaune har også et annet argument som taler i jomfrufødselens favør. Det går på forståelsen av jomfrufødselen i et hedensk miljø. Antikkens mennesker var ikke så godtroende som vi vil ha det til. Det var ikke slik at de automatisk aksepterte det når de kristne sa at ”deres frelsers irregulære fødsel skyldtes et under, ikke utroskap fra hans mors side.”¹²¹ Han viser til hvordan den hedenske forfatter Kelsos (160-70 tallet) gjengir en jødisk kilde, hvor bekjennelsen til jomfru Maria gjennom en omskrivning av det greske ordet for jomfru *partheunou*, forandres til ordet *pantheras* slik at bekjennelsen lyder ”født av ... Maria, Panteras kvinne”. Blir Moltmann rammet av denne kritikken? Jeg mener at den ikke gjør det.

¹¹⁶ Troens Ord, 89-90. Se også Hvalvik og Stordalen, 213

¹¹⁷ Troens ord, 90

¹¹⁸ Troens ord, 90

¹¹⁹ Hvalvik og Stordalen, 223

¹²⁰ Hvalvik og Stordalen, 212

¹²¹ Skarsaune, 88

Skarsaunes argument er at antikkens mennesker ikke var ”godtroende”.¹²² Det å vise til Kelsos’ kritikk er ikke det samme som å si at ingen mennesker i antikken kunne akseptere en slik tanke. Kelsos’ kritikk, som er fra 160-170, kan også forstås som et uttrykk for det motsatte; at mange aksepterte en slik tanke. Vitser og kritikker er best når de rammer mange.

I forhold til argumentet om at Lukas på en måte forklarer Jesu fødsel til en hellenistisk forsamling så mener Brown at det ikke finnes noen parallelle eksempler på *jomfruelig* unnfangelse i andre religioners forestillinger som kunne gitt de jødekristerne i det første århundre tanken om Jesu jomfruelige unnfangelse.¹²³ Rammes Moltmann av Browns argument? Moltmann viser til at Romulus’ fødsel er fortalt ”in just the same way” som Jesu fødsel.¹²⁴ Det er ukjent hvilken kilde Moltmann bruker og derfor vanskelig å si om den skiller seg fra fortellingen om Jesu fødsel. Browns argument er avhengig av denne historiens innhold.

Et tyngre argument mot Moltmanns forståelse finner vi hos Højlund. Han viser til fortellingens ”udpræget jødiske bakgrund”.¹²⁵ Han påpeker at det er en ”udbredt oppfattelse inden for den kritiske eksegese” at fødselsberetningene er preget av arameisk-jødisk tradisjons-gods.¹²⁶ Dette vanskeliggjør en tanke om at fortellingen om jomfrufødselen så å si er hentet fra andre kulturer. I GT finner Højlund flere elementer som fortellingen om jomfrufødselen spiller på, blant annet *engleåpenbaringer* (1 Mos 16:7ff; 17:1ff; 18:1ff; 37:5; 2 Mos 3:2ff; Dom 6:11ff). En særlig tydelig parallell finner han i engelens bebudelse til Samsons foreldre (Dom 13). Højlund påpeker hvordan profetens ord i Jes 7:14 om at ”den unge jenta skal bli med barn” spiller en stor rolle i begge jomfrufortellingene. Hos Matteus kommer dette til uttrykk i et av de ”typiske opfyldelssitater” (Matt 1:23), hos Lukas ved at engelens ord tydelig er formet etter Jes 7:14 ”Hør! Du skal bli med barn og føde en sønn og du skal gi ham navnet Jesus (i Jes 7:14: Immanuel).¹²⁷

Vi ser med dette en klar forskjell mellom Moltmanns og Højlunds forståelse. Jeg mener at vi kan finne bakgrunnen for Moltmanns forståelse i hans *messianske teologi* og tanken om *Kristus på vei* (kap. 3). Disse forutsetningene gjør det problematisk for Moltmanns å se Jesus som Immanuel fra fødselen av og all tale om Jesus som Immanuel før dette er oppfylt blir derfor forstått som projiseringer. Som tidligere nevnt er det for Moltmann opphøyelsen i oppstandelsen som stadfester Jesus Kristus som Immanuel. Højlund, som ikke

¹²² SKarsaune, 88

¹²³ Brown, 523

¹²⁴ WJC, 81

¹²⁵ Højlund, 337f

¹²⁶ Højlund, 336

¹²⁷ Højlund, 336

deler disse premissene, har ikke problemer med å se Jesus som Immanuel fra begynnelsen av, og Jesus er dermed fra begynnelsen alt han sies å være.

5.1.5. Vurdering i forhold til NC

Denne første vurdering av Moltmanns kristologi i lys av NC er forholdsvis enkel. Da NCs tale om ”jomfru Maria” ikke gir mye rom for tolkning vil denne formuleringen være problematisk for en moltmannsk forståelse av Jesu fødsel.

Vi har sett at Moltmanns argumentasjon til tider er problematisk. Han prøver å avvise læren om ”jomfrulæren” først og fremst gjennom argumenter som går på ”liten kjennskap” eller ”problematiske forståelse”. Argumentasjonen hans mister kraft når det viser seg at noen av utsagnene er feilaktige eller at han ikke viser til kilder: f.eks. når det viser seg at jomfrufødselen var en viktig del av troen minst 50 år før Moltmann hevder, eller at vi ikke får noen henvisning til hvor Moltmann henter Romulus myten fra. Jeg mener at dette er argumenter nok for å beholde NCs formulering som riktignok ikke passer like godt med den moderne forståelse av virkeligheten, men som presenterer en tolkning av Jesu fødsel som er mer i tråd med Matteus’ og Lukas’ tekster.

5.2. Teologisk forståelse

Vi skal nå se nærmere på hva Moltmann mener Jesu fødsels teologiske betydning er. Selve nøkkelen til dette finner vi i hans *åndskristologi*. Her finner vi også bakgrunnen for hvordan hans tanker om *Kristus på vei* skal forstås. Jeg vil nå presentere denne, og se hvordan Moltmann forstår Jesu fødsel i lys av det. Jeg vil deretter se på hvordan en forståelse av Jesus som den preeksistente Guds Sønn passer inn i denne forståelsen.

5.2.1. Definisjon Åndskristologi

Åndskristologi uttrykker den nære sammenheng mellom Jesus og Ånden. Moltmann mener at Jesus sin historie som Kristus ikke begynte med Jesus selv, men ser Guds *ruach*, Den hellige ånd som pådriveren i Jesus sin historie. Når Moltmann ser på Det nye testamentets fortelling om Jesus sin teologiske historie finner han det ”impossible to talk about Jesus without talking about the workings of the Spirit in him[.]”¹²⁸. Historien om Jesus er en kompleks historie, og denne kompleksitet blir ødelagt dersom vi bare snakker om forholdet Jesus og Gud eller Gud og Jesus, slik at vi ser ham enten som det himmelske Gude-mennesket eller det jordiske Guds menneske. Moltmann mener at en kristologi som starter med pneumatologi er et godt utgangspunkt for en trinitarisk kristologi. Forstått på denne måten vil Jesu Kristi væren fra

¹²⁸ WJC, 74

begynnelsen av være et *væren-i-forhold*, og hans handlinger vil fra begynnelsen være samhandling, og hans virke vil være medvirke.¹²⁹

“The Spirit 'leads' him into the temptations in the desert. The Spirit thrusts him along the path from Galilee to Jerusalem. 'Through the eternal Spirit' (Heb. 9:14) he surrenders himself to death on the Roman cross. By the power of the Spirit, who gives new birth and new creation, God raises him from the dead. In word and meal, in community and baptism, Jesus is present in the Spirit 'for many', as the divine Kyrios.”¹³⁰

Vi har sett at Moltmann mener at Israels messianske håpshistorie er en viktig forutsetning for dannelsen av nytestamentlig kristologi (kap. 3). Med en pneumatisk kristologi vil kristologien bli formet i lys av det messianske løftets jødiske konturer.¹³¹ Ifølge den messianske tradisjon, er den messias som er salvet med Guds Ånd ”Guds sønn”.¹³² Moltmann mener at åndskristologi ikke settes i motsetning til inkarnasjonskristologi, for alle inkarnasjonsdoktriner begynner med utsagnet ”unntfanget ved Den hellige ånd”.

5.2.2. Kristi fødsel i Ånden

Hvordan skal vi forstå Jesu fødsel i et slikt rammeverk? Moltmann mener Jesu fødsel må forstås som en fødsel *i Ånden*. For å kunne gjøre dette må man bakenfor Marias menneskelige moderskap se *Den Hellige Ånds moderskap*. Den rette måten å se Jesu fødsel på er å sammenligne dens fødsel som de troende som blir ”født av Ånden” til å bli Guds barn (Joh 1:12-13) opplever. Moltmann kan dermed se Jesus som ”den førstefødte blant mange søsken” (Rom 8:29), og se dette som grunnen til at han kalles Guds ”Sønn, den enbårne” (Joh 3:16).

Jesu Kristi fødsel fra Guds Ånd skiller seg allikevel ut på to måter. For det første i det at han *fra begynnelsen og av natur* var det som de troende blir i hans fellesskap, gjennom Ord og Ånd: Guds messianske barn.¹³³ Som vi har sett ovenfor forsøker fødselsfortellingene å si noe om forholdet mellom Gud og Jesus. Gud er knyttet opp mot Jesus fra Nasaret på en helt grunnleggende måte. Helt fra begynnelsen av er Gud “Jesu Kristi far”. Moltmann mener at dette farskapet omslutter hele Kristi person og eksistens og at Han er grunnleggende Guds Sønn. Helt fra begynnelsen av er han den messianske Sønn, og hans begynnelse finner man i hans fødsel fra Ånden. Ikke bare bevisstheten men også hans *fysiske væren* bærer preg av hans guddommelige tilhørighet.

¹²⁹ WJC, 74

¹³⁰ WJC, 73

¹³¹ WJC, 73-74.

¹³² WJC, 74

¹³³ WJC, 83

Den andre grunnen til at Kristi fødsel skiller seg fra de troendes fødsel i Ånden finner vi i inkarnasjonen. Moltmann er generelt tilbakeholdende i sin tale om inkarnasjon, med mindre det er i forbindelse med en kritikk av to-naturlærens inkarnasjonstanke.¹³⁴ Moltmann forstår *inkarnasjonen* som “the movement in which the divine and human nature are united in the one person of the God-human being.”¹³⁵ Det er en vesentlig forskjell mellom *inkarnasjonen fra* eller *ut fra* Ånden og det at Ånden *tar bolig i* menneskene. *Inkarnasjon* forutsetter ingenting. *Det å ta bolig* forutsetter menneskets eksistens, altså en kropp å ta bolig i. Hvis inkarnasjon likestilles eller identifiseres med det å ta bolig, oppløses kristologien til antropologi.¹³⁶

Vi kan dermed oppsummerende si at det Moltmann finner spesielt med Jesus er at hans natur og bevissthet er fra begynnelsen av helt og fullt preget av en *guddommelig tilhørighet*.

5.2.3. Jesu menneskelighet må vektlegges

Kristi fødsel fra Ånden er et utsagn om Kristi forhold til Gud, eller Guds forhold til Kristus og det behøver ikke å kobles opp mot en bekreftelse i form av en ”jomfrufødsel”. Som vi så i kapittel 2 mener Moltmann at læren om Kristi to naturer har misforstått dette. Denne teologiske læren om mennesket forsoning gjennom Jesus Kristus bruker symbolet om ”jomfrufødselen” til å forklare hvordan den evige Sønnen kan bli født av et menneske og forbli udødelig og fri for synd. Syndefri fordi den er ”non-sexually conceived”, og dermed ikke rammet av arvesynden.¹³⁷ Moltmann ser to-naturlæren som problematisk fordi den gjør en tale om Jesu sanne menneskelighet problematisk.¹³⁸ Da Jesus ikke er rammet av arvesynden, er han heller ikke rammet av syndens konvekvens – døden.¹³⁹ Han mener at dersom vi skal få frem fødselsfortellingenes intensjon i dag er det nettopp en slik tale som er nødvendig; må vi vektlegge ”the non-virginal character of Christ’s birth”.¹⁴⁰ Dette innebærer å se på Jesus som et menneske som oss. Det at han var ”uten synd” (Heb 4:15) handler ikke om seksuell forplantning. En slik kobling finner vi først i Augustins lære om arvesynden.¹⁴¹ Moltmann mener at teologisk sett må Kristi fødsels sanne og virkelige karakter vektlegges. Da vil vi se at det at Guds Sønn ble helt og fullt menneske betyr at han påtok seg en fullt menneskelig person og fullt menneskelig natur.

¹³⁴ Se WJC, 50f

¹³⁵ WJC, 50

¹³⁶ WJC, 84

¹³⁷ WJC, 50

¹³⁸ WJC, 51-53

¹³⁹ WJC, 50

¹⁴⁰ WJC, 84

¹⁴¹ WJC, 85

”If we (...) wished to say that Jesus was from the very beginning (and hence in his whole existence) the messianic child of God, we should also have to say that from the very beginning he was filled with the Spirit of God[.]”¹⁴²

Moltmann er klar på at vi må se på hele prosessen om Jesu Kristi menneskelige tilblivelse (human begetting), unnfangelse og fødsel som Den Hellige Ånds verk. Det at Moltmann vektlegger Jesu ”normale” fødsel problematiserer denne tanken. Hvordan kan vi snakke om forholdet mellom Jesu menneskelighet og guddommelighet i Jesu fødsel uten at det blir en form for *adopsjonisme*?

5.2.4. Inkarnasjonen

Vi har sett hva Moltmann mener inkarnasjonen betyr for det spesielle ved Jesu Kristi fødsel. Men hvordan skal vi forstå inkarnasjonen? Vi så ovenfor hvordan Moltmann definerer inkarnasjon som bevegelsen der den guddommelige og menneskelige natur forenes i Gud-menneskets person. Moltmann mener at ”the descent of the Spirit of God and its indwelling (ta bolig i) in Mary must [...] precede the expectation of the messianic Son of God.”¹⁴³ Når han sier at Jesus Kristus ”comes into existence from the Spirit”, så peker han på Åndens funksjon i Jesu unnfangelse.¹⁴⁴ Det er tydelig at Moltmann mener at det som ”comes into existence” er den guddommelige natur, for slik Moltmann forstår det er Ånden den som *forårsaker* (engender) og *frembringer* (brings forth), den *skaper* ikke. I forsøk på å klargjøre kan vi si at Moltmann mener at Ånden allerede har tatt bolig i Maria, klar til å gi Maria og Josefs barn en guddommelig natur. Inkarnasjonens *bevegelse* er dermed Åndens bevegelse og den må skje i unnfangelsen.

5.2.5. Den preeksistente Guds Sønn?

Jeg vil nå gå over til å se på hvordan Moltmann forstår Jesu fødsel i et trinitarisk perspektiv. Av den grunn vil jeg forsøke å holde meg til de trinitariske titlene Faderen, Sønnen og Ånden. Dette er i utgangspunktet problematisk, på grunn av Moltmanns definisjon av Sønnen. Vi har sett at Moltmann ikke mener at Jesus er Guds eneste sønn, men den førstefødte av mange. Sett fra et *trinitarisk perspektiv* kan Moltmann med inkarnasjonen snakke om en *metafysisk identitet i essens* mellom Sønnen og Ånden i fødselen, på samme måte som han kan snakke

¹⁴² WJC, 85-86

¹⁴³ WJC, 86

¹⁴⁴ WJC; 86

om et slikt forhold mellom alle troende og Ånden. Et tilsvarende forhold mellom Faderen og Sønnen i fødselen er enda ikke besvart, og det viser seg vanskelig å svare på.

”Jesus’ relationship to God as Son, like the sonship and daughterhood of later believers, is defined entirely and wholly pneumatological (Rom 8:14. 16).”¹⁴⁵

Moltmann mener at vi må forstå forholdet mellom Faderen og Sønnen som et *åpenbaringsforhold* der Faderen åpenbarer seg for Sønnen *gjennom* Ånden. Faderens åpenbaring må allikevel ikke forstås som noe som skjer i forbindelse med Jesu fødsel men som noe som skjer gradvis.¹⁴⁶ Jesu dåp må også forstås på denne måten. Guds utsagn i dåpen er en avgjørende hendelse i Jesu selvforståelse av seg selv som sønn av Gud, men ”it does not yet signify a metaphysical identity of essence with God”.¹⁴⁷ Dette ”yet” peker mot en mulig fremtidig metafysisk identitet med Faderen.

La oss si at vi godtar Moltmanns forståelse av forholdet mellom Faderen, Sønnen og Ånden så langt. Men en viktig grunn for dannelsen av NC var å kunne fastholde en forståelse av personene som *preeksistente*, som fra evighet av, med bakgrunn i blant annet Joh 1:1ff. Slik jeg forstår Moltmann kan vi tale om både Faderens og Åndens preeksistens, men å tale om Sønnen som preeksistent blir problematisk. Det lengste Moltmann går i å gjøre dette, og dette er også det lengste han kan gå, er når han snakker om Faderens og Sønnens ”mutual relationship roles”: ”God’s being as Abba¹⁴⁸ and Jesus’ being as child are in the mutual relationships roles, as it were, into which both grow together in their history from Jesus’ baptism until death on the cross. If this mutual relationship is constitutive for both persons and precedes the history the share, then it is not wrong to consider it to be – in the language of a later dogmatics – *pre-existent*.”¹⁴⁹ Det Moltmann altså gjør er å snakke om dette *gjensidige forholdet mellom* Faderen og Sønnen som preeksistent. Personen Sønnen er dermed preeksistent bare i form av *idéen* om dette forholdet - for å si det platonisk.

Det er grunn til å spørre seg hvorfor Moltmann er så ”mystisk” i forhold til dette spørsmålet. Jeg sier meg enig med Scott Hoezee som mener at det noen ganger ”seems that Moltmann wishes to maintain Jesus’ ontological divinity. But if so, he lacks (by his own

¹⁴⁵ WJC, 142

¹⁴⁶ WJC, 73

¹⁴⁷ WJC, 142

¹⁴⁸ Moltmann finner Jesu forståelse av Gud som Far i det han kaller ”*Abba*”-bønnen. Jesus opplever Gud så nær at han kan kalle Gud ved navnet ”Abba” som er et barnslig ord brukt om en viktig person. Ordet uttrykker en nærhet, intimitet og trygghet til denne personen. Når Jesus bruker dette ordet om Gud er det et tegn på hans opplevelse av Guds nærhet. ”The kingdom is so close that God can be called ‘Abba’; and when God can be called ‘Abba’, then his kingdom has already come.” WJC, 142

¹⁴⁹ WJC, 143

choice) the necessary vocabulary to stake it down clearly.”¹⁵⁰ Også Walter E. Wyman kritiserer Moltmanns trinitetslære for å være forvirrende og uforståelig.¹⁵¹ Ser man Moltmann fremstilling av Jesu fødsel i perspektiv av hans intensjon om å fremstille *Kristus på vei*, så ser vi at den forståelsen han her uttrykker er heldig for en slik fremstilling, med det er grunn til å stille spørsmål ved om han ofrer for mye på veien.

Kjølsvik mener at ”det er avgjørende viktig for Moltmanns trinitetslære å starte [...] i den konkrete historien og ikke i de filosofiske diskusjonene om person, subjekt og substans.”¹⁵² Det er viktig å se personer og *relasjoner* som et hele. ”De tre guddommelige personene deltar i hverandres liv og eksistens, er en del av denne og kan ikke tenkes uavhengig av hverandre.”¹⁵³ Dette fellesskapet ”er” Gud, på samme tid som hver enkelt guddommelig person ”er” Gud. ”De tre personene er i hverandre og deltar i hverandres liv og eksistens”, på samme måte som de også deltar i vår menneskelige eksistens.¹⁵⁴ En har brukt å forklare hvordan en skal forstå den treenige Guds handlinger i historien og Treenighetens indre forhold i begrepene: den *økonomiske* og den *immanente* trinitet. Hos Moltmann finner vi ikke dette skillet.¹⁵⁵

Kjølsvik minner oss om det han mener er et trekk ved Moltmanns teologi. ”Moltmann skriver hverken en dogmatisk ”Summa” eller bedriver ontologisk teologi.”¹⁵⁶ Så kan en spørre om dette er en svakhet eller styrke. Styrken i det er at Moltmann står fritt til å la seg ”overraskes av de ideer som faller ham inn.”¹⁵⁷ En åpenbar svakhet er at vi kan ende opp med mange ubesvarte – eller meget sparsomt besvarte - spørsmål.

5.2.6. Vurdering mot NC

Aktuelle utsagn fra NC:

”Og på én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Sønn, født av Faderen før alle tider, Gud av Gud, lys av lys, sann Gud av sann Gud, født, ikke skapt, av samme vesen som Faderen, han som alt er skapt ved, som for oss mennesker og for vår frelses skyld steg ned fra himmelen, og ved Den Hellige Ånd ble kjød av jomfru Maria[.]”

Vi har sett at det er problematisk å snakke om Sønnens preeksistens hos Moltmann. Dette vanskeliggjør store deler av bekjennelsen. Dersom vi forstår Sønnens preeksistens i form av et

¹⁵⁰ Hoeze, 464

¹⁵¹ Wyman, 326

¹⁵² Kjølsvik, 181

¹⁵³ Kjølsvik, 181

¹⁵⁴ Kjølsvik, 181

¹⁵⁵ Kjølsvik, 181

¹⁵⁶ Kjølsvik, 178

¹⁵⁷ Kjølsvik, 178

evig Fader-Sønn forhold åpnes derimot muligheter for å forene NC og Moltmann. Moltmann kan derimot ikke snakke om Sønnen som samme vesen som Faderen. Moltmann kan til dels forstås som i tråd med NCs tale om ”ved Den Hellige Ånd ble kjød av jomfru Maria”. Men vi må forstå det slik: I det Jesus ble unnfanget inkarnerte Den Hellige Ånd seg i mennesket Jesus. På grunn av at dette mennesket var fylt av Den Hellige Ånd kan det kalles Guds Sønn. Bare på den måten kan vi forstå at Guds Sønn ”ved Den Hellige Ånd ble kjød av jomfru Maria.” Dette er ikke en uproblematisk forståelse, og den er mindre *pedagogisk* enn en tradisjonell forståelse.¹⁵⁸

5.3. Oppsummering

I forhold til det historiske spørsmål har vi sett at Moltmann går langt i å komme den moderne virkelighetsforståelse i møte. En kan stille spørsmål til hvordan Moltmann går frem når han skal tolke Jesu mirakelhandlinger. Det er nærliggende å tenke seg at fremgangsmåten er den samme, at fortellernes mål ikke er å fortelle om selve miraklet men om hva miraklet sier om Jesus.¹⁵⁹ Dette betyr at Moltmann ikke løser noen av utfordringene i kap 4. i forbindelse med forståelsen av jomfrufødselen. Det han gjør er å omtolke det bibelske materialet slik at det passer inn i en moderne forståelse. Vi har sett at denne omtolkningen ikke er uten problemer og at Moltmanns argumentasjon tidvis er litt svak.

I forhold til Moltmanns teologiske premisser (kap. 3) har vi sett at han går langt i å fremstille Jesus i ”messianske dimensjoner”. Som tidligere nevnt mener Moltmann at messias ikke er noen ”supermann”. Gjennom å problematisere jomfrufødselen gjør han det mulig å snakke om Jesus som guddommelig i den forstand at han er fylt av Ånden, men ikke at han er guddommelig i seg selv. Denne forståelsen passer godt med hans ønske om å forstå Kristus som en som er på vei. En forståelse av Kristus som fra begynnelsen var Guds Sønn ville være uheldig for en slik fremstilling. Dette forklarer også hvorfor Moltmann ikke bruker sentrale preeksistens-tekster fra Johannes evangeliet.

Vi har sett at Moltmann gjennom sin forståelse av Jesu fødsel ikke forsøker å ”løse” utfordringene i kap 4. Tvert imot kan en si at han går utfordringene i gruppe 1 i møte gjennom å avvise ”jomfrufødselen” som vi så var et av problemene for en moderne virkelighetsforståelse. Gjennom å nytolke det bibelske materialet oppnår han en forståelse som vil være akseptabel i forhold til paradigmet ”histories” kriterier om analogi.

¹⁵⁸ Raymond Brown snakker i Brown 1977 om jomfrufødselens pedagogiske funksjon for forståelsen av guddommelig sonship. Brown 1977, 529

¹⁵⁹ Se WJC 104ff særlig 107 for Moltmanns forståelse av disse.

6. JESU KRISTI OPPSTANDELSE

I likhet med spørsmålet om Jesu fødsel har også spørsmålet om oppstandelsen en historisk og en teologisk side. Det historiske spørsmålet går ut på om mennesker kan stå opp fra de døde. Det teologiske spør etter hvilken teologisk betydning denne hendelsen har. I møte med den moderne virkelighetsforståelse har Moltmann slik jeg ser det to alternativer: (1) Han må få oppstandelsen til å passe inn i den moderne virkelighetsforståelses rammeverk. (2) Han må få dette rammeverket til å passe med oppstandelsen. Dersom han går for alternativ 1 vil han heller ikke i sin forståelse av oppstandelsen ha løst noen av problemene vi så på i kap. 4 og vi vil dermed stå uten løsning.

6.1. Det historiske spørsmål

6.1.1. Oppstandelsen i den tidlige kristne tro

Moltmann spør seg: hva kan bevises historisk i fortellingen om Jesu oppstandelse? Jesus ble korsfestet offentlig og døde offentlig, men det var bare kvinnene ved graven og disiplene som hadde flyktet til Galilea som fikk vite om hans ”oppstandelse”. Dette er godt etablerte historiske funn. Men på samme tid er det eneste som er historisk bevisbart i disse funnene kvinnenenes påstand om at de hadde hørt en engels budskap om Jesu oppstandelse, og disiplenes påstand om at de hadde sett Kristus dukke opp i Galilea.¹⁶⁰ Moltmann mener altså at hverken selve oppstandelsen eller den tomme graven kan bevises historisk. Med det følger Moltmann det som nærmest har blitt å regne for et aksiom blant teologer etter Rudolf Bultmann: historikeren kan bare forholde seg til disiplenes tro på oppstandelsen, ikke på oppstandelsen selv.¹⁶¹ Premisset bak en slik forståelse er at historikeren kan forholde seg til spørsmål på et menneskelig plan, men må vente med bedømmelser som har med metafysikk og det overnaturlige å gjøre.¹⁶²

6.1.1.1. Kristus-synene

Moltmann mener at kvinnene og disiplene antakeligvis opplevde møtet med Jesus på samme måte som Paulus gjorde da han falt til bakken på vei til Damaskus (1 Kor 9:1).¹⁶³ Paulus opplevde tydeligvis Jesus i form av en indre opplevelse: ”å åpenbare sin Sønn *i* meg”¹⁶⁴ (Gal 1:15). Han opplevde manifestasjonen mot all forventning og mot sin vilje: ”jeg selv er grepet av Kristus Jesus” (Fil 3:12).

¹⁶⁰ WJC, 216

¹⁶¹ C. Brown, 289. Dictionary of New Testament Theology Vol. 3. 1971.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Her er Moltmanns tolkning annerledes en Kvalbeins. Se Kvalbein, 376

¹⁶⁴ Moltmann leser her det greske *ev* som *i*, ikke *for* slik NB2011 gjør.

På et punkt tok disse *kristofaniene* slutt¹⁶⁵ og *forkynnelsen* om Jesus Kristus gjennom evangeliet og opplevelsen av Kristi nærvær i Ånden tok over. Det å se Kristus gikk over til det å tro på Kristus. Moltmann ser at den tidlige kristne tro på oppstandelsen ikke bare var basert på Kristi fremtreden, men minst like sterkt på opplevelsen av Guds Ånd. For Moltmann betyr tro på den oppstandne Kristus å bli grepet av oppstandelsens Ånd. I Ånden oppleves den levende Kristi nærvær. Tro på Kristi oppstandelse betyr derfor ikke å bekrefte fakta, det betyr å bli grepet av den liv-givende Ånd og å ta del i den kommende tids krefter.¹⁶⁶

I de bibelske fortellinger og referanser til disse fenomenene (Mark 16:7; Joh 20:18; 1 Kor 6:9; Luk 24:34; Apg 13:31; 1 Kor 15:3-8) finner vi uttrykkene ”Kristus viste seg” og ”ble sett”. Ordene ”vise seg” (eng. appear) og ”se” er åpenbaringsformler. Deres funksjon er å fortelle om at Gud åpenbarer seg selv i Kristus og at Kristus viser seg i Guds herlighet. Handlingen utgår kun fra Han som lar seg bli sett. Den som blir utsatt for synet er passiv, og rammes av denne guddommelige opptreden.

6.1.1.2. Åpenbaringer av det som er skjult og uforståelig

Hos Paulus finner Moltmann en viktig del av sin forståelse av hva Kristi fremtredener etter oppstandelsene var. Paulus knytter fremtredenene opp mot uttrykket *αποκαλυψις* (*apokalypsis*) og dermed gir han dem en spesiell betydning: Gud avslører noe som fremdeles er skjult og uforståelig for verden. Nåtidens kunnskap er ikke i stand til å forstå eller se Guds endetidshemmeligheter og fremtid. Verden, som er full av synd og vold, kan ikke opprettholde den nye verden, som er full av Guds rettferdighet og rett.¹⁶⁷ Det er grunnen til at Guds rettferdighet skal skape en ny verden. En verden som bare vil bli åpenbart ved denne verdens ende, og ”in the daybreak of the new creation”. Men også i denne historiens verden skjer det åpenbaringer av denne nye kommende verden, åpenbaringer før tiden. Det er på denne bakgrunn vi må forstå Moltmanns tale om oppstandelsen som en apokalyptisk hendelse.

Kristus-synene har dermed fire elementer. (1) De er antakeligvis indre opplevelser; (2) de tok slutt og ble erstattet av forkynnelsen om Jesus Kristus og opplevelsen av Hans nærvær i Ånden; (3) den som ”ser” Kristus er passiv, Kristus er den aktive; (4) de er åpenbaringer av noe skjult og uforståelig, noe fremtidig.

¹⁶⁵¹⁶⁵ Moltmann mener det er vanskelig å vite hvor lenge de pågikk. Han mener at de ”førte dagene” (Apg 1:3) er symbolske. WJC, 218. Kvalbein har en lignende forståelse. Kvalbein, 377

¹⁶⁶ WJC, 218

¹⁶⁷ WJC, 219

6.1.1.3. Kristus-synenes tre dimensjoner

Moltmann finner at måten Kristus-synene ble tolket på har tre dimensjoner: (1.) *Prospektiv*. De så den korsfestede Kristus som Den levende ”in the splendor cast ahead by the coming glory of God”.¹⁶⁸ (2.) *Retrospektiv*. De gjenkjente ham fra merkene etter naglene og i brødsbrytelsen: Han som skal komme er Han som ble korsfestet på Golgata. (3.) *Refleksiv*. I synene så de deres eget kall til aposteltjeneste: ”Som Far har sent meg, sender jeg dere” (Joh 20:21).

Moltmann mener at denne *eskatologiske struktur* forklarer disiplenes oppførsel etter Kristus-synene.

6.1.2. Disiplenes forståelse av Jesu oppstandelse

Disiplene var født og oppvokst i den jødiske tradisjon, en tradisjon som gav flere tolkningsnøkler til å hjelpe med forståelsen av opplevelsene de hadde hatt. Moltmann peker på tre tolkningsnøkler: Det første fant man i opphøyelsen av Herrens tjener som ble ydmyket i lidelse og død (Jes 52:13ff). Et annet fant man i mønsteret om den rettferdige mann som ble løftet opp til Gud på slutten av sitt liv (2 Kong 2:1-18). Det siste var mønsteret om han som ble reist opp fra de døde (Jes 26:19; Dan 12:2). De to første mønstrene er ifølge Moltmann knyttet opp mot individet det gjelder, mens det tredje har et universelt sikte og er i streng forstand et *eskatologisk paradigme*. Han mener at det var utsagnene ”Gud har reist opp Jesus fra de døde” og ”Jesus er oppstått” som var de originale tolkningskategoriene for Kristi fremtredener.¹⁶⁹

6.1.2.1. Førstegrøden av dem som er sovnet inn

Disiplenes *umiddelbare bakgrunn* for å tolke opplevelsen av Kristi oppstandelse var deres opplevelser med Jesus. Ifølge Moltmann synes det åpenbart at Kristi opptreden etter oppstandelsen ble forklart som hans oppstandelse fra de døde og som ”førstegrøden av dem som er sovnet inn” (1 Kor 15:20). Dette fordi den nære eskatologiske forventningen som dette reflekterer samsvarer helt med Jesu forkynnelse om rikets nærhet. Med Kristus har den generelle (general) oppstandelsen av de døde allerede begynt.

¹⁶⁸ WJC; 220

¹⁶⁹ WJC, 220-221

6.1.2.2. *Oppstandelsen fra de døde*

Moltmann mener at det eskatologiske symbolet om de dødes oppstandelse må ha vært til god hjelp når disiplene skulle forstå de motstridende opplevelsene de hadde. Men hva ligger egentlig i dette symbolet?

Uttrykket ”oppstandelsen fra de døde” nekter ikke for dødens dødelighet, eller dens totalitet. Jesus døde ikke bare i det ytre. Han døde virkelig, ikke bare fysisk, men fullstendig. Oppreisning forutsetter død, men den eskatologiske oppreisningen av de døde betyr ikke en gjenoppliving eller tilbakevending til *dette* livet. Moltmann ser oppstandelsen av de døde som *Guds nye kreative handling*, en handling hvor alle dødelige og forgjengelige skapningers nyskapelse begynner.¹⁷⁰ Han mener at dette eskatologiske symbol er passende fordi det motsier hverken hans døds dødelighet og det at han var levende i sine opptredener (his livingness in his appearances)¹⁷¹.

Moltmann mener at den eskatologiske oppreisningen av de døde ikke skal forstås en gjenoppliving eller en tilbakevending til dette livet, et liv som leder til død. ”Oppreisningen av de døde” utelukker tanker om et ”liv etter døden”, sjelens udødelighet, eller sjelevandring. Alle disse tankene kan eksistere sammen med døden. ”De dødes oppstandelse” må forstås som ”dødens ødeleggelse”. Håpet om oppstandelse blir da et håp mot døden og en Guds motsigelse mot døden.

6.1.3. *Forholdet mellom ”Kristi” oppreisning og ”den allmenne” oppreisning*

Tar man i bruk symbolet ”de dødes oppstandelse” på opplevelsene med Jesus, skjer det *en forandring av essens*. Symbolet som ifølge profetiske ideer handler om hvordan Gud vil reise de døde ”på hans dag” gir ikke rom for tale om den tidligere oppreisningen av et individ før tiden, selv ikke om han er messias. Hvordan kan da denne forandringen rettferdiggjøres? Vi må ikke bare forstå ”Herrens dag” som ”den siste dom”, sier Moltmann, for talen om ”de siste dager” viser at endetidens hendelser kan strekke seg over en lengre periode. Forvandlingen av det universelle eskatologiske symbolet ”reise opp de døde” om til det kristologiske symbol ”reise opp fra de døde” kan bare rettferdiggjøres så lenge den universelle forventning om *alle de dødes oppstandelse*, fremdeles holdes sammen med oppfatningen av oppreisningen av Kristus.¹⁷² Hvis den allmenne ”oppreisningen av de døde” holdes utenfor, blir utsagnet om ”oppreisningen av Kristus fra de døde” mer og mer kraftløs, og mister etterhvert sin mening. Den kristne tro på oppstandelsen forblir dermed avhengig av sin

¹⁷⁰ WJC, 223

¹⁷¹ WJC 223

¹⁷² WJC, 223

bekreftelse gjennom den eskatologiske oppreisningen av alle de døde.¹⁷³ Så lenge dette ikke er skjedd, forblir denne tro bare et ”wellfounded hope”.¹⁷⁴

6.1.4. Jesus ”stod opp” og Jesus ble ”reist opp”

Vi har nå sett på hvordan Moltmann tenker den tidlige kristne tro på oppstandelsen ble forstått. Jeg vil nå gå videre og se på hva Moltmann sier om hvordan selve oppstandelsen skjedde. Vi har to oppstandelsessymboler. Til nå har vi konsentrert oss om symbolet ”oppreisning fra de døde”. Dette symbolet taler om Guds egne spesielle handling i og for den døde Jesus. Her deler Jesus skjebne med resten av verden. Det andre symbolet ”stått opp fra de døde” taler om ”an act of Christ performed in his own power”.¹⁷⁵ Guds var ”i Kristus” og Kristus ble korsfestet i Guds svakhet og oppstod i Guds kraft. Ifølge Moltmann handler Gud ikke bare i Jesus Kristus fra himmelen, men også *i* ham og *fra* ham. Han mener at disse to ideene berører hverandre, og må ikke tenkes som alternativer. Den som Gud vekker fra søvnen må stå opp selv; og den som må stå må først bli vekket. Den oppreiste Sønnen stod opp i kraft av den liv-givende-Ånd.¹⁷⁶

For den første kristne menighet var denne tanken om Kristi oppstandelse også viktig som en måte å beskrive den særlige posisjon messias hadde i forhold til de levende og døde. Akkurat som alle mennesker før ham ”døde” Jesus og ”ble gravlagt”; men *hans kroppslige naturs fullhet og helhet* ble bevart gjennom hans oppstandelse før tiden ”på den tredje dag”. Han stod opp med en *uforråtnet kropp*. Akkurat her opplever jeg det er vanskelig å følge Moltmann. Talen om bevaringen av hans kroppslige naturs fullhet og helhet og oppstandelse med en uforråtnet kropp tilsier at det skulle være en vesentlig forskjell på den oppstandne Jesus disiplene og kvinnene så og Jesus slik Paulus møtte ham.

6.1.5. Oppsummering Moltmanns forståelse av den tidlige kristne tro på oppstandelsen

Vi ser her at Moltmann tar et annet standpunkt enn med fødselen. I sin omgang med fødselsfortellingene ender Moltmann opp med å ”legendegjøre” innholdet, det gjør han ikke nå. Kanskje er det oppstandelsestekstenes utydelige karakter som gjør det mulig for Moltmann å unngå å ”mytologisere” dem. I likhet med tekstene om Jesu fødsel er også tekstene om oppstandelsen få. Men i motsetning til fødselstekstene gir oppstandelsestekstene mer rom for

¹⁷³ WJC, 223

¹⁷⁴ WJC, 223

¹⁷⁵ WJC, 225

¹⁷⁶ WJC, 225

tolkning. Vi skal nå gå videre å se hva denne tidlige kristne tro på oppstandelsen har å si for det moderne menneskets forståelse av den.

6.2. Historie i oppstandelsesperspektiv. Oppstandelseshistorien.

Vi så i kap 4 at paradigmet ”historie” utgjør en trussel for troen på oppstandelsen. I Moltmann forståelse av Jesu fødsel så vi at Moltmann unngikk dette problemet gjennom en omtolkning av det bibelske materialet og endte opp med en forståelse som aksepteres i dette paradigmet. Det blir derfor interessant å se om han gjør det samme her. Dersom han gjør det, har vi funnet ut at hverken Jesu fødsel eller oppstandelse tjener som eksempel på hvordan Moltmann omtolker eller forkaster gruppe-1-utfordringene (Se kap. 4).

Jeg vil her i hovedsak legge frem Moltmanns oppstandelsesteologi slik den fremgår i *Jesus Christ for Today's World (JCTW)*. Jeg har flere grunner for dette. En av dem har med omfang å gjøre. Oppstandelsesteologien i JCTW mye kortere enn i WJC. Jeg vil allikevel ikke si at fremstillingen i JCTW lider av den grunn. For meg fremstår oppstandelsesdelen av JCTW mer som en *konsentrert* utgave av WJC sin oppstandelsesteologi. JCTW bærer ikke særlig preg av å være en ”forenklet” utgave av WJC, forstått som en popularisert utgave av mer krevende teologi, selv om det antakeligvis er dette Moltmann har sett for seg. Ved å se på disse bøkene fra et redaksjonshistorisk synspunkt, kan jeg anse JCTW som en nyere og mer presis formulering av den oppstandelsesteologi som kommer frem i WJC. På denne måten kan jeg bruke JCTW som hovedkilde, men på grunn av dens mer kortfattede og presise språk kan jeg gå til WJC der jeg opplever at JCTW blir mangelfull. En annen grunn for valg av JCTW som hovedkilde er problemet med klarhet. Noen steder opplever jeg at Moltmann i WJC blir vanskelig å følge. Dette gjelder blant annet kapitlet som jeg nå kommer til å forholde meg til: *The Eschatological Resurrection of Christ*, og kanskje særlig dets §3 *The resurrection of Christ and History: The historical problem*. Her opplever jeg at WJC er uklar og litt upedagogisk. Dermed er det vanskelig å skille viktig fra uviktig. Som en konsentrert utgave av WJC blir JCTW dermed et verktøy for å skille viktig fra ikke fullt så viktig.

6.2.1. Forholdet mellom Kristi død og oppstandelse

Før vi går videre er det viktig å se på Moltmanns forståelse av forholdet mellom døden på korset og oppstandelsen. Moltmann mener at oppstandelsen har avgjørende betydning for forståelsen av Kristi død på korset. ”The cross and the resurrection are mutually related, and

they have to be interpreted in such a way that the one event appears in the light of the other.”¹⁷⁷ Kristi kors er ”the cross of the Lord who was raised by God and exalted to God”.¹⁷⁸

Selv om korset og oppstandelsen er nært knyttet sammen, (dette forholdet uttrykkes ofte under termen ”Kristus hendelsen”¹⁷⁹) er det også en vesentlig forskjell mellom dem. Døden på korset er en historisk hendelse (fact) - oppstandelsen er en ”apocalyptic happening”.¹⁸⁰ Moltmann skriver at ”if we look at the christological statements in the creed - ‘suffered, crucified, dead’ and ‘on the third day he rose again from the dead’ - what belongs between them is not an ‘and’ at all. It is a full stop and a pause. For what now begins is something which is qualitatively different: the eschatological statements about Christ (min kursivering).”¹⁸¹ Dette ”qualitatively different” betyr at vi ikke kan snakke om Kristi oppstandelse som ”historisk”, på samme måte som med Kristi død. Gjør vi det, overser vi den nye skapelse som begynner med oppstandelsen og vi mister det eskatologiske håpet. Moltmann mener at vi må se forholdet mellom korset og oppstandelsen som det mellom død og evig liv. Døden gjør hvert liv historisk, og døden må derfor anses som historiens makt (the power of history). Oppstandelsen bringer de døde til evig liv og betyr dødens ødeleggelse, den bryter dermed historiens makt og er med det historiens ende. Moltmann mener at ”history and eschatology cannot be added together, for if they are, either history is dissolved into eternity or eschatology is overtaken by history. The two can only be confronted with one another.”¹⁸² Det er denne konfrontasjonen vi snakker om når vi sier ”den korsfestede Kristi oppstandelse”.

Randal E. Otto påpeker at korset og oppstandelsen hos Moltmann må forstås som ”two different levels of history: the cross historical (*historisch*), the resurrection historic (*geschichtlich*) and eschatological. *The resurrection is historical only insofar as it creates history* (min kursivering) by opening anew the future and anticipating the universal future.”¹⁸³ Denne forskjellen mellom *historical* og *historic* er verdt å utforske litt nærmere. I Oxford Dictionary of English¹⁸⁴ står det at ”[h]istoric means ‘famous or important in history’, as in a historic occasion, whereas historical means ‘concerning history or historical events’, as in historical evidence: thus a *historic event* is one that was very important, whereas a *historical event* is something that happened in the past (min kursivering).” Det norske språk mangler denne

¹⁷⁷ WJC, 213

¹⁷⁸ WJC, 213

¹⁷⁹ WJC, 214

¹⁸⁰ WJC, 214

¹⁸¹ WJC, 214

¹⁸² WJC, 214

¹⁸³ Otto, 83

¹⁸⁴ Del av programmet ”Dictionary” i Mac OSX 10.9

muligheten for å få frem denne viktige nyansen. På norsk må vi bruke uttrykk som ”en hendelse i historien” for å klart uttrykke at vi ikke mener *historic* når vi sier at ”en historisk hendelse.” Det Otto skriver gjør oss oppmerksom på dette, og det er viktig å ha denne forståelsen in mente vi snakker om Moltmanns forståelse av Kristi oppstandelse som historisk.

6.2.2. Kritikk av Troeltschs aksiomer

Vi så i kap 4. hvordan Ernest Troeltsch sine historiske aksiomer, eller grunnsetninger, legger strenge kriterier for hva som kan anerkjennes som historisk. Når Moltmann ser oppstandelsen i forhold til disse sier han følgende: (1.) Teologien kan ikke basere ”the assurance of faith” gjennom vurderinger av hva som er historisk *sannsynlig*.¹⁸⁵ (2.) Kristi oppstandelse kan ikke sees på som et brudd på naturlovene og er dermed ikke kravet om *sammenheng*. (3.) Kristi er en hendelse uten *analogi*, og kan dermed ikke forstås i historiske termer.

Summen av dette er at det i en moderne historisk forståelse ikke er mulighet for å tale om den transcendent Guds aktivitet i historien, særlig ikke om Guds oppreisning av Kristus. Teologien må ”detach itself from the sence of truth publicly and generally shared in modern society, in order to stand by its own truth.”¹⁸⁶ Moltmann mener at teologien må utvikle sin egne historiske forståelse fordi oppstandelsens karakter gjør at den ikke kan forstås som historisk i forstått som ”en hendelse i historien”.

6.2.3. Forventningshorisont og opplevelsesrom

Veien mot en historieforståelse basert på teologiens premisser begynner med en ny forståelse av hvordan vi opplever virkeligheten som historie. Hva er det som gjør at vi opplever virkeligheten som *historie*? En forutsetning for å oppleve den som historie er - en oppfatning av tid. Moltmann mener at tid bare kan oppfattes så lenge det finnes en forskjell mellom fortid og fremtid. Forskjellen mellom fortid og fremtid bestemmes av begges nærvær – fortidens nærvær gjennom opplevelser og minner (rememberances), fremtidens nærvær gjennom forventninger og håp.¹⁸⁷ Vi opplever virkeligheten som historie gjennom *opplevelsen av en nærhet* til fortid og fremtid. Moltmann kaller denne nærheten til fortid og fremtid for ”*opplevelsesrommet*” (the space of experience) og ”*forventningshorisont*” (the horizon of experience)¹⁸⁸ - historie skapes og oppleves i samspillet mellom disse. Hvis det ikke lengre er noen

¹⁸⁵ JCTW, 77

¹⁸⁶ JCTW, 78

¹⁸⁷ WJC, 236

¹⁸⁸ Jeg kommer her til å bruke ”*the space of experience*”, slik det er står i *Jesus Christ for Today's World*. I *The Way of Jesus Christ* er det oversatt ”*the sphere of historical experience*”.

forventninger for *fremtidige* opplevelser, vil også minnet om *fortidige* opplevelser forsvinne. Det Moltmann sier er at dersom det ikke lengre er noen minner (rememberance) om fortidige opplevelser, er det ikke lengre noen forventninger heller. Erindring og håp er forutsetningene for å oppleve historie. Derfor kan Moltmann også kalle disse for de *metahistoriske forutsetninger* for en interesse¹⁸⁹ i, og omsorg for, historien. ”To experience reality as history presupposes hope for its future. Hope for the future is grounded on remembrance.”¹⁹⁰

6.2.4. Oppstandelsesperspektivet

It is one thing to see Christ's resurrection in the perspective of history, where we are faced with the inescapable question: is the resurrection an event, or an interpretation of faith? It is another thing to see history in the perspective of Christ's resurrection. Then we are brought up against the eschatological question about the end of history and the new creation of the world.¹⁹¹

Ser vi den kristne tro i lys av dette ser vi at den forstår virkelighet som historie i den grad virkeligheten utfoldes som Guds løfte. De gammeltestamentlige løftene om etterkommere ”som støvet på jorden”, det lovede land og velsignelse over nasjonene, peker alle utover seg selv og frem mot Guds kommende nærvær og den nye skapelse. Denne forventningshorisonten gjør hendelser i menneskets og naturens verden temporale. De er ikke fullførte prosesser, og er slikt forstått ikke ”fakta/realiteter”. De er øyeblikk i en prosess og peker forbi seg selv. De har ikke enda en mening i seg selv, men bare i forhold til løfteshistoriens mål. I de historiske religioner har forventningshorisonten forrang fremfor opplevelsesrommet på grunn av at dens løfter overgår opplevelsesrommets oppfylte løfter. Oppstandelsen er en ikke-fullført-prosess som fremdeles er avhengig av bekreftelsen av ”løftet” om den allmenne oppreisning av de døde. Dette løftet – som overgår alle andre løfter – gjør at oppstandelsen ikke kan forstås på vanlig historisk bakgrunn. Det er historien som må forstås i perspektiv av oppstandelsen.

For Moltmann innebærer det å forstå historien i perspektiv av oppstandelsen ikke bare en kognitiv aktivitet. Alle som snakker om Kristi oppstandelse fra de døde og som tror på Guds makt til å reise opp de døde snakker på en og samme gang om ”the foundation, the future and the praxis of the liberation of human beings and the redemption of the world.”¹⁹² Av den grunn mener han at vi ikke må skille spørsmålet om historisk kjennskap om Kristi oppstandelse (opplevelsesrom) fra spørsmålet om *hva vi kan håpe på?* (forventningshorisont) og *hva vi*

¹⁸⁹ JCTW, 79. *interest*. I WJC, 237 brukes ordet *knowledge*.

¹⁹⁰ JCTW, 79

¹⁹¹ WJC, 227

¹⁹² WJC, 237

må gjøre? Kristi oppstandelse kan bare forstås som historie fullt ut hvis man ser på kjennskap, håp og handling som en enhet. Moltmann legger her til en tredje faktor for forståelsen av oppstandelsen som historie. Den må inkludere handling.

6.2.5. Oppstandelsesprosessen

Rent konkret hva slags handling Moltmann ser for seg svarer han ikke klart på. Han skriver at det å se historie i oppstandelsesperspektiv betyr å gjennom Ånden ta del i *oppstandelsesprosessen*. Å tro på oppstandelsen handler ikke om å si seg enig i en læresetning eller historiske fakta, men å ta del i denne *Guds kreative handling* som denne prosessen er. Forsto man oppstandelsen kun som en hendelse i historien ville kunne vi si ”å, er det sant?”, registrert det som et faktum og deretter gått videre med våre liv som om ingenting hadde skjedd. ”But if it is a creative act of God’s, then – if we really know and understand what it is about – we shall be born again to a new life. A faith like this is the beginning of freedom.”¹⁹³ Hva går denne prosessen - denne Guds kreative handling - ut på?

For det første at oppstandelsen er hendelsen der *Gud åpenbarer seg som den livgivende kraft* som gjør fattige rike og løfter opp undertrykte og reiser opp døde. Forstår man tro på oppstandelsen som det å feste blikket på livets fremtid, blir troen i seg selv en levende kraft som reiser mennesker opp og gjør dem fri fra makten og grådighetens dødelige illusjon.¹⁹⁴

For det andre må oppstandelsen forstås som en hendelse som *gjør fremtiden kjent og åpner opp historien*. Forstått slik blir Kristi oppstandelse livets løfte og grunnlag midt i dødens historie – en historisk (historic) hendelse. Moltmann finner at Paulus uttrykker en slik forståelse i Rom 8:11: ”*Han reiste Jesus opp fra de døde, og dersom hans Ånd bor i dere, skal han som reiste Kristus opp fra de døde, også gi deres dødelige kropp liv ved sin Ånd, som bor i dere.*” Moltmann ser her at Paulus kobler Kristi oppstandelse som en *fortidig* hendelse opp mot det *nåtidige* i Ånden som tar bolig, og Åndens *nåtidighet* opp mot det *fremtidige* i de dødes oppstandelse. ”The raising of Christ is not a phrase describing a past happening. It is the name for a confronting event in the past which in the Spirit determines the present because it opens up the future of eternal life.”¹⁹⁵ I et forsøk på å klargjøre kan vi si at ”oppreisningen av Kristus” er ikke en frase som beskriver en *historical* hendelse. Den taler om en *historic* hendelse i fortiden, og det er Ånden som gjør denne hendelsen avgjørende for nåtiden. Legg merke til Moltmanns skille mellom *fortidig hendelse* og *hendelse i fortiden*. Den første forståelsen umuliggjør nåtidig relevans, mens den andre muliggjør dette. Fremtiden i ”gi deres

¹⁹³ JCTW, 80

¹⁹⁴ WJC, 241

¹⁹⁵ JCTW, 81

dødelige kropp liv” (som Paulus kaller oppstandelsen av de døde i dette verset) baseres på Kristi oppstandelse og gripes av bevisstheten gjennom opplevelsen av ”den liv-givende Ånd”. Når vi snakker om Kristi oppstandelse må vi derfor snakke om en *oppstandelsesprosess*. Denne prosessen har sitt grunnlag i Kristus, sin dynamikk i Ånden, og sin fremtid i den sanne nyskaping av alle ting. Oppstandelse betyr ikke et lukket faktum. Det betyr en vei: overgangen fra død til liv.

Dette betyr at for det tredje - og siste - at oppstandelsen handler om dette livet. I formelen ”gi deres dødelige kropp liv” (Rom 8:11) antydes det at *det er dette jordiske liv som skal forandres*. Håpet er ikke rettet mot en annerledes verden, men mot frelsen av denne.

Moltmann har enda ikke svart klart på hva det å ta del i ”Guds kreative handling” går ut på. Det er mulig at han ser for seg at handlingen ligger i det å rette blikket mot fremtiden, men dette må heller forstås som en forventningshorisont. Da kan det tenkes at det er det å *leve et liv i frihet* han sikter til.

6.2.6. Kristus-synene og kriteriene for opplevelse av historie har samme struktur

Det er en likhet mellom Moltmanns kriterier for en historisk forståelse og Kristus-synenes tre dimensjoner (6.1.1.3.). Det historiske ”opplevelsesrom” og den *retrospektive* dimensjon har det til felles at de opplever fortiden som nær. Den historiske ”forventningshorisont” og den *prospektive* dimensjon ser begge at noe fremtidig har blitt nært. Tanken om at historie forstått i oppstandelsesperspektiv inkluderer handling har det til felles med Kristus-synenes *refleksive* dimensjon at opplevelsen fører til handling. Moltmann mener at når Kristus-synene tok slutt fikk forkynnelsen av *evangeliet* om Kristus den samme funksjon som synene hadde hatt. Evangeliet innehar dermed de samme dimensjonene som Kristus-synene. Det er (1.) *retrospektivt* ”Ordet om korset” som gjør den korsfestede Kristus nærværende. (2.) Evangeliet er *prospektivt* Ordets forventning om Kristi gjenkomst, og har derfor en løfterik karakter. (3.) Evangeliet er *refleksivt* det nåværende kall til troens frihet.¹⁹⁶

Dette sier oss to ting: Det å ta del i ”Guds kreative handling” betyr mest sannsynlig å leve i troens frihet. Det er utenfor denne oppgavens mål å se på hva troens frihet innebærer, men vi kommer til å berøre litt hva denne frihet går ut på senere. For det andre ser vi at evangeliet er måten Kristus i dag gjøres nærværende; gir oss forventning; og kaller oss til frihet.

¹⁹⁶ WJC, 227

6.2.7. Drøfting av Moltmanns teori

Moltmanns ”oppstandelseshistorie” gjør det mulig for ham å snakke om Kristi oppstandelse ikke bare som historisk men som en hendelse i historien.

Moltmann ser sin ”oppstandelseshistorie” som et teologisk alternativ til den moderne historieforståelse. Med det er det klart at det ikke er snakk om en allmenn historieforståelse siden oppstandelseshistorien forutsetter at man setter håpet om den allmenne oppstandelse fra de døde som forventningshorisont. Derfor kan man si at en svakhet ved Moltmanns forståelse av Kristi oppstandelse er at han ikke argumenterer på de samme premissene som han gjør i forbindelse med Jesu fødsel. Men det ville selvfølgelig fått store konsekvenser for hans kristologi og oppstandelsens betydning i denne.

Dette bringer meg til en neste kritikk av Moltmann ”oppstandelseshistorie”. En avgjørende grunn til at han ikke kan akseptere Troeltschs aksiomer er fordi de gjør det problematisk ”to talk about God [...] at all.”¹⁹⁷ Hvordan kan Moltmann da snakke om Jesu fødsel som en hendelse der Guds Hellige Ånd tar bolig i verden? Slik jeg forstår Moltmann så mener han at han gjennom avvisningen av ”jomfrufødselen” – forstått som en virkelig hendelse i historien - har tatt et oppgjør med det som den moderne historieforståelse opplever som problematisk. En mulig måte å løse dette problemet er å tenke seg at Jesu fødsel også kan forstås i ”oppstandelseshistorien”. Men da er det rart at Moltmann ikke opplyser om dette.

En siste kritikk går på selve fremstillingen av ”oppstandelseshistorien”. For meg er det både i WJC og JCTW vanskelig å forstå klart hva Moltmann ønsker å si. Vi har sett et eksempel på dette ovenfor. Når Moltmann sier at å tro på oppstandelsen handler om å ta del i oppstandelsesprosessen så er det vanskelig å få klart fatt på hva han mener. Et annet problem finner vi i JCTW. Her skriver Moltmann ”[s]o let us look at the fundamental difference between expectation and experience, so as to unfold history in the perspective of Christ’s resurrection.”¹⁹⁸ Deretter følger et nytt avsnitt med et innhold som vanskelig lar seg forstå som svar på forskjellen mellom ”expectation” og ”experience”. Men jeg er, som sagt i avhandlingens forord, bare en ”enkel mann fra Jæren”. Vi skal nå gå videre og se på hvordan Moltmann mener vi kan forstå Jesu Kristi oppstandelse i et nytt paradigme.

6.3. Oppstandelsen i naturperspektiv. Det naturlige problem

Problemet med paradigmet ”historie” er at det ikke tar hensyn til hele virkeligheten, men splitter opp dens helhet. Som en følge av dette paradigmets forståelse av historie som

¹⁹⁷ JCTW, 78

¹⁹⁸ JCTW 79

menneskets historie ble naturen stående historie-løs. Vi så i kap. 4 hvordan dette skaper utfordringer for forholdet mennesker og natur. Hva er mennesket? Hvordan forstår man mennesket i paradigmet ”historie”?

Moltmann mener at det moderne ”claim to domination” førte til en forståelse av mennesket som hevet over naturen. Men menneskets historie blir til i samspill med naturen. I lys av dette nære forhold mellom mennesker og natur blir det feil å gå ut fra et sentrum – mennesket. Dersom vi ønsker å forstå historien om dette samspillet kan vi ikke lengre spørre om det er mennesket eller Gud som er historiens subjekt. Skal vi i det hele tatt snakke om et sentrum må det være ”the ecological conditions of the nature of the earth [...], because they make the evolution of the human race possible, so that every radical change here can mean the end of the human race and its history.”

6.3.1. Økologisk kristologi

Som en vei forbi paradigmet ”historie” og som en måte å uttrykke fellesskapet mellom mennesker og natur introduserer Moltmann et nytt paradigme, som han mener er i stand til å inkludere natur og ånd, historie og natur, og se på disse som en helhet. Dette betyr ikke at moderne historisk kristologi må oppheves, men den må samles sammen i en økologisk kristologi på de områder der paradigmet ”historie” har vist seg utilstrekkelig og ødeleggende.¹⁹⁹ I dette nye paradigmet ”økologi” finner Moltmann det han mener er nødvendig for å kunne tale helhetlig om Kristi oppstandelse og dens betydning.

6.3.1.1. Analogier fra naturen

Vi så at noe av det problematiske for en forståelse av Kristi oppstandelse i paradigmet ”historie” var den historiske forståelse ikke kunne vise til analogier på denne hendelsen. I et ”økologisk” paradigme åpnes det opp for å ta i bruk analogier fra naturen for å forklare Kristi oppstandelse. Moltmann mener at ”there are metaphors from nature as well describing what happened to the crucified and dead Jesus.”²⁰⁰

I Moltmanns tale om *oppstandelsesprosessen* så vi at den har sin dynamikk fra Ånden. Det betyr at når Kristus dør og lever igjen skjer det også ”i Den hellige ånd”. Kristus har båret seg selv frem i kraft av en evig Ånd (Heb 9:14) og lever i ”en ånd som gir liv” (1 Kor 15:45). I Ånden holdt han ut døden, og fra Ånden ble han født igjen til evig liv, akkurat slik Esek 37 ser for seg Guds levende pust blåse over dalen med tørre bein: ”Da kom det ånd i dem, så de ble levende. De reiste seg opp og sto på føttene.” (Esek 37:10). Moltmann mener

¹⁹⁹ WJC, 246

²⁰⁰ JCTW, 84

at symbolet ”gjenfødelse” er passende for å kunne tale om denne dynamikken. Symbolene ”oppstandelse” og ”oppreisning” er metaforer for *handling* og er knyttet til en historisk forståelse. Metaforen ”gjenfødelse” er hentet fra naturen.

Moltmann skriver at ”[w]hat is understandable in the paradigm 'history' as the eschatological act of God the Father in and for the Son - the act which raises the dead - must in the wider ecological paradigm 'nature' be understood as the rebirth of Christ from God's life-giving Spirit.”²⁰¹ På denne måten kan Moltmann snakke om et teologisk tankemønster som er pneumatologisk-trinitarisk. I en slik kontekst brukes metaforer fra naturen om Kristi død og gjenfødelse, ikke metaforer fra historien.

Moltmann finner også andre metaforer for å tale om metaforer fra naturen også er i stand til å beskrive hva som skjedde med er metaforen ”gjenfødelse” Denne forståelsen gjør det mulig å se på oppstandelsen gjennom to paradigmer. I paradigmet ”historie” sees oppstandelsen som *Gud Faders* eskatologiske *handling* i og for Sønnen, men i paradigmet ”natur” forstås oppstandelsen som *Kristi gjenfødsel* fra Guds livgivende Ånd. Forstått slik får vi et teologisk tankemønster som er pneumatologisk-trinitarisk. I den pneumatologiske kontekst brukes metaforer fra naturen for Kristi død og gjenfødelse, ikke metaforer fra historien.²⁰²

6.3.2. Den kosmiske dimensjon

I en økologisk kristologi er det mulig å ta opp igjen to-naturlæren, men i omtolket form. I den tradisjonelle to-naturlæren er Jesu menneskelighet et premiss for å kunne tale om menneskets frelse.²⁰³ Moltmann finner det problematisk at Kristus aldri kan forstås som fullt ut menneskelig i denne læren. For hvis den udødelige guddommelige Logos (Joh 1:1) tok på seg menneskelig natur, vil denne natur forbli upersonlig – for det er den guddommelige Logos’ person som innehar personen. To-naturlæren forstår Jesus som født uten synd, hvilket Moltmann mener betyr at han er udødelig.²⁰⁴ ”But how can his death redeem, if it was not, and cannot have been, either the death of his divine nature or the death of his human one.”²⁰⁵ Slik Moltmann ser det har altså to-naturlæren mistolket Jesu menneskelighet. Vi har sett i forbindelse med Jesu fødsel hvordan Moltmann forstår Jesus som fullt ut menneskelig. Dette har stor betydning for hans forståelse av Jesu døds betydning. Det som dør på korset, står opp igjen i oppstandelsen. Jesu Kristi død på korset var en stedfortredende død for menneskene, og Jesu Krist oppstandelse var betydde en slutt på menneskenes dødelighet. Men, sier

²⁰¹ WJC, 248

²⁰² WJC, 248

²⁰³ WJC, 50

²⁰⁴ WJC, 50

²⁰⁵ WJC, 52

Moltmann, "if through his resurrection the mortality of human nature was overcome, this also meant the conquest of 'the death of all the living', under which enslaved creation here 'sighs'. But if he has overcome this death too, then his resurrection is indeed the beginning of the new creation of that world in which death will be no more." Moltmann kaller dette for oppstandelsens *kosmiske dimensjon*. Gjennom paradigmet "økologi" ser vi at skapelsen av den nye verden bare kan bety en total nyskapelse. "New creation is new from the root up only if it issues from the cosmic annihilation of the death of created being."²⁰⁶ Moltmann går langt i å få frem viktigheten i dette. Så langt at han sier at "all life longs to live and endures death with pain."²⁰⁷ Bauckham stiller seg litt spørrende til hvorvidt døden er tragisk for "this year's marigolds (ringblomst), which die in the annual cycle of death and new life that will produce next year's marigolds."²⁰⁸ Bauckham påpeker med dette et større spørsmål: Har mennesket ingen særlig verdi i Moltmanns teologi?²⁰⁹ Dette er ikke et spørsmål vi kan gå nærmere inn på her, og det er heller ikke menneskets verdi Moltmann taler om her. Han taler om menneskets lengsel etter liv og døden som en grunnleggende trussel mot livet.

6.3.3. Hvordan skal vi forstå Jesu Kristi "skikkelse" etter oppstandelsen?

Det vi har sett til nå utelukker all tale om Jesu Kristi oppstandelse som en oppstandelse til det samme livet. Men det er et spørsmål som ikke er besvart enda: hvordan skal vi forstå Kristi overgang fra dette livet til det nye livet?

Begrepene som brukes om Kristi oppstandelse – oppreisning, oppstandelse, gjøre levende, forandring, forvandling – kan sees på som ord som beskriver en *overgang*. "They all point analogically to a progression, a way."²¹⁰ Ser vi bevegelsen fra Kristi død til Kristus-synene i lys av dette, mener Moltmann vi må snakke om *Kristi overgang* (Christ's transition) fra "human violation to divine glory, from mortal existence to immortal divine being."²¹¹ Men - sier Moltmann – dette gjorde ham ikke til en gud. Med dette mener Moltmann at dersom vi skal snakke om Kristus som guddommelig er ikke på grunn av denne hendelsen, fordi Jesus Kristus stod opp som den første av mange.

Når det handler om selve "øyeblikket" da Kristi kropp gikk over fra det dødelige liv til det evige liv, går ikke Moltmann lengre en dette: "[T]he resurrection of Christ' cannot mean a cytological (med celledære å gjøre) phenomenon. Resurrection is not a return to mortal life by

²⁰⁶ WJC, 253

²⁰⁷ WJC, 253

²⁰⁸ Bauckham, 210

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ WJC, 257

²¹¹ WJC, 257

way of natural reanimation. It is therefore not a fact of nature which could be reconstructed on the basis of objective proofs. It finds no place among the natural facts of life.”²¹²

Den virkelighet Kristi kropp går over i er den nye skapning. Hvordan forstår Moltmann denne virkeligheten? Svaret på dette finner vi i hans forståelse av ”himmelen”.²¹³ Moltmann forstår himmelen og jorden som den usynlige og synlige verden. I himmelen er tiden evig. Himmelen er fullt og helt preget av Gud. Når vi sier at Kristus kommer fra himmelen, så sier vi at det han bringer til ”this side of creation” samsvarer med Gud og herliggjør Gud. Når Kristus kommer fra himmelen til jorden, vil han til slutt forene disse to dimensjonene med hverandre. Slik jeg ser det må det være denne foreningen mellom himmel og jord Moltmann sikter til når han snakker om den nye skapelse. Gjennom Kristi oppstandelse begynner den nye skapelsen. Kristus lever dermed i denne virkeligheten – en virkelighet hvor himmel og jord er forenet.

Vi har sett at det er viktig for Moltmann at Kristi oppstandelse er fullt legemlig. Dette blir problematisk av to grunner. Hvordan kan Kristus ha vist seg fullt legemlig når vi har sett at Moltmann forstår Kristus-synene som indre syn? Det andre problemet ligger i forlengelsen av det første. Hvis Moltmann taler om Kristus-synene som indre syn, hvordan kan han da litt senere si: ”Christ's 'appearances' were bodily appearances. If they were not, no one could have identified him from the marks of the nails, and he could not have broken bread with his friends. He would have appeared to the women and the disciples only as a ghost.”²¹⁴? Ut fra det vi har sett tidligere kunne det være lett å tenke at Kristus viste seg nesten som ”a ghost” for Paulus og påskevitnene. Jeg mener at dette problemet kunne vært unngått dersom Moltmann hadde snakket om legemlige åpenbaringer fra begynnelsen av. For å få til det måtte han ha omtolket sin forståelse av Paulus sitt Kristus syn og sett på dem også som legemlige apokalyptiske åpenbaringer.

6.4. Sønnens preeksistens i lys av Moltmanns forståelse av oppstandelsen

Det har kommet frem momenter i dette kapitlet som gjør det mulig å ta opp igjen spørsmålet om Kristi preeksistens. Moltmann mener at ”Kristus synene” veldig tidlig ble identifisert som lyset av den første dag i den nye skapelsen. Videre sier han at dersom dette er tilfellet må ”the One who ‘appeared’ in this light as the first in the resurrection of the dead” også være ”den

²¹² WJC, 250

²¹³ WJC, 331-333

²¹⁴ WJC, 257

førstefødte før alt det skapte.” (Kol 1:15)²¹⁵ Moltmann mener at ”først” her ikke betyr å være den første skapning; det betyr ”den usynlige Guds bilde” som ”er før alt” som holder alt sammen (Kol 1:15, 17).²¹⁶ Ifølge Heb 1:3, er denne ”førstefødte” ”utstrålingen av Guds herlighet og bildet av hans vesen, og han bærer alt ved sitt mektige ord.”²¹⁷ Moltmann mener at det samme kan sies om den guddommelige Logos i Joh 1:1-3, og mener at dette er en henvisning til ”the Wisdom messiah”²¹⁸ som Gud har skapt alle ting *ved* og *til*. Ifølge Ordsp. 8 er ”Visdommen” Guds ”comrade in creation”.²¹⁹ Hun (Visdommen) kalles ikke ”førstefødt”, men er skapt ”før dem alle” og ”fra evighet av” (Sirak 1:4). Alle ting eksisterer på grunn av henne, fordi alt er blitt til på grunn av hennes *mediation*.²²⁰ Skaperen ”fastsetter” universet gjennom sin Visdoms immanente nærvær i alle ting. Moltmann mener at Kristus som utsletter døden gjennom sin oppstandelse fra de døde, åpenbarer seg i denne skapende Visdoms dimensjoner, og at han tidlig ble forstått på denne måten.

Moltmann mener å finne en måte å tale om NCs utsagn ”født ikke skapt” ved å si at Visdommen åpenbares (appear) i den oppstandne Kristus. Visdommen er preeksistent i alle ting, alt er skapt gjennom henne og alt opprettholdes av henne. Moltmann ser på Visdommen som ”the secret bond of creation”. Hun lider det skaptets fiendskap, dets mangel på orden og dets dødelighet. Hun holder alt sammen.

Moltmann begrunner ikke hvor han henter kunnskapen om denne koblingen mellom Kristus og Visdommen. At denne koblingen er kjent er ikke noe nytt.²²¹ Men det at Moltmann ikke klargjør hvor han har denne informasjonen fra er problematisk. Dette fordi Moltmanns forståelse skiller seg fra en vanlig forståelse der man ser Kristus som den inkarnerte Visdommen eller Logos.²²² Moltmann forstår forholdet mellom Kristus og Visdommen eller Logos som at Kristus får del i preeksistensen ved oppstandelsen. Det samme har vi sett ovenfor i forbindelse med Moltmanns forståelse Kristi overgang til den nye skapelsen. Også der tar Kristus fullt ut del i det guddommelige først ved oppstandelsen fra de døde.

Til tross for dette litt problematiske mener jeg at det kan la seg gjøre å forene Moltmann og NC på punktet som har med Kristi preeksistens å gjøre. Dette forutsetter at man klarer å se på den preeksistens Kristus får del i ved oppstandelsen og åpenbaringen av Visdommen, som noe som er like virkelig i fortiden som for nåtiden. Kristus er dermed

²¹⁵ WJC, 281

²¹⁶ WJC, 281

²¹⁷ WJC, 281

²¹⁸ WJC, 281

²¹⁹ WJC, 281

²²⁰ WJC, 281

²²¹ Høyland, 27-29

²²² Cross, 992

preeksistent og evig allerede fra fødselen av på grunn av en fremtidig hendelse. Det sier seg selv at en slik forståelse ikke vil være mye pedagogisk, men kristologien kan ikke la seg styre av pedagogiske hensyn. Forstått på denne måten mener jeg at Moltmanns tolkning av Kristi preeksistens er i tråd med NC.

6.5. Vurdering

Jeg vil nå foreta to vurderinger. Den første går på i hvilken grad Moltmann ”løser” utfordringene fra kap. 4. Den andre er en vurdering opp mot NC.

I hvilken grad ”løser” Moltmann de utfordringer som den moderne verden står ovenfor gjennom sin forståelse av Kristi oppstandelse? Vi har sett hvordan Moltmann kritiserer det moderne paradigmat ”historie” for å sette mennesket over naturen. Slik jeg ser det ”løser” Moltmann utfordringene med den moderne virkelighetsforståelse og selvforståelse gjennom det økologiske ”paradigmat”. Dette paradigmat muliggjør - og tvinger oss til - å se natur og mennesker som nært knyttet sammen, som en enhet. Dette har følger for vår forståelse av virkeligheten og menneskets posisjon i denne. Dette paradigmat tvinger oss også til å se på Kristi oppstandelse som en legemlig oppstandelse. Derfor kan vi ikke åndeliggjøre oppstandelsen slik at den handler om sjelens frelse, og Kristi oppstandelse forstått som en legemlig oppstandelse betyr i ytterste konsekvens hele verdens frelse.

Moltmann forstår døden som en konsekvens av synden. Vi så i kap. 4 hvordan døden også er resultatet av den utvikling som den moderne tankegang har ledet til. Dermed kan vi si at selv om Moltmann ikke lykkes i å forandre verden her og nå, så klarer han gjennom sin oppstandelsesteologi å gi hele verden – mennesker og natur - et håp i all dens elendighet. Her mener jeg også det sterkeste *apologetiske trekket* i Moltmanns oppstandelsesforståelse ligger. Fordi hans historieførståelse sier at en opplevelse av historien forutsetter håp for fremtiden - en forventningshorisont – så skaper han med det *et ”hull”* som den moderne historieførståelsen ikke er i stand til å fylle. I en moderne historieførståelse er det livet her som teller. Det er ikke noe etter dette livet. En kan selvsagt vise til det moderne samfunns håp om teknologisk og økonomisk fremgang, men Moltmann har vist at dette fører menneskeheten og naturen ut en håpløs tilstand. Ingen håp er større enn håpet om dødens utslettelse. Ingen håp fyller det moderne samfunns ”hull” bedre enn håpet om den nye skapelsen. Gjennom dette trekket mener jeg at Moltmanns med sin oppstandelsesteologi ”lykkes” i å gjøre den til noe som angår ikke bare kristne men alle. Jeg stiller meg spørrende til i hvilken grad Moltmann med sin forståelse av oppstandelsen klarer å *forandre* den moderne virkelighetsforståelse og selvforståelse, men han presenterer etter min mening et solid alternativ.

Det som er aktuelt i NCs tale om oppstandelsen er følgende:

”[S]tod opp tredje dagen etter skriftene og fór opp til himmelen, sitter ved Faderens høyre hånd.”

”Jeg [...] venter på de dødes oppstandelse og et liv i den kommende verden.”

Vi ser at NC er ganske knapp i talen om oppstandelsen. Moltmanns forståelse av Kristi oppstandelse er forenlig med NCs tale om ”stod opp den tredje dagen”. Utsagnet ”fór opp til himmelen” er avhengig av i hvilken grad Moltmann kan kalle den nye skapelse for *himmelen*. Vi så ovenfor at Moltmann forstår den nye skapelse som en forening av himmel og jord. En tale om Kristi tilbakevending til himmelen vil for Moltmann bety at den nye skapelsen ikke har begynt. NCs tale om ”den kommende verden” betyr at heller ikke den forstår himmelen som den nye skapelsen. Den siste formuleringen om å vente på de dødes oppstandelse og et liv i den kommende verden er fullt i samsvar med Moltmanns forståelse.

6.6. Oppsummering

Vi har i dette kapitlet sett på Moltmanns forståelse av oppstandelsen.

Vi har sett hvordan Moltmann med det nye kristologiske paradigmet ”økologi” kritiserer den moderne virkelighets- og selvforståelse. Med det har han slik jeg ser det løst problemene i kapittel 4.

7. AVSLUTNING OG KONKLUSJON

Det er nå på tide å oppsummere og dra konklusjoner. I denne oppgaven har jeg sett på hvordan Jürgen Moltmann forsøker å gjøre den kristne tro relevant for mennesker i dag. I kapitlene 2-4 har jeg fremstilt hans formål med *The Way of Jesus Christ*. Vi har sett at han ønsker å erstatte de tidligere kristologiske paradigmene *kosmologisk* og *antropologisk* kristologi med et nytt paradigme. Vi har også sett på hans teologiske forutsetninger, og sett hvordan disse legger føringer for hans kristologi. Vi har sett at Moltmann mener mennesket står ovenfor store utfordringer, men at disse i bunn og grunn skyldes feil virkelighets- og selvforståelse. I forbindelse med det så vi hvordan Moltmann påpeker hvilke konsekvenser dette har for samfunnet og naturen.

Jeg vil nå ta opp igjen oppgavens problemstilling og se om denne kan gis et svar. Den var som følger:

Hvilke konsekvenser får målsettingen om å gjøre den kristne tro relevant for mennesker i dag for kristologien hos Moltmann?

Den kristne tro blir relevant i den grad den svarer på de utfordringer og spørsmål etter frelse som mennesker i dag har. Hos Moltmann har vi sett at ikke bare menneskene, men også naturen spør etter frelse. Frelse i denne sammenheng må forstås som det å bli fri fra dødens makt. Denne frigjøringen fra døden gir både mennesker og natur håp om en bedre fremtid. Denne frigjøringen kaller oss mennesker til et liv i frihet her og nå.

I forhold til utfordringene i kap. 4. skrev jeg at for å løse de *eksterne* problemene; atomtrusselen, fattig-rik problematikken og den økologiske krise, måtte Moltmann løse de *interne* problemene; menneskets virkelighets- og selvforståelse. På bakgrunn av valget om å fokusere på Jesu fødsel og oppstandelse var det en mulighet for at vi ikke ville kommet frem til noen løsning. Interessant nok omtolket Moltmann det bibelske materialet som omhandler Jesu fødsel, slik at det passet inn i en moderne virkelighetsforståelse. Men her mener jeg at han motsier seg selv. Siden han mener at den moderne virkelighetsforståelse ikke har rom for en tale om en metafysisk virkelighet, mener jeg at det inkluderer en tale om Jesus som fylt av Ånden fra fødselen av. Her mener jeg at Moltmann hadde lyktes bedre om han tatt den filosofiske drøftingen av historie og virkelighetsforståelse før han så på Jesu fødsel. Men, som sagt mange ganger tidligere, dette ville ikke vært heldig for hans agenda som er å fremstille

Kristus på vei. Det ville også ødelagt den betydning og kraft Moltmann klarer å tillegge oppstandelsen. Da begynner noe totalt nytt. Dette mener jeg er et sterkt trekk ved Moltmanns kristologi. Sjelden før har jeg sett oppstandelsen bli fremstilt på en så betydningsfull måte.

Videre har vi sett at valget at å avvise jomfrufødselen som et historisk faktum problematiserer en tale om Kristus som preeksistent. Dette har vært et viktig spørsmål for meg. Om Moltmanns tilbakeholdenhet rundt dette spørsmålet skyldes et retorisk trekk eller om han avviser denne tanken var det vanskelig å få svar på. Slik jeg leser Moltmann er det mulig å tale om Sønnens preeksistens, men da bare i form av en idé som forholdet mellom Faderen og Sønnen. Det faktum at Moltmann ikke forholder seg til sentrale tekster som f.eks. Joh 1.1 når han snakker om Jesu fødsel er en åpenbar svakhet, men det ville slik jeg ser det svekket hans teologiske forutsetning om å fremstille en *Kristus på vei*. Vi så mot slutten at han forsøker å snakke om Kristus som preeksistent ved at den evige Visdommen åpenbarte (appear) seg i den oppstandne Kristus og at denne forståelsen til en viss grad kan forenes med NC.

Enten vi ser Kristi preeksistens som fra fødselen av eller fra oppstandelsen av er det en ting som er tydelig hos Moltmann. Alt – både mennesker og natur - vil en gang ta del i det samme som Kristus nå har del i. Dette betyr at alt vil blir evig. Når Moltmann mener at naturen og menneskene har samme lengsel etter liv er det naturlig å spørre: har ikke mennesket noe særstilling i Moltmanns kristologi? Jeg var inne på dette spørsmålet i forbindelse med den kosmiske dimensjon (6.3.2). Jeg har valgt å forstå Moltmann dit hen at dette ikke er tiden for å stille det spørsmålet. I den tiden vi lever i, er ikke lengre menneskets særposisjon i Guds skaperverk det viktigste. Det er heller slik at det nettopp er menneskets selvopphøyelse som har ført til de utfordringene vi ser i verden i dag. Moltmanns agenda i *The Way of Jesus Christ* er å løfte frem naturen som roper om hjelp. Mennesket får tåle å måtte dele oppmerksomheten for en stund.

Vi har sett at det er oppstandelsen som er det punktet der Moltmann gjør troen relevant for mennesker i dag. Her kritiserer han den moderne virkelighets- og selvforståelse med at den har mistet syn for enheten mellom sjel og kropp, menneske og natur. Gjennom det nye paradigmet ”økologi” blir det mulig å forene disse. Konsekvensene dette får for kristologien er Kristi død og oppstandelse må sees på som ikke bare en frelsende hendelse for mennesker, men for mennesker og natur; hele skaperverket. I og ved oppstandelsen begynner en ny tid, begynnelsen på dødens utslettelse og den nye skapelse. Det er i det nye paradigmet vi finner svaret på hvorfor Kristus måtte være fullt ut menneskelig, noe han ifølge Moltmann bare kan være ved å ha kommet til verden på samme måte som alle andre. Bare ved å være fullt ut

menneskelig ville hans død være en ordentlig død, og bare da ville oppstandelsen være en overvinnelse av døden.

Moltmann løser altså, slik jeg ser det, de utfordringer han ser mennesket i dag står ovenfor. Jeg argumenterte for at hovedproblemene i dag var menneskets virkelighets- og selvforståelse og at det var disse som måtte ”løses”. På samme tid som han ”løser” dem gir han håp til det som ikke kan løses. En kan si at Moltmanns kristologi kritiserer de som undertrykker og gir håp til dem som blir undertrykket. På den måten har han absolutt lyktes med sitt mål.

En av konsekvensene av Moltmanns kristologi er at den på flere punkter ikke er forenlig med NC. Betyr det at Moltmann motsier NC på enkelte (viktige) punkter at hans kristologi ikke kan regnes å være *kristen*? Dersom man med kristen mener en etterfølger av Kristus må Moltmann kunne regnes som innenfor. Når jeg har vurdert Moltmanns kristologi opp mot NC har jeg vurdert ham opp mot kristen lære. Men det er ikke med det sagt at NC er skrevet i stein, og ikke er åpen for kritikk. Siden all læretradisjons autoritet er ”avledet og betinget av Skriften”²²³ må den hele tiden etterprøves ut fra de bibelske skrifter.²²⁴ Det har imidlertid ikke vært siktemålet for denne oppgaven.

Etter min mening klarer Moltmanns med sin kristologi å løse flere av de paradokser vi møter i NCs formuleringer. Og det er ikke til å komme unna at deler av Moltmanns kritikk av to-naturlæren er treffende. Det er krevende å forholde seg til tanken om at den evige og udødelige Gud ble menneske i Jesus Kristus. Man blir overlatt til å se på det som et mysterium hvordan dette gikk for seg og hvordan Jesus kunne være både guddommelig og menneskelig på samme tid. Højlunds har hentet tittelen til sin kristologi *Men han gav afkald* fra Fil 2:7, og forsøker å forklare dette paradokset ved at Jesus Guds Sønn gav avkall på deler av sin guddommelighet.²²⁵ Dette er en vanlig måte å forklare det på, men man blir allikevel stående med mange spørsmål. Denne problematikken unngår Moltmann gjennom å ”draw Christ as deep as possible into the flesh”.²²⁶

Kjell Olav Sannes skriver i *Troens kart – Guds landskap* om hvordan man kan se på bekjennelsene som ”*briller* til å lese og forstå Skriften” (min kursiv).²²⁷ Men hvordan kan man være sikker på at brillene gir det rette bildet? I mitt arbeide med Moltmann har jeg opplevd at jeg har blitt tildelt et sett nye briller. Dette er ikke uproblematisk, for de nye

²²³ Austad, 113

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Se f.eks. Højlund, 315

²²⁶ WJC, 84

²²⁷ Sannes, 162

brillene gir meg til tider hakeslepp. Det er særlig Moltmanns tale Jesu Kristi frelsesverk og hans forståelse av oppstandelsen som for meg har blitt en aldri så liten åpenbaring. Men hva gjør jeg med to sett briller? Er det greit å bruke dem litt om hverandre, eller er det bare et sett briller som gir det korrekte bildet?

Jeg har slått meg til ro med følgende: På grunn av at det som Idar Kjølsvik sier er ”utfordrende å finne ro i Moltmanns tanker”²²⁸ har jeg valgt å beholde de gamle brillene inntil videre. Jeg mener at NC kommer til rette med f.eks. Kristi preeksistens på en bedre måte enn Moltmann. Selv om jeg mener at Moltmanns argumentasjon på dette området ikke holder helt må det nevnes at jeg aldri før har vurdert denne læren så sterkt som jeg har i løpet av disse månedene. Brilleparet fra Moltmann vil alltid ligge lett tilgjengelig.

Forslag til videre dypdykk i Moltmanns kristologi må være å se om han i senere tid har korrigert eller forbedret argumentasjonen rundt spørsmålet om Jesu fødsel. Er det eventuelt noen andre som har funnet en bedre måte å komme til rette med det Moltmann finner problematisk ved to-naturlæren?

²²⁸ Kjølsvik, 182

8. LITTERATURLISTE

8.1. Primærlitteratur

Moltmann, Jürgen: *The Way of Jesus Christ. Christology in messianic dimensions.* Fortress Press. Minneapolis. 1993

Moltmann, Jürgen. *Jesus Christ for Today's World.* Fortress Press. Minneapolis. 1994

Moltmann, Jürgen. *The Crucified God.* SCM Press. London. 2001

8.2. Annen litteratur

Austad, Torleiv.: *Tolkning av kristen tro – Metodospørsmål i systematisk teologi.* Høyskoleforlaget. Oslo. 2008

Bauckham, Richard. *The theology of Jürgen Moltmann.* T & T Clark. Edinburgh. 1995

Benestad, Bjørnulf T.: *Dåp, tro og gjenfødelse : en analyse av Dåpsdebatten i 1946, mellom Leiv Aalen og Olav Valen-Sendstad* (Spesialavhandling i teologi). Det teologiske menighetsfakultet. Oslo. 2012.

Brown, Raymond E.: *The Virginal Conception & Bodily Resurrection of Jesus.* Exeter. Wheaton & Co. 1974

Brown, Raymond E. *The birth of the Messiah : a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke.* London. Chapman. 1977

Cross, F.L (Red).: *The Oxford dictionary of the Christian Church.* Oxford University Press. 1997

Green, Joel B. *The Gospel of Luke.* Eerdmans. Grand Rapids. 1997

Green, Joel B. og Turner, Max: *Between two horizons – Spanning New Testament Studies & Systematic Theology.* Michigan, Eerdman. 2000

Haraldsø, Brynjar. *Fagord i teologi og kristendoms-kunnskap*. Lunde. Oslo. 1999

Heiene, (Red.), Myhre, Opsal, Skottene, Østnor. *Mening og mangfold - Religion og etikk for den videregående skolen*. Aschehoug & Co. Oslo. 1997

Hoezee, Scott. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* i Calvin Theological Journal 26 no 2, s 462-466. London. SCM Pr. 1991

Højlund, Asger Chr. *Men han gav afkald. Bidrag til kristologien*. Fredericia, Kolon, 2007

Hvalvik R, Stordalen T. *Den store fortellingen - om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Det Norske Bibelselskap, Oslo. 1999

Kvalbein, Hans. *Jesus - Hva ville han? Hvem var han?* Luther Forlag, Oslo. 2008

Kärkkäinen, Veli-Matti: *Christology – A global introduction*. Michigan, Baker Academic, 2003

Kjølsvik, Idar. *Jürgen Moltmann* i Kristiansen, Ståle og Rise, Svein (Red). *Moderne teologi : tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer* s. 173-185. Høyskoleforlaget, Kristiansand. 2008

McGrath, Alister E. *The making of German Christology, 1750-1990*. Grand Rapids, Michigan, 1994

Mæland, Jens Olav (Red.): *Konkordieboken : den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*. Lunde. Oslo. 2000

Nestle og Aland. *Novum Testamentum Graece (27. utgave)*. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart. 2001

Otto, Randall E. *The resurrection in Jürgen Moltmann* i Journal of the evangelical theological society 35/1. 03/1992. s. 81-90

Ryken, Wilhoit og Longman III, *Dictionary of Biblical Imagery*, InterVarsity, Downers Grove, 1998

Sannes, Kjell Olav.

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

Walter E.: Anmeldelse av *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. Journal of the American Academy of Religion, Vol. 51. No. 2 (Jun., 1983). s. 326-327.

8.3. Internett

The Christian Century, *Moltmann wins theology world cup*. Tilgjengelig på:

<http://www.christiancentury.org/article/2006-08/moltmann-wins-theology-world-cup> (8 aug. 2006)

Norsk Ordbok. Tilgjengelig på: www.ordnett.no