

STENDØD ELLER TROFAST? EN DISKUSSION AF NIELS GRØNKJÆRS POSTTEISTISKE TEOLOGI



Ph.d.-studerende, cand.theol. Michael Agerbo Mørch

Resumé: Denne artikel¹ diskuterer Niels Grønkjærs bud på en postteistisk teologi. Artiklen indledes med at indkredse en definition på »postteisme« og viser, at det er en kategori, som rummer mange variationer. Fælles er dog, at man sætter sig i opposition til »teisme« og vil udvikle et gudsbegreb, der tager metafysikkritikken alvorligt. I hoveddelen beskrives Grønkjærs teologiske bidrag, særligt gennem bogen *Den nye Gud* (2010/2012). Grønkjær udvikler en gudsforståelse, hvor bevægelighed er i fokus. Men som artiklens tredje del – vurderingen af Grønkjærs bidrag – viser, så er der flere problemer. Dels kan flere tilfælde af inkonsistens dokumenteres, dels kan uklarheder og manglende nuanceringer i Grønkjærs teologi påpeges, hvorfor positionen ender med at fremstå som et svagere alternativ end den klassiske teisme.

Indledning

Den moderne debat om gudsbegrebet er kendetegnet ved en mangfoldighed af positioner. I dansk teologi har en postteistisk opfattelse af gudsbegrebet fået megen omtale i pressen gennem tre eksponenter: Thorkild Grosbøll, Lars Sandbeck og Niels Grønkjær. Men indtil videre har bemærkelsesværdigt få studier arbejdet kritisk og fagteologisk med postteismen. Denne artikel yder et bidrag ved at diskutere væsentlige anliggender i Niels Grønkjærs teologi. Der fokuseres på spørgsmålene: *Hvad karakteriserer Niels Grønkjær teologi, og hvilke muligheder og svagheder rummer den?* Som kildemateriale anvendes særligt *Den nye Gud* (2010), der opsamler og populariserer teologiske synspunkter, som Grønkjær har udfoldet i en række fagteologiske artikler gennem årene.

Den metodiske fremgangsmåde er først analytisk at indkredse en definition på *postteisme*, dernæst deskriptivt at redegøre for det centrale indhold i Grønkjærs teologi, inden jeg slutteligt vurderer styrker og svagheder ved Grønkjærs postteisme.

Definition på postteistisk teologi

Postteistisk teologi er her et samlende begreb for teologer, der eksplicit tænker i modsætning til klassisk teisme og dens metafysiske postulater. Det er særligt den gren af klassisk teisme, som kan kaldes substansteisme, der står for skud. I en artikel, der tager rødderne til denne anti-teisme under idéhistorisk behandling, påpeger Jan van der Veken, at hvor ateisme er en negation, så er anti-teisme modstand mod en bestemt gudsforståelse: »Anti-Theism is rather to be understood as the rejection of ‘theism’, i.e. of a certain way of believing in God« (van der Veken 1994, 46). Anti-teisme vil ikke afvise troen på en Gud, men forstå denne Gud anderledes end den metafysiske substansgud.

Der hersker endnu ikke konsensus om terminologien, når det kommer til at beskrive denne tilgang. Man kan anvende begrebet »eftermetafysisk teologi«, hvor fokus så er, at den metafysiske filosofi er afløst af en immanent filosofi (der er intet over det umiddelbart givne), hvilket ifølge denne position er teologiens arbejdsbetingelser efter de seneste 200 års metafysikkritik (Rasmussen 2013). Andre betegner det »postmoderne teologi«, fordi en central påstand her er, at faste systemer ikke gives i den kristne teologi.² Der er dog endnu ikke givet nogen oversigt over den »postmoderne teologi«, som tilfredsstillende retfærdiggør, at man kan anvende det som samlebetegnelse for en større gruppe teologer.³ En tredje anvendt term er den her benyttede »postteisme«, som altså hentyder til den eksplicite distance til klassisk teisme. Problemet med dette begreb er, at hvis man alene anvender denne term, så beskriver man kun positionen negativt og får ikke indfanget det positive i projektet.

Den terminologiske spændvidde – eller forvirring, alt efter temperament – er prægnant formuleret af Ulrik H. Rasmussen: »The term [anti-metaphysical theology] covers a wide spectrum of dissimilar meanings and a certain amount of confusion therefore seems unavoidably present in any attempt to straightforwardly define this conceptual centaur [...] the expression ‘after-metaphysical’ seems to compete with and/or overlap a number of different, more or less idiosyncratic compound expressions [...]« (Rasmussen 2013). Det afgørende er ikke at finde én term, der dækker fænomenet, hvilke ifølge citatet alligevel ikke lader sig gøre, men at indholdsbestemme denne tilgang, så dens egenart træder tydeligt frem. Her er valgt postteisme, fordi begrebet henviser til Grønkjærs eksplicite afstand til klassisk teisme. Det er værd at bemærke, at præfixet »post«, som vi efterhånden kender fra megen akademisk terminologi, kan tage mindst to betydninger. For det første kan det tage temporal betydning, og så bliver postteisme til en gudsforståelse, der ligger efter teismen i tid. Her betones diskontinuiteten. For det andet kan det tage logisk betydning, hvor kontinuiteten fastholdes, og så bliver postteismen den naturlige konsekvens af, at gudsforståelsen indoptager ateismen i sig. Det

er den anden hegelske tese-antitese-syntese, man skal forstå Grønkjær på baggrund af. Hans postteisme er en gudstro (teisme), der tager religionskritikken (ateisme) for pålydende og formulerer, hvad vi nu kan, bør og må mene om Gud (postteisme).

Postteisme tager sit udgangspunkt i Immanuel Kants kritik af metafysikken. Kant er optaget af at afklare erkendelsens grænser og af at finde det rette forhold mellem abstrakt fornuft (*a priori*) og empiri (*a posteriori*). Kant afviser, at vi har nogen adgang til tingene i sig selv (*das Ding an sich*), og derfor må forholde os til tingene, som de fremtræder for os, og som vi derfor kan sige noget rationelt om (*das Ding für uns als Erscheinung*). Det fører til en kritik af den klassiske metafysik, som mener, at man alene ved hjælp af begreber kan slutte til eksistensen af for eksempel et guddommeligt væsen. Kant kalder det »ontoteologi« (Kant 2002, 435), og det har siden været et afgørende begreb for eftermetafysikere som Martin Heidegger, Jacques Derrida og Gianni Vattimo. Hos Kant er problemet, at begreberne tildeles saglighed løsrevet fra erfaringen, mens det for Heidegger og hans arvtagere anvendes som en generel kritik af al metafysik, der overser den »ontologiske differens«, nemlig at væren og det værende ikke er det samme (Grønkjær 2012, 39).⁴ Når der tales om Gud, er det derfor den eftermetafysiske teologis forståelse, at Gud er væren selv (»The Ground of Being«) og ikke det højeste værende som i *perfect being*-teismen. Det sidstnævnte er en »tingsliggørelse« af Gud, som der tages skarpt afstand fra (Grønkjær 2012, 23). Konstruktivt er det eftermetafysikkens ambition at forsøge at formulere en teologi, der ikke falder i onto-teologiens fælde. I det følgende skal vi undersøge et forsøg på at formulere en postteistisk teologi fra en lokal informant, den danske teolog Niels Grønkjær.

Niels Grønkjær

Niels Grønkjær (f. 1955) har siden 2005 været præst ved Vartov Valgmenighed og Københavns Valgmenighed. Før denne ansættelse var han lektor i etik og religionsfilosofi ved Aarhus Universitet. Grønkjær disputerede på afhandlingen *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi* i 2002, hvor han diskuterer forholdet mellem Augustins teologi og platonismen med Hans Blumenberg som den vigtigste sparringspartner. I den brede offentlighed er han dog først og fremmest kendt for sine to værker *Den nye Gud* (2010) og *Det nye menneske* (2017). Særligt *Den nye Gud* gjorde Grønkjær kendt i kirkelige kredse, da den vakte stor debat i avisspalterne grundet Grønkjærs bramfrie opgør med klassisk teisme, der fik en del konservative teologer til at fare i blækhuset. Grønkjærs faglitterære produktion er ret begrænset, men det, han har skrevet, er dels symptomatisk for den postteistiske teologi, dels har det været indflydelsesrige publikationer, der derfor fortjener en nærmere undersøgelse.

Opposition til teisme og ateisme

Grønkjær udfolder sin position ved i første omgang at præcisere, hvad han tager afstand fra. Således fremskriver han en position, som står i opposition til det umage par, te-

isme og ateisme.⁵ Ifølge Grønkjær er ateismen blot en intern replik til teismen (Grønkjær 2012, 31; 286), da ateismen alene er opstået som en afstandtagen til den gudsforståelse, som teismen lægger navn til. På den måde bliver ærkefjenden for Grønkjær alligevel hurtigt teismen, da ateismen alene får sin berettigelse fra teismens skævvredne gudsforestilling.

Teismen beskrives som »et teologisk system som bygger på ideen om at der eksisterer et hinsidigt guddommeligt væsen som er verdens skaber og opretholder« (Grønkjær 2012, 22). Det hævdes, at teismen initierer en »tings-lig-gørelse« af Gud, fordi Gud tænkes som en person, der bor et sted (Grønkjær 2012, 23). Som én repræsentant for denne tanke nævnes Anselm af Canterbury og dennes ontologiske udlægning af gudsforståelsen. Det er en udlægning, som Grønkjær afviser, da den for det første er bundet til metafysikkens aksiom, om at væren og værdi korrelerer – Gud eksisterer »mest virkeligt«, fordi han er det mest perfekte væsen (Grønkjær 2012, 270), hvilket for det andet medfører, at Gud er bundet til sammenligningen med sine skabninger (Grønkjær 2012, 24).

Ateismen kvalificeres i fremstillingen, så den kan udlægges på to måder, en videnskabelig og en filosofisk ateisme (Grønkjær 2012, 27-28). Den videnskabelige ateisme er i dag udbredt af for eksempel Richard Dawkins, hvor diskussionen om Guds eksistens reduceres til sandsynlighedsberegninger, som ikke falder ud til Guds fordel (Dawkins 2006). Den tilgang afviser Grønkjær som en misforståelse. Den filosofiske ateisme er her repræsenteret ved den franske tænker Michel Onfray, som opfatter kristendommen som livsindskrænkende og manipulerende.⁶ Men også denne ateisme er i virkelighed en misforståelse af, hvad kristne tror på. Begge ateismer forudsætter nemlig, at kristne tror på, at Gud *eksisterer*. Men det er en tingstænkning, som er fremmed for kristendommen.⁷ En central opgave for Grønkjær er det derfor at præcisere, hvad kristendom egentlig er.

Hvad er kristendom?

For Grønkjær er det ikke Guds eksistens, der er det afgørende i kristendommen (Grønkjær 2012, 28; 217; 287). Kristendommen bliver i stedet udlagt som en art verdenshåndtering, hvor kristendommen er en forståelse af verden, hvori det moderne menneske kan forstå sig selv (Grønkjær 2012, 33). Det udspringer blandt andet af det gennemgående hermeneutiske kriterium, som Grønkjær anvender, nemlig at udlægningen af kristendommen skal stemme med vores livserfaringer: »Kristendommen er ikke en lære man kan forstå med sin forstand; den er først og fremmest et budskab man må forstå med sit liv« (Grønkjær 2012, 50). Derfor er det en central kritik af teismen, at den enten ikke vedrører vores livserfaringer (Grønkjær 2012, 200) eller helt taler hen over dem (Grønkjær 2012, 229). Mere teknisk henter Grønkjær støtte for sin udlægning i Gianni Vattimos teori om »svag tænkning« (it.»*pensiero debole*«). Ideen er, at den historiske svækkelse af stærke metafysiske udsagn om for eksempel Gud, sandhed og rationalitet ikke er noget tab, men kan betragtes som en gevinst.⁸ I udlægningen af kristendommen

er det ifølge Grønkjær gavnligt, fordi »svag tænkning« åbner op for mere erfaringsnære beskrivelser af Gud og troen, når der ikke konstant skal henvises til første – eller sidste – begrundelser (Grønkjær 2012, 52). Disse beskrivelser er en del af det arbejde, som teologien har med at forvinde Guds død. »Forvinde« (*Verwindung*) er Martin Heideggers begreb for det arbejde, som består, når metafysikkritikken har sat ind. Det er ikke muligt at »overvinde« (*Überwindung*) metafysikken, som om man bare kan lægge den bag sig, men man kan forvinde metafysikken ved at anerkende, at det ikke længere er muligt at tænke teistisk om Gud:

Darum muss das Denken, um der Verwindung der Metaphysik zu entsprechen, zuvor das Wesen der Metaphysik verdeutlichen. Einem solchen Versuch erscheint die Verwindung der Metaphysik zunächst wie eine Überwindung, die das ausschließlich metaphysische Vorstellen nur hinter sich bringt. [...] Aber in der Verwindung kehrt die bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen Metaphysik als deren nunmehr angeeignetes Wesen erst eigens zurück (Heidegger 2004, 410).

Når metafysikken ikke forgæves forsøges overvundet, men forvundet, kan der fortsat arbejdes teologisk. Metafysikkritikken indoptages med andre ord i teologien og arbejdet videre på nye præmisser. Det lader sig gøre, hævder den postteistiske teologi, fordi den forholder sig til, »at den levende Gud viser sig, åbenbares« (Grønkjær 2012, 289).

Hvem er Gud?

»Den levende Gud«, hvem er det? Eller som bogens titel siger, »Den nye Gud«. Det er ikke let at indfange Grønkjærs gudsforståelse. Læsningen af hans tekster kaster mange spørgsmål af sig, fordi ganske mange ting blot antydes. Men nogle beskrivelser står klare.

Gud er bevægelig: »Den kristne tro er ikke en tro på at der eksisterer en uforanderlig Gud, men en tro på en bevægelig Gud som kommer mennesket i møde for at inddrage det i sin egen bevægelse« (Grønkjær 2012, 36-37). Det er egentlig både tese og konklusion, det, der forudsættes, og det, der søges bevist, men karakteristikken er klar nok. Gud er ikke en Gud, der besidder *immutabilitas*, for den Gud er per definition en død Gud (Grønkjær 2005, 191), og en Gud, der ikke kan bevæge sig, kan ikke møde mennesket (Grønkjær 2012, 119).

Det hænger sammen med, at Grønkjær knytter til ved Heideggers distinktion mellem væren og værende (den ontologiske differens). Gud er ikke noget værende, som hos Anselm og den klassiske teisme, men væren selv. Og væren er her ikke det uforanderlige udgangspunkt, som det foranderlige kan føres tilbage til, men derimod tiden selv. Væren er tid. Og tiden er ikke statisk, men derimod »processer, forløb, forandringer, erfaringer, bevægelser« (Grønkjær 2012, 38). Jeg tvivler på, man skal forstå Grønkjær

sådan, at han skulle reducere Gud til tid, men omvendt ekspliciteres forskellen ikke. Hvad hans beskrivelse til gengæld klart medfører, er, at når Gud er væren selv, så er hans foranderlighed ikke lig med ophør af bestandighed. Tværtimod må Gud som væren netop forstås som bestandig, hvilket er en måde at udlægge Guds evighed på (Grønkjær 2012, 125).⁹

Denne foranderlighed kombineret med bestandighed bevirker en vigtig metafor, som bruges flere gange. Grønkjær skelner mellem fundament og kilde, for et fundament står fast og forandres ikke – men sådan er kristendommen ikke. I stedet er den som en kilde, der ikke har noget klart identificerbart udspring, men som evigt vælder frem med et budskab, som vi kan bruge til at forstå vores liv i og med (Grønkjær 2012, 49): »I grunden er Gud bevægelig«, siger Grønkjær, »han holder sig ikke til sine egne indre anliggender. Han vender sig også udad« (Grønkjær 2012, 305), og påpeger dermed, at der ikke er forskel mellem Guds immanente væsen og den økonomiske tilkendegivelse og aktivitet.

Treenighed

Som det hermed er antydnet, spiller treenigheden en afgørende rolle for Grønkjærs teologi. Det ses allerede i bogens disposition, som er bygget op over en treleddet struktur, hvor tre gange tre kapitler er dedikeret til henholdsvis Faderen, Sønnen og Ånden. Inddelingen er ikke kun et pædagogisk værktøj, men også en ansats til at udfolde en treenighedslære, som kan kaldes »dynamisk modalisme«. Det begynder med en skabende Gud (Faderen), som efter en erkendelse af sit eget værks mangelfuldhed opgiver sit *œuvre* til fordel for sin søn, som lader sig inkarnere og korsfæste for menneskets skyld. Inkarnationen er samtidig et farvel til den gamle, metafysiske Gud: »Da Gud ved ånden undfanges og fødes som menneske, afdør han fra de naturlige og metafysiske egenskaber som han af mennesket – og måske uden modstand – har ladet sig udstyre med« (Grønkjær 2012, 152). Gud holder altså *intet* tilbage i inkarnationen, men er helt og aldeles til stede i Kristus. Alt andet ville være doketisk, og »Guds død er ikke doketisk«, skriver Grønkjær (Grønkjær 2012, 162). Derfor kan korsdøden også kun fortolkes sådan, at Gud dør. »Helt« – som det emphatisk hedder (Grønkjær 2012, 161-162). Da Sønnen dør på korset, dør Gud – og måske betyder Matt 27,46 endda, at Jesus dør det gudløse menneskes død, fordi Faderen allerede har forladt sin søn »ved selv at dø« (Grønkjær 2012, 163). Den forståelse må så medføre, at Gud på korset dør for anden gang, men denne gang er betydningen, at han dør det syndige menneskes død, så han derved overvinder døden ved at indoptage døden i sig selv: »Med sin død dræber Gud døden. I den forstand udspringer livet af Guds død« (Grønkjær 2012, 164-165). Guds død har sin opkomst i Guds kærlighed til mennesker, hvilket illustrerer det aksiom, at kærlighed og lidelse hører sammen (Grønkjær 2012, 170). Det er særligt i bogens afsnit om Faderen og Sønnen og deres indbyrdes magtkamp, at der spores denne »dynamiske modalisme« (Gregersen 2011, 239; Gregersen 2015a, 80).

Grønkjærs beskrivelser af den immanente trinitet er ret klassiske, for eksempel »Faderen, sønnen og helligånden er alle Gud, én sand treenig Gud. Denne såkaldt indre-trinitariske relationsstruktur udgør Guds evige forståelse af sig selv« (Grønkjær 2012, 122). Paradokset synes fastholdt i appositionerne: »én ... treenig«, som traditionelt siges at unddrage sig en udtømmende, rationel beskrivelse; men Grønkjær er ikke paradoksteolog, hvorfor det er afgørende for Grønkjærs position, at forbindelsen mellem indre og ydre i beskrivelsen af treenigheden bliver kvalificeret: »Den treenige Guds udadvendte åbenbaring i Jesus Kristus ligger i forlængelse af hans indretrinitariske relationer« (Grønkjær 2012, 129), skriver han og fortsætter senere: »I forlængelse af« dækker over den forståelse, at ligesom Faderen kommer til en forståelse af sig selv i sin »indre-trinitariske relationsstruktur« gennem sit »eget andet«, nemlig Sønnen, så kommer Gud til forståelse af sig selv gennem sin relation til den skabte verden som sit »fremmede andet« (Grønkjær 2012, 260). Vi kan på den måde forstå, hvem Gud er. Treenighedens indre relation relateres til mennesket, og mennesket bliver inddraget i denne kærlighedens bevægelse.

Det kan undre noget, at Grønkjær så ofte omtaler den indre-trinitariske relationsstruktur, når han samlet set ender med at fremlægge en temmelig ligefrem modalistisk treenighedsforståelse. Beklageligvis er det vanskeligt at redegøre nærmere for, da Grønkjær ingen steder dybtgående udfolder sin forståelse af Guds immanens. En mulig uddybning er, at Grønkjær ser ud til at forstå immanens og økonomi som psykologiske begreber, hvor pointen er, at Gud nok har et forhold indad, men at det ikke giver nogen komplet selvforståelse. Her må der indoptages impulser udefra, fra verden (Grønkjær 2010). Det skal vi se mere på nu.

Selv-forståelse

At skellet mellem den immanente og den økonomiske trinitet ophæves, har store konsekvenser for teologisk tænkning, også for Grønkjær. Det vil jeg behandle nærmere i vurderingsafsnittet. Her skal det blot noteres, at forholdet mellem indre og ydre treenighed udspringer af den påstand, at sand selverkendelse og erfaring kun kan opnås ved at sætte sig selv i relation til noget, der er modsat én selv. Dette grunddogme skal således også gælde for Gud, hvorfor ovenstående gudsforståelse udvikles. Al selvforståelse er reciprok. At Grønkjær kan hævde, at denne erfaringsdannelse er ens for Gud og mennesker, skyldes så at sige, at han vender *imago Dei* om. Når vi ved, at vi er skabt i Guds billede, så må det, vi ved om os selv, også gælde for Gud: »Gud er (jo) som os, og vi er jo som Gud: vi kan ikke vide hvem vi er hvis vi ikke forstår os selv i kraft af noget andet og en anden end os selv. Hvis vi ligner Gud er det vel på samme måde for ham: også han må forstå sig selv i kraft af noget andet end sig selv« (Grønkjær 2012, 75). Det er dog ikke en tanke, der føres konsekvent igennem, for Gud tillægges for eksempel ingen steder legeme, uden hvilket det ellers er svært at forestille sig et menneske. Det reciproke angår det psykologiske, hvor der er en art sammenfald mellem skaber og skabning.

Bevægelse og evighed

I klassisk teologi er skellet mellem tid og evighed absolut, så man med Augustin må sige, at evigheden er over tiden (supratemporal). Netop det skel gør Grønkjær klart op med, og han forsøger at vise, at evighed og bevægelse ikke er hinandens modsætninger (Grønkjær 2012, 116-119). Hvis de var det, ville evigheden alene være i tiden som vrede, for den ville konstant minde os om, at alting skal afsluttes (hvad Grønkjær kalder nihilisme). Men i stedet skal evigheden forstås som en gavmildhed, der er i tiden: »Evighedens tid er tid på den måde at evigheden træder ud i tiden og fylder den« (Grønkjær 2012, 117). På den måde ophæves skellet mellem transcendens og immanens, og de indlejres i stedet i hinanden. Grønkjær kalder forståelsen det »aioniske evighedsbegreb«, som i græsk tænkning er livets udfoldelse, modsat *chronos*, som er en fortærende tid. Denne generøse tidsforståelse er for Grønkjær afgørende for, at man kan tænke Gud som en levende Gud. For en levende Gud er en Gud, der kommer sin skabning i møde, og denne bevægelse hen imod skabningen kan kun ske, hvis der finder forandring sted i Guds evighed. Mødet skal bevirke, at den fænomenologiske forståelse af tid som *chronos*, som mennesket intuitivt tilskriver universet, bliver korrigeret, så vi ser, at Gud er i tiden som en gavmild evighed (Grønkjær 2012, 124).¹⁰ Og fordi mennesket ikke selv kan komme til Gud, må Gud komme til mennesket; det vil her sige, at han træder ind i tiden som evighed og fylder tiden ud: »Guds væren er ikke at vedblive med at være den han var eller er [...] Guds væren er ikke statisk. Hans væren er i den bevægelse hvor han bliver til for mennesket« (Grønkjær 2012, 124).

Hele Grønkjærs projekt er at legitimere denne bevægelsesteologi, og han vender tilbage til variationer af denne påstand gennem mange af sine tekster. Som sagt sker det for at udfolde konditionerne for, at Gud og menneske kan mødes, men det sker også for at udlægge den relation, der så opstår mellem dem. Guds bevægelse er nemlig en forudsætning for, at mennesket kan inddrages i Gud. Det er Gud, der i Jesus lader sig inkarnere og derved tager del i »menneskets bevægelse«, som Grønkjær kalder det (Grønkjær 2012, 143). Når det sker, inddrages mennesket også i Guds bevægelse.

Ved inkarnationen synliggøres Guds bevægelighed for mennesket. Men det virker også tilbage på Guds væsen, for ved inkarnationen frasiger Gud sig den almagt, som han skabte ved. Erkendelsen er, at vold og magt ikke kan være grundlag for en bestandig relation til mennesket. Derfor frasiger Gud sig de metafysiske attributter, som mennesket har tillagt ham og lader sig tømme (*kenosis*) for sin almagt, så han ikke længere holder mennesket på afstand. Der *bliver* Gud et menneske, og mennesket er nu ikke længere Guds fremmede andet, men hans eget andet (Grønkjær 2012, 151-152).

Død og opstandelse

Indtil nu har denne fremstilling vist, at de frelseshistoriske handlinger – skabelse, inkarnation og korsfæstelse – i Grønkjærs udlægning fører til en betoning af Guds bevægelighed som et afgørende træk ved hans væsen. I afsnittet om treenigheden så vi, at

denne bevægelighed resulterer i Guds død på korset. Det afføder naturligt spørgsmålet, hvad Gud så har med os at gøre i dag, hvis han er død, og »det skulle han gerne blive ved med at være« (Grønkjær 2012, 169). Grønkjær udlægger som sagt Guds død som en indoptagelse af døden i sit væsen, hvorved han dræber døden. Men selvom han vedbliver at være død, er der stadig et liv *med* ham, ikke kun *ved* ham: »Det er Guds uafkortede kærlighed til mennesket at han dør for os for at vi skal kunne leve *med* ham« (Grønkjær 2012, 170 min kursivering). Det skal forstås sådan, at den selverkendelse, som Gud vandt ved at blive menneske, og dermed gjorde sit fremmede andet til sit eget andet, nu kan blive mennesker til del, fordi vi kan forstå os selv i lyset af noget andet, Gud. Denne selvforståelse er at have en opstandelsestro (Grønkjær 2012, 174). Denne opstandelse giver livet betydning – eller der opstår ligefrem en ny virkelighed – hvor den golde tingslighed er opgivet til fordel for en blivende erfaringsdybde. Derfor bestemmes indholdet af »kødets opstandelse« også som det, »at mennesket med sine samlede livserfaringer altid har en fremtid« (Grønkjær 2012, 185; Grønkjær 2008, 89). Det er ikke en åndelig oplevelse, som eksistensteologerne talte om, men en opstandelse, som rummer hele menneskets liv (Grønkjær 2008, 89). Fremtiden er i Guds evighed, som har vist sin dybde ved at give sig selv hen for at genskabe relationen til mennesket. I det budskab skabes troen, og håbet næres om evigt liv med Gud.

Vurdering af Grønkjærs postteisme

Styrker

I det foregående har jeg forsøgt at fremstille Grønkjær i egen ret, men når man kommer til at skulle vurdere hans position, må man hurtigt indse, at han står for flere forskellige positioner, og at det derfor er nødvendigt at sortere, inden man kan vurdere. I den mest dybdegående behandling af Grønkjærs arbejde, som jeg er stødt på, nemlig Niels Henrik Gregersens fem-siders analyse af bogen fra 2011, bliver *Den nye Gud* inddelt i to grundlæggende positioner, som egentlig er uforenelige. Gregersen kalder den ene linje for »Vattimo-Blumenberg-linjen«, som er karakteriseret ved en gudsforståelse, der er psykologisk-temporal. Grønkjær besidder her en imponerende viden om Guds psykiske tilstand og dennes udvikling; for eksempel hvordan Faderen kæmper med diverse mindreværdskomplekser over et ufuldent skaberværk, eller hvordan Faderen og Sønnens potentielle stridskamp kun holdes i ave af Helligånden, eller Faderens traumatiske kamp med sit skaberværks trang til selvstændighed (Gregersen 2011, 239-242). Den anden linje kalder Gregersen for »Augustin-Hegel linjen«,¹¹ som er karakteriseret ved, at mennesket her inddrages i den evige Guds liv. Det er evigheden som tidens fylde, en »infinity-based theism«. Mennesket og Gud er ikke adskilt, men dybt forbundne, og det er dét, der egentlig menes med, at metafysikken ikke er overvundet, men forvundet (Gregersen 2011, 242-243).¹²

Den første linje betegner Guds omskiftelighed, mens den anden linje betegner Guds bevægelighed. Det er den sidste position, som får Gregersens velsignelse, fordi det er

den, der er i flugt med en hovedlinje i den kristne tradition. Og skal der peges på en styrke ved Grønkjærs position – ud over en stor grad af idérigdom og velskrevet tekst – så er det, at han får skrevet styrken ved Augustin-Hegel-linjen helt frem. At Gud virkelig er nær ved skaberværket her og nu og ikke blot var det i en mytologisk fortid eller i en eskatologisk (temporalt forstået) fremtid, men her og nu i kraft af evighedens nærvær som tidsfylde. Dermed er det også angivet, at Grønkjærs position er stærkest, når Åndens rige beskrives, ligesom han er stærkest på kristologien, når inkarnationen er i scene.

Svagheder

Samlet set synes Grønkjærs position dog utilfredsstillende. Akut kritisk er det, at positionen fremstilles, så den mangler kohærens: »Men man kan ikke gå med Nietzsche og Vattimo i den ene hånd og med Hegel og Augustin i den anden hånd. Her må man vælge« (Gregersen 2015b, 11), skriver Gregersen, og det gør Grønkjær netop ikke. Et eksempel på inkohærens, som endnu ikke er nævnt, er det modstridende i henholdsvis beskrivelsen af den nye Gud som svag, men kærlig, og så beskrivelsen af Gud, som den/det, der overvinder døden (Gregersen 2011, 242). For kan en Gud, der ikke er almægtig, mon overvinde døden? Det er derfor, Grønkjær er nødt til at bestemme Gud som »det absolutte, den der i sig selv fuldbyrder den bevægelse, der formidler det fremmede ved sig selv og for sig selv« (Grønkjær 2012, 174). At fuldbyrde noget ved sig selv som det absolutte er en markant anderledes tale om Gud, end den, hvor man taler om Gud som en, der vil »svække sig selv« ved at skabe (Grønkjær 2012, 79).

Det leder videre til et næste problem: Det er svært at hitte rede på, hvad Grønkjær præcist mener, når han taler om »Gud«. Gud staves med stort, men kaldes også »det absolutte«, og pronominerne kan være både »han«, »den« og »det«, som vi så i foregående citater. »Gud« er »noget«, som mennesket ankommer til (Grønkjær 2012, 46), men samtidig den, der skaber (Grønkjær 2012, 59), straffer (Grønkjær 2012, 62) og udøver magt (Grønkjær 2012, 63). Han er (måske) identisk med tiden (Grønkjær 2012, 288) – i løs tilknytning til Heideggers bestemmelse af væren som tid – men han er også Faderen, der lærer at forstå sig selv (?) gennem noget andet (Grønkjær 2012, 75). I en bog – og et teologisk projekt i det hele taget – der handler om at indkredse den »nye Gud«, ville det være en stor hjælp for læseren med klarhed på netop dette punkt.

Et tredje problem er de mange psykologiseringer af Gud, som ikke fremskrives ved hjælp af nogen eksplicit metode. Hvor har Grønkjær sin viden fra? Gregersen kalder flere af disse beskrivelser for »en sær blanding af nonchalance og bedreven« (Gregersen 2011, 241), og uanset om man deler den dom eller ej, så er det et åbent spørgsmål, hvorfra Grønkjærs olympiske indsigt i Guds psykiske turbulenser henter sin validitet.

For det fjerde er det kritisk, at der er nogle helt centrale misforståelser, når det kommer til forholdet mellem inkarnationen og den ydre trinitet. Fordi Grønkjær i den del af sit værk arbejder ud fra »Vattimo-Blumenberg-linjen«, er Guds død på korset nu ikke længere kun gældende for Sønnen; alt andet vil være doketisme, hævdes det (Grønkjær

2012, 162). Men afvisningen af doketisme gælder traditionelt for Sønnen alene, så det fastholdes, at Jesus af Nazareth er sand Gud og sandt menneske, og ikke at Faderen – eller Ånden – skulle være inkarneret i Jesus. Derfor er det heller ikke Faderen eller Ånden, men Sønnen der dør på korset. Den forståelse samles under udtrykket *unus ex trinitatis incarnatus et passus est*, dvs. kun én fra treenigheden inkarneres og lider – den forståelse er afgørende at fastholde, for »Faderen er hele guddommens kilde (*fons deitatis*) – ophører kilden, ophører også floden. Og Helligånden er både livgiveren og fuldenderen – ophører livgiveren, så ophører livet og der er ingen fremtid« (Gregersen 2011, 241). Gud, som han giver sig til kende i økonomien, er demonstrerende for, hvordan han evigt er i immanensen. Men der er ikke nogen total transparens, som for eksempel Karl Rahner og flere andre ellers har hævdet (Rahner 1970, 22). Jesus af Nazareth er ganske vist Faderens udtrykte billede (Hebr 1,3), og hele guddomsfylden er i ham (Kol 1,19; 2,9), men Jesu funktion i inkarnationen er i denne henseende at være tolk (Joh 1,18) og ikke blotlægger. Selv efter inkarnationen bor Gud i et utilgængeligt lys (1 Tim 6,16).

For det femte er Grønkjærs beskrivelse af teismen ikke nuanceret nok, hvilket får den til at fremstå vildledende. Det er ikke muligt at reducere ca. 1700 års teologisk produktion til én samlet kategori kaldet »teisme«. Her vil jeg begrænse mig til at henvise til, at man må skelne mellem, hvad jeg vil kalde en *filosofisk* og en *klassisk* teisme. Så vidt jeg kan se, er det den klassiske teisme, som Grønkjær igen og igen hudfletter. Som repræsentant for den variant af teismen nævner Grønkjær ofte Anselm af Canterbury. Anselms gudsbegreb, som det kendes fra *Monologion* og *Proslogion*, kan karakteriseres som en filosofisk teisme, hvor begreberne fuldtud dækker, hvad og hvem Gud er.¹³ For eksempel betyder Anselms udlægning af *immutabilitas*, at der absolut ingen forandring kan ske i Gud (Anselm 2000). Det er denne totale uforanderlighed, som Grønkjær kritiserer, og som ifølge ham er lig med en dødsattest. Men den klassiske teolog går ikke hele vejen med Anselm. I stedet hævdes det, at man må skelne mellem Guds ontologiske og etiske uforanderlighed og så hans relationelle foranderlighed. Gud er i sit indre væsen altid den samme, og der er ingen forandring i hans væsen (Mal 3,6; Jak 1,17). Gud er etisk uangribelig, hans domme er retfærdige og hans hellighed er uanfægtelig. Deraf følger, at Gud er trofast, retfærdig og tillidsvækkende. Men relationelt kan Gud forandre sig i takt med, at vores relationer til ham udvikler sig. Forandringerne i økonomien – de relationelle – er dog udslag af noget evigt realiseret på Guds inderside. Så når Gud glæder sig over en synder, der omvender sig, så er det en evig glæde over tilgivelsens nåde, som får sit konkrete udslag i den givne relation (Olsen 2009). De ændrede relationer virker ikke tilbage på immanensen, så Guds ontologi forbliver den samme (Ware 1986). Det er derfor muligt at tale om Guds uforanderlighed på en måde, så det ikke får de miserable konsekvenser, som Grønkjær kræver, og det er muligt at udlægge det, så det både er filosofisk konsistent og i overensstemmelse med det bibelske vidnesbyrd (Erickson 1997).

En sjette og sidste bemærkning: Grønkjær bruger gentagne gange *imago Dei*-læren til at sige, at hvad der gælder for mennesker, dermed også gælder også for Gud. Men selvom det virker som en selvindlysende slutning, så overser den tankegang, at *imago Dei* ikke ophæver nødvendigheden af analog sprogbrug (Horton 2002). Selvom der er en række sammenfald mellem Gud og mennesker, fordi vi er skabt i Guds billede, så er der stadig væsensforskel mellem os og Gud. Derfor kan man ikke sige, som Grønkjær bramfrit gør: »Hvis vi ligner Gud er det vel på samme måde for ham: også han må forstå sig selv i kraft af noget andet end sig selv« (Grønkjær 2012, 75).

Konklusion

Artiklen blev indledt med at karakterisere postteismen som en bredere strøm i moderne teologi. Hovedbestanddelen er, at den klassiske teisme forlades og metafysikkritikken sætter rammerne for teologiens råderum og muligheder i dag. Som eksempel på en postteistisk teologi blev Niels Grønkjærs bidrag fremlagt og diskuteret. Det er karakteristisk for Grønkjærs teologi, at den er i skarp opposition til klassisk teisme. Desuden er det karakteristisk for Grønkjær, at Gud er en Gud i bevægelighed, som ikke blot er en erfaringsdynamik, men også en ontologisk dynamik, så Gud løbende undergår forandringer i historien. Faderen afløses af Sønnen, der afløses af Ånden. Gud er en Gud, der også må lære at forstå sig selv, og det sker dels i de indretrinitariske relationer, som egentlig udfoldes som en magtkamp, og dels i relation til skaberværket. Målet er den erfaring, som Gud gør sig i døden og opstandelsen, hvorfor også mennesket med alle dets livserfaringer kan tro og håbe på en fremtid. Slutteligt vurderede jeg styrker og svagheder ved Grønkjærs position og fandt flest svagheder. Problemer som inkonsistens i fremstillingen, uklarheder i begreberne og manglende nuanceringer i fremstillingen af opponenterers positioner gør, at den postteistiske Gud i Grønkjærs fremstilling må vurderes afvisende.

Noter

- 1 Artiklen er en revideret udgave af et kapitel i forfatterens specialeafhandling (»Uforanderligt passioneret. En undersøgelse og diskussion af gudsbegrebet hos Anselm af Canterbury, Jürgen Moltmann, Paul S. Fiddes og Niels Grønkjær med særligt henblik på deres forståelse af Guds immutabilitas«, Det teologiske fakultet, Københavns Universitet, marts 2018), som kan rekvireres ved henvendelse. Tak til Peter Olsen og Jakob V. Olsen for konstruktive kommentarer til artiklen.
- 2 På dansk har vi fået et gedigent bidrag til at udvikle forståelsen af og mulighederne for denne position i Sandbeck 2012. I bogen kalder Sandbeck min hovedinformant, Niels Grønkjær, for »åbenlyst postmoderne« (s. 22), som har en agnostisk »tendens«, når det kommer til gudserkendelsen (s. 85), men som alligevel står for en »radikal sekulær religion«, der næsten ikke kan skelnes fra egentlig ateisme (s. 107).
- 3 Vanhoozer 2003 giver et godt overblik over forskellige forsøg på at opregne den postmodernistiske teologis kendetegn.
- 4 Heidegger dannede begrebet »den ontologiske differens« i en forelæsning i 1927, som kan findes her: Heidegger 1975, 22. Begrebet findes ikke i hovedværket *Væren og tid* fra 1927, men sagen findes overalt. Se fx §2-4 i indledningen: Heidegger 2007, 24-34. »Det væren-
des væren 'er' ikke selv et værende« (ibid. 25).

- 5 Jf. undertitlen på bogen »Efter fundamentalisme og ateisme«. Det bliver ved læsning hurtigt klart, at »fundamentalisme« og »teisme« er synonyme begreber i Grønkjærs bog.
- 6 Onfray er særligt kendt for bestselleren *Traité d'athéologie*. *Physique de la métaphysique* fra 2005, som via sin engelske oversættelse (Atheist Manifesto 2007) har vundet stor udbredelse.
- 7 Hvorfor der løbende bliver fremskrevet en ekstra modstander, nemlig »videnskabelig tingstænkning«, fx Grønkjær 2012, 206.
- 8 Fx »The present epoch is one in which it became clear that metaphysics could not be continued [...] Responding to the appeal of this epoch, philosophy has sought to overcome metaphysics, but *in doing so* has found itself called to renounce the reassuring authority of presence«, Vattimo 1998, 93. Min kursivering.
- 9 Se også s. 278, hvor det knyttes sammen med en beskrivelse af Gud som evig kærlighed.
- 10 Se også s. 132, hvor det bliver nærmere klargjort, at evigheden opfylder tiden i og med inkarnationen.
- 11 I en anden artikel kalder Gregersen denne linje for »plotinsk-hegelsk«, jf. Gregersen 2015b, 11.
- 12 I sin artikel fra festskriftet til Niels Grønkjær udfolder Gregersen med tilslutning denne augustinsk-hegelske linje. Se Gregersen 2015a, 80.
- 13 Dette yder dog heller ikke Anselm fuld retfærdighed. Dertil er han for kompleks, hvilket Regin Prenter overbevisende redegør for i sin gennemgang af *Proslogion*. Hvor gudsbevist i kapitel 2-4 virker udtømmende, så viser Anselms beskrivelse af tankens utilstrækkelighed over for Gud, beskrevet i kapitel 15, at Gud vitterligt er *semper major*: »Altså Herre, du er ikke blot den, som ikke kan tænkes overtruffet af noget, men du er endog større, end det overhovedet lader sig tænke. Men da det lader sig gøre at tænke, at et sådant væsen er til, ja, så må det gælde: Hvis du ikke er dette væsen, da kan der tænkes noget, der er større end dig. Og det er ikke muligt« (Prenter 1982, 41).

Litteraturliste

- Anselm. 2000. »Monologion«. I *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, oversat af Jasper Hopkins og Herbert Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. London: Bantam.
- Erickson, Millard. 1997. »God and Change«. *Southern Baptist Journal of Theology* Vol. 1 (No. 2): 38-51.
- Gregersen, Niels Henrik. 2011. »Guds omskiftelighed eller Guds bevægelighed?« *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74. årg. (3): 238-243.
- Gregersen, Niels Henrik. 2015a. »En ny (og samtidig temmelig gammel) opstandelsesteologi«. I *Kristendommens fornuft. Niels Grønkjær 60 år*, redigeret af Birgitte Stoklund Larsen og Peter Aaboe Sørensen. København: Forlaget Anis.
- Gregersen, Niels Henrik. 2015b. »Faderkomplekset i nyere dansk teologi«. *Dansk Kirke-tidende*, 2015.
- Grønkjær, Niels. 2005. »Guds foranderlighed. Efter-metafysisk teologi«. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 68. årg. (3): 184-198.
- Grønkjær, Niels. 2008. »Opstandelsen«. I *Lidenskab og stringens. Festskrift til Svend Andersen*, redigeret af Kees van Kooten Niekerk og Ulrik Nissen, 81-96. København: Anis.

- Grønkjær, Niels. 2010. »Den levende treenige Gud«. I *Gud - Trinitetsmaskinen*, redigeret af Hein Heinsen, 208-211. København: Gyldendal.
- Grønkjær, Niels. 2012. *Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme*. København: Anis.
- Heidegger, Martin. 2004. *Wegmarken*. 3. udg. Gesamtausgabe 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2007. *Væren og tid*. Århus: Klim.
- Horton, Michael S. 2002. »Hellenistic or Hebrew? Open Theism and Reformed Theological Method«. *Journal of the Evangelical Theological Society* 45 (2): 317-341.
- Kant, Immanuel. 2002. *Kritik af den rene fornuft*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Olsen, Peter. 2009. *Open Theism on Providence and Theodicy: An Arminianized Evangelicalism*. København: Teologisk Fakultet, Københavns Universitet. Ph.d.-afhandling.
- Prenter, Reginald. 1982. *Guds virkelighed: Anselm af Canterbury Proslogion oversat og udlagt som en indføring i theologien*. Fredericia: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi.
- Rahner, Karl. 1970. *The Trinity*. Oversat af Joseph Donceel. London: Burns and Oates.
- Rasmussen, Ulrik Houliind. 2013. »After-Metaphysical Theology«. *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Redigeret af Anne Runehov og Luis Oviedo. Dordrecht London: Springer.
- Sandbeck, Lars. 2012. *De gudsforladtes Gud. Kristendom efter postmodernismen*. København: Anis.
- Vanhoozer, Kevin J. 2003. »Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)«. I *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, redigeret af Kevin J. Vanhoozer, 3-25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vattimo, Gianni. 1998. »The Trace of the Trace«. I *Religion*, redigeret af Gianni Vattimo og Jacques Derrida. Cambridge: Polity Press.
- Veken, Jan van der. 1994. »The Historical Roots of Anti-Theism«. I *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, redigeret af Svend Andersen, 18: 44-58. ACTA JUTLANDICA LXX:1 Theological Series. Aarhus: Aarhus University Press.
- Ware, Bruce A. 1986. »An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God«. *Journal of the Evangelical Theological Society* 29/4 (december): 431-446.

Forfatter

Michael Agerbo Mørch
Vrije Universiteit Amsterdam
De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam, Holland
michaelagerbomoerch@gmail.com

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.