

KORS OG FRELSE

Oppgjør med postmodernistisk
kritikk av forsoningslæren

Arne Helge Teigen

Omslag/illustrasjon Arne Helge Teigen

Boken kan bestilles fra ateigen@fjellhaug.no

Copyright © 2016: Arne Helge Teigen

ISBN 978-82-999707-1-6

Printed in Norway 2016

Aguila-forlag

Forord

For noen år siden ble jeg oppmerksom på at det i vår tid pågår skarpe diskusjoner om Jesu døds betydning for menneskers frelse. Diskusjonene skjer ikke bare i teologisk akademiske miljøer verden over. De slår også inn i kristne forsamlinger og bevegelser. Synspunkter som står til diskusjon i internasjonal teologisk debatt, har i senere år også meldt seg her i Norge, ikke minst i aller seneste tid.

En person jeg kjenner, bekreftet dette for noen måneder siden. Vedkommende hadde vært på et kristent arrangement og hørt et foredrag. Foredragsholderen hevdet at læren om at Jesus døde for å sone verdens synd, er uetisk. Jeg trodde at troen på Jesu død for våre synder ikke stod til diskusjon blant kristne, sa vedkommende. Jeg måtte bare svare at læren om forsoningen er et av de mest omdiskuterte og kritiserte dogmer i vår tid.

Denne lille boken var påbegynt før denne samtalen. Hensikten med den er å gi en innføring i debatten om forsoningen, og å bidra med bibelsk fundert argumentasjon for å begrunne læren om Jesu stedfortredende soningsdød.

Noen vil kanskje oppleve enkelte deler av fremstillingen som noe fagtunge, kanskje først og fremst kapittel 2 og 4. Jeg nevner derfor at det er fullt mulig å få utbytte av boken, uten å lese disse kapitlene inngående. Det samme gjelder sitater på engelsk. Jeg har stort sett forsøkt å få frem det som kommer til uttrykk i disse sitatene, før de kommer i teksten. De er først og fremst tatt med for å bekrefte stoffet jeg behandler. Jeg benytter *Norsk Bibels* reviderte oversettelse fra 2007.

Så retter jeg en takk til kollega Egil Sjaastad, som tok seg tid til å lese gjennom manus kort tid før utgivelse. Takk for oppmuntring og gode råd.

Arne Helge Teigen

INNHALDSFORTEGNELSE

Kapittel 1: Opptakt og forspill. Debatt om forsoningen.	7.
Kapittel 2: Postmodernisme og postmodernistisk teologi.	14.
Kapittel 3: Kritikk av læren om forsoningen.	25.
Kapittel 4: Akte fra forsoningslærens historie, med Gustaf Aulén i hovedrollen.	41.
Kapittel 5: Jesu død og Guds vilje.	59.
Kapittel 6: Den treenige Gud og forsoningen.	75.
Kapittel 7: Frelsen og synden.	84.
Kapittel 8: Forsoningen og gode gjerninger.	92.
Kapittel 9: Etterord.	99.

KAPITTEL 1

OPPTAKT OG FORSPILL.

DEBATT OM FORSONINGEN

Rett før påske i 2012 ble A-magasinet, Aftenpostens ukemagasin, sendt ut med følgende formulering på omslaget: «Jesus døde for våre synder. Nå har kristne mistet troen på synden». Denne påstanden ble fulgt opp med en lang artikkel i bladet, der flere kristne mediekjendiser ble intervjuet. De kunne bekrefte at læren om synden står svakt blant dagens kristne, men gav ellers forskjellige forklaringer på hvorfor mange likevel tror at Jesus døde for menneskenes synder.

Artikkelen i A-magasinet lar særlig et spørsmål henge igjen. Dersom læren om synden er på vikende front blant kristne, er det da mening i å tro at Jesus døde for menneskenes synder? Svar på dette spørsmålet gis ikke i nevnte artikkel. Nå, i 2016, opplever vi imidlertid at flere gir de svar som kan forventes. Det mest aktuelle eksempel på dette i skrivende stund, er knyttet til artisten Bjørn Eidsvågs virksomhet. Høsten 2016 fremfører han og skuespilleren Svein Tindberg en teateroppsetning med tittelen «Etterlyst: Jesus», på Det Norske Teater. Skuespillet formidler inntrykk fra Bjørn Eidsvågs liv, og eksponerer ham i kontrast, særlig til virksomheten på bedehuset. En anmelder i Aftenposten formidler følgende inntrykk av forestillingen:

Fundamentalister av alle slag tar skriften bokstavelig, og da må ordet og kjærligheten vike. Det vil ikke presten, dikteren og

singer/songwriteren Bjørn Eidsvåg være med på. Han prediker kjærlighetens evangelium, og det gjør han med sine sanger, sine dikt og sine ord for vår tid.¹

Hva slags evangelium er det så Eidsvåg har på hjertet? Svar på dette spørsmålet ble formidlet meget klart i en debatt i Litteraturhuset i Oslo, i anledning teaterframstillingen (26. 09. 2016). Her avviser Eidsvåg at Jesus Kristus døde for menneskenes synder, og hevdet ellers at Jesus døde for den visjonen han trodde på. «... Jeg synes det er veldig ugreit at Gud drepte sin egen sønn», uttalte Eidsvåg, i følge Vårt Land.²

Forsoningen i teologisk debatt

Er det noen sammenheng mellom artikkelen i A-magasinet som kom i anledning påsken 2012, og Eidsvågs uttalelser i 2016? Det er vanskelig å svare på. En sak er i alle fall sikker. Tydelig uttalt kritikk av læren om at Jesus døde for menneskenes synder, er mye tydeligere nå. Bjørn Eidsvåg er ikke alene om å avvise læren om Jesu stedfortredende soning. I løpet av de siste årene har læren om forsoningen blitt et av de virkelig store temaene i den internasjonale teologiske debatt.

Hvordan kom denne debatten i gang, og hva handler den egentlig om? Hvordan kan argumentene som fremføres i debatten vurderes – eventuelt imøtegås? Denne lille boken er skrevet for på å gi noen svar på slike spørsmål.

Skal vi forstå noe av bakgrunnen for vår tids diskusjoner om forsoningslæren, må vår oppmerksomhet rettes mot det evangeliske miljøet i England. Vi må orientere oss tilbake til år 2003, og rette blikket mot en hendelse som førte til dyp uenighet og diskusjon, nettopp om forsoningslæren. Den aktuelle debatten pågikk særlig i en organisasjon som kalles den Evangeliske Allianse. I ettertid kalles den nettopp for «The Atonement Debate».

¹ <http://www.aftenposten.no/osloby/Bjorn-Eidsvag-begeistrer-i-Etterlyst-Jesus-603179b.html> (01.10.2016).

² Vårt Land: <http://www.vl.no/kultur/fant-en-jordvendt-jesus-1.783708>. (01.10.2016).

Innsikt i de synspunktene som ble gjort gjeldende da denne debatten brøt løs, gir et godt og nødvendig utgangspunkt med tanke på å forstå hva dagens teologiske diskusjoner om forsoningen handler om. For å få det rette perspektivet på det som skjedde i 2003, må vi imidlertid først foreta en kort reise enda lenger tilbake i tid, og se nærmere på en viktig begivenhet i nyere britisk kirkehistorie, nemlig, opprettelsen av Den Evangeliske Allianse.

Minimumsforutsetning for evangelisk fellesskap

Den Evangeliske Alliansen ble stiftet i London i 1846. Hensikten var å etablere et internasjonalt fellesskap for evangeliske kirkesamfunn, organisasjoner og misjonsselskaper. For å sikre en basis for alliansen, ble det utarbeidet et trosdokument som medlemmene måtte forplikte seg på. Her ble det blant annet slått fast at læren om Jesus stedfortredende død for menneskenes synder er en nødvendig og ufravikelig forutsetning for evangelisk fellesskap og samarbeid.³

Læren om Jesu stedfortredende død fikk i realiteten status som en minimumsforutsetning for evangelisk fellesskap i den Evangeliske Alliansen. Å avvise denne læren ble derfor ansett som brudd med det som er helt grunnleggende for evangelisk kristen tro. Dette har kommet til uttrykk på direkte og indirekte måte, ved flere anledninger. I 1968 publiserte Alliansen for eksempel en rapport om evangelisk virksomhet som ble kalt «On the Other Side». Her ble det med all tydelighet slått fast at læren om Jesus stedfortredende soningsdød må gjelde som grunnlag for den evangeliske virksomheten: Vi tror at Jesus Kristus tok på seg dommen og straffen for våre synder, heter det i dette dokumentet.

En tilsvarende oppfatning av Jesu død ble bekreftet i et dokument som ble utarbeidet så sent som i 2006. Hensikten med dette dokumentet var for det første, å klargjøre Alliansens syn på læren om forsoningen. For det andre ville man fra ledelsens side, gjøre det klart at bevegelsens medlemmer er forpliktet på læren om Jesu

³ Til dette, se Steve Jeffery, Mike Ovey, Andrew Sach (red): *Pierced for Our Transgressions. Rediscovering the glory of penal Substitution*, Inter-Varsity Press, Nottingham 2007, 201 – 202.

stedfortredende soning for menneskenes synder. I det aktuelle dokumentet kan vi blant annet lese følgende:

‘all people' have been 'corrupted by sin', that this sin 'incurs divine wrath and judgement', and that on the cross Jesus sacrificially atoned for sin by 'dying in our place' and 'paying the price' of such sin.⁴

En kan spørre hvorfor en så behov for et slikt klargjørende dokument nettopp i 2006. Svarer er, som antydnet ovenfor, at det på det tidspunktet hadde pågått en hektisk og dyptgripende debatt nettopp om forsoningen. Dette hadde skapt dyp splittelse og uenighet, og behov for avklaring. La oss nå se nærmere på hvordan selve debatten startet, og senere utviklet seg.

Forsoningsdebatten – og London-symposiet

Hovedgrunnen til at forsoningsdebatten brøt ut, var at to fremtredende evangelikale teologer, Steve Chalke og Allan Mann, ga ut en bok med tittelen *The lost Message of Jesus* (Zondervan 2003). Her skrev de at læren om Jesu død hadde fått altfor stor plass blant kristne. Kirken har glemt selve hovedsaken i den kristne tro, nemlig Jesu etiske forkynnelse, hevdet de to forfatterne. De hevdet ellers at det gjennom kirkens historie er utviklet feilaktige oppfatninger om Jesu død, og de avviste læren om at Jesus døde for å sone for menneskenes synder.⁵

⁴ <http://www.eauk.org/church/resources/theological-articles/board-statement-on-the-atonement.cfm>.

⁵ Chalke fulgte opp sin kritikk av læren om Jesu stedfortredende soningsdød i 2004, i artikkelen «Cross Purpose». Artikkelen ble publisert i septembernummeret i det britiske magasinet Christianity 2004, 44 - 48. (http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/50/50-1/JETS_50-1_071-086_Williams.pdf . I 2007 skrev Christianity today følgende; “Chalke criticizes the penal substitutionary theology of 19th-century (...) subscribing instead to a view of the atonement called *Christus Victor*, which focuses on how Christ delivered fallen humanity from Satan”. <http://www.christianitytoday.com/ct/2007/july/7.15.html><http://www.christianitytoday.com/ct/2007/july/7.15.html>

Chalke og Manns synspunkter vakte stor oppsikt. Debatten som fulgte, fikk stort omfang, og kom særlig til å gjøre seg gjeldende i USA. For å få de forskjellige oppfatningene frem i lyset, arrangerte Den evangeliske allianse og London School of Theology en teologisk konferanse (symposium) i 2005. Her ble Chalke og Manns synspunkter presentert, drøftet, og i stor grad imøtegått. Konferansebidragene ble deretter gitt ut i en bok som fikk tittelen *The Atonement Debate*.⁶

En rekke teologiske tungvektene leverte sine bidrag i de dagene konferansen pågikk. Den tyngste kritikken mot læren om Jesus stedfortredende soningsdød, kom antageligvis fra professor Joel Green fra Asbury Theological Seminary i Kentucky. Som forsvarer av læren om stedfortredende soning, stilte blant annet professor Jerry G. Williams. Han har i senere år levert betydelige bidrag med tanke på å forstå oldkirkens lære om forsoningen. Vi skal komme tilbake til hans synspunkter i et senere kapittel.⁷

Etterdønninger og posisjonering

Selv om den Evangeliske Allianse tok klar stilling i favør av læren om Jesu stedfortredende soning, har debatten om forsoningen fortsatt. I løpet av årene som har gått, er det gitt ut flere artikler, bøker og studier, som sikter på å forsvare og begrunne læren om Jesu stedfortredende soning. Her kan blant annet nevnes en stor artikkelsamling som er gitt av en gruppe teologer fra Sørstatsbaptistene, nemlig *Pierced for our Transgressions* (2007).

Denne boken gir grundig innføring i Bibelens lære om stedfortredende soning. Den tar også oppgjør med forskjellig former for forsoningskritikk. Boken er et solid motsvar, ikke bare til Chalke og Mann, men også til annen kritikk av forsoningslæren som gjøres gjeldende for tiden. De som ønsker å forstå og vurdere de argumenter

⁶ *The Atonement Debate: Papers From The London Symposium On The Theology Of Atonement*, 2005. Redigert av; Derek Tidball, David Hilborn, Justin Thacker.

⁷ Til dette se: «Penal Substitution: A Response to Recent Criticisms». Garry J. Williams i: JETS 50/1 (March 2007) 71–86. http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/50/50-1/JETS_50-1_071-086_Williams.pdf

som gjøres gjellende i debatten om forsoningen, bør lese denne boken.⁸

I tillegg til bidrag fra konservative teologiske miljøer, er det også levert en rekke artikler, studier og bøker som setter læren om stedfortredende soning under kritikk. Vi skal komme tilbake til noen av disse bidragene i et senere kapittel. Vi signaliserer allerede her, at vi da særlig vil konsentrere oss om synspunkter som gjøres gjeldende fra teologer som målbærer såkalt *postmodernistisk* teologi. Grunnen til dette er at mye av den skarpeste kritikken av læren om Jesu soningsdød nettopp kommer fra postmodernistiske teologer. Et studium av den kritikken som reises fra dette hold, gir etter min mening også grunnlag for å forstå de oppfatninger som fra tid til annen kommer til uttrykk i norsk presse (og teater) om Jesu person og gjerning.

Steve Chalke og Allan Mann er, som vi forstår, ikke alene om sine synspunkter. En av dem som særlig Chalke viser til som teologisk inspirator og meningsfelle, er den amerikanske pastoren Brian McLaren. For tiden regnes han for å være den mest betydelige lederen i den såkalte Emerging Church bevegelsen. Skal man forstå hvordan postmodernistisk teologi populariseres og kommer til anvendelse i en kristen bevegelse, bør man ta en titt på Emerging Churchs bevegelsens historie og utvikling. De oppfatninger som har vunnet frem i denne bevegelsen i løpet av de siste årene, viser med all tydelighet at den nye forsoningskritikken får bredt gjennomslag, også utenfor de akademiske miljøene.

Jeg skal komme tilbake også til Brian McLaren og Emerging Church. Her nevnes kort at bevegelsen oppstod på slutten av 1990 tallet i USA. Den har i løpet av noen år vokst hurtig, og gjør seg for tiden gjeldende blant annet i Vest-Europa, Australia og New Zealand.

Opplegget for denne boken

Siktepunktet med denne boken er dobbelt. For det første vil jeg vise hvordan læren om stedfortredende soning settes under kritikk i vår tid, primært av teologer eller kirkelige ledere som representerer

⁸ Jeffery, Steve; Mike Ovey; Andrew Sach. *Pierced for our Transgressions – Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Inter-Varsity Press 2007.

postmodernistisk teologi. For det andre vil jeg imøtegå kritikken, og vise at læren om Jesu stedfortredende død for våre synder er i samsvar med Bibelens lære om Jesus Kristus. For å styrke min argumentasjon, vil jeg også gi noen glimt inn i forsoningslærens historie.

I det neste kapitlet vil jeg imidlertid gi en presentasjon av den postmodernistiske tenkningen, og vise hvordan denne videreføres i deler av den postmodernistiske teologien. Hensikten med dette kapitlet er å gi en innføring i den tenkningen som ofte ligger til grunn for den postmodernistiske kritikken av læren om stedfortredende soning. Deretter følger et kapittel der jeg presenterer et utvalg teologer som har rettet kritikk mot forsoningslæren. Vi skal vise hvilke anliggender de har, og skissere deres argumentasjon. I de påfølgende kapitlene skal vi imøtegå deres synspunkter.

KAPITTEL 2

POSTMODERNISME OG POSTMODERNISTISK TEOLOGI

De fleste av oss har etter hvert blitt vant til ordet postmodernisme. Det blir ofte brukt i kristne sammenhenger, først og fremst som betegnelse på vår tids relativistiske mentalitet. Med en viss rett assosieres retningen med nihilisme, individualisme og dekonstruksjon. Forståelsen av hva postmodernisme egentlig handler om synes samtidig å være noe uklar. Dette er egentlig ikke så rart. Ordet brukes ikke en gang entydig i filosofiske fagmiljøer. Dertil kan nevnes at enkelte av dem som ofte kalles postmodernister, vil ha seg betegnelsen frabedt. Noen av dem, foretrekker heller den mer presise betegnelsen poststrukturalist.

I dette kapitlet skal vi likevel gi en kort innføring i den filosofiske tenkningen som ofte kalles postmodernisme. I forlengelse av det følger en presentasjon og vurdering av postmodernistisk teologi. Hensikten er som nevnt, å gi noe bakgrunnskunnskap med tanke på å forstå kritikk av læren om forsoningen som fremmes særlig av postmodernistiske teologer.

Jeg vil vise at postmodernistisk teologi viderefører anliggender fra den postmodernistiske filosofien. Samtidig er det vel så viktig å få frem, at flere postmodernistiske teologer utvikler en tenkning som er atskillig mer konfronterende enn mye av den opprinnelige postmodernistiske tenkningen. Dette er påviselig hos en av de personene vi har valgt som hovedrepresentant for postmodernistisk teologi i dette kapitlet, nemlig religionfilosofen John Caputo. Vi har

valgt å gi ham forholdsvis stor plass i slutten av dette kapitlet. Grunnen til det er at han er en viktig premissleverandør for den type postmodernistisk teologi som utvikler kritikk av forsoningslæren.

Vi skal ellers stifte bekjentskap med tre av postmodernismens viktigste premissleverandører. Deretter skal vi kort se nærmere på hvordan postmodernistiske tenkning utvikles, til dels endres og får sitt eget preg, i postmodernistisk teologi. Å klargjøre de særegne trekkene ved den postmodernistiske teologien er viktig, nettopp for å kunne forstå den kritikken av forsoningslæren som kommer fra dette holdet.

Grunnleggende om postmodernismen

Skal man få litt begynnerhjelp med tanke på å forstå hva postmodernisme er, kan det være nyttig først å gi en kort skisse av ordets historie. På 1960-tallet ble ordet postmodernisme brukt som betegnelse på en bestemt slags arkitektur, som kom som motreaksjon på den sterile modernistiske arkitekturen. Postmodernistisk arkitektur blandet stilarter, og formidlet derfor inntrykk av brutte linjer og mangel på sammenheng. Noen vil karakterisere kollasj som et postmodernistisk uttrykk. En kollasj lages som kjent ved at materialer fra forskjellige bilder limes sammen, slik at det skapes inntrykk av mangel på sammenheng og mening. At tilværelsen mangler sammenheng og mening er, som vi skal se, en sentral oppfatning i postmodernistisk tenkning.

Ordet postmodernisme ble visstnok lansert inn i akademia da den franske filosofen Jean-François Lyotard (1924 – 1998) holdt et foredrag ved en vitenskapelig konferanse i Quebec Canada i 1979. Foredraget ble senere gitt ut med tittelen *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*.⁹ Lyotard påpekte allerede den gang, at utviklingen særlig innen data og informasjonsteknologi, fører til at det blir stadig mer vanskelig å sette kunnskap inn i helhetlige forklaringsmodeller. Samtidig som kunnskapen blir mer omfattende,

Foredraget ble holdt ved Universitetet i Québec Canada, og senere publisert. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press 1979. [https://www.abdn.ac.uk/idav/documents/Lyotard - Postmodern_Condition.pdf](https://www.abdn.ac.uk/idav/documents/Lyotard_-_Postmodern_Condition.pdf).

fragmenteres den. De forklaringer på virkelighet som er utviklet fra rasjonalismens tid bryter sammen, hevdet Lyotard. «Metafortellingenes» tid er derfor forbi, hevdet han videre. Med dette mente han at det ikke lenger er mulig å forene de mange forklaringer på deler av virkeligheten i en helhetlig virkelighetsforklaring.

Fra kristent ståsted kan man gi Lyotard en viss tilslutning. At mennesker ikke makter å se den store sammenhengen i tilværelsen, hører med til det som også kristendommen lærer. Lyotards analyser kommer likevel i konflikt med kristen tro, så snart de omsettes til et dogme om at det overhode ikke finnes sammenheng eller mening i tilværelsen.

Jacques Derrida (1930 - 2004)

Den personen som nok er viktigst for den postmodernistiske tenkningen, er den fransk-jødiske poststrukturalisten Jacques Derrida. I 1962 kom han med et av sine første skrifter, en kritikk av matematikeren og filosofen Edmund Husserls tenkning. De oppfatninger Derrida gjør gjeldende her, blir programmatisk for mange av de synspunktene han kom til å utvikle i de påfølgende årene. De ble også helt avgjørende for den senere postmodernistiske tenkningen.

Derridas eksepsjonelle intellekt og resonnementer var så overveldende at det skapte gjenklang dypt inn i de akademiske miljøene verden over. Han rettet sin kritikk mot hele den europeisk filosofiske tradisjonen, og det ble han som først utviklet den formen for kritisk analyse som postmodernismen er så kjent for, nemlig dekonstruksjon.

Enkelt forklart innebærer dekonstruksjon at man søker å påvise at den vestlige tenkning definerer virkeligheten i rammen av en gjennomført enten/eller skjematikk. Vi bruker ord som godt - ondt, sort - hvitt, innside – utside, vi – dem etc., og – disse ordene blir forstått ved at de stilles i forhold til hverandre som motsetninger.

Derrida ville påvise at denne måten å tenke om virkelighet på egentlig bygger på fordommer. Definerer vi noe som negativt eller mindreverdig i forhold til noe annet, skyldes dette forutinntatte oppfatninger som er bestemt av tro, virkelighetsoppfatning eller

kultur. Filosofi, religion, nasjonal historie eller ideologi, alt som går under betegnelsen «metafysikk», er det egentlige grunnlag for vår vurdering av virkeligheten, hevdet Derrida.

Den europeiske kulturen har ved sin enten/eller tenkning utviklet en bruk av språket som forenkler virkeligheten, og legitimerer maktmisbruk og vold, hevdet Derrida videre. Det å definere noe eller noen som mindreverdig i forhold til noe annet er, i og for seg maktbruk. Derrida argumenterer alternativt for at ord og begreper som vi tror har en klar og entydig mening, dypest sett er tvetydige og kan forstås i forskjellige retninger.

Derridas bakgrunn og intensjoner

Det er kanskje ikke så rart at Derrida var opptatt av enten/eller tenkningens farer. Han vokste opp i El Biar i Algerie under andre verdenskrig, i en sephardisk jødisk familie. Algerie var den gang fransk koloni, og fordi Derrida var jøde, ble han nektet skolegang av de fransk-nazistiske myndighetene. For et barn med et helt eksepsjonelt intellekt må det ha vært en uutslettelig opplevelse. Fordi han var jøde, ble han klassifisert som mindreverdig i forhold til mennesker som tilhørte den såkalt ariske rase.

Det er selvsagt mye å si om Derrida, men siden vi bare har ambisjoner om å skissere enkelte sentrale momenter i den postmodernistiske tenkningen, må vi snart forlate ham. En sak skal likevel nevnes før vi går videre. Derrida ønsket å bruke sin tenkning for å overvinne sosiale motsetninger, og utvikle åpenhet og gjensidig aksept mennesker mellom. Dette anliggendet bør man ikke glemme, dersom man forsøker å trenge inn i hans intrikate og krevende forfatterskap. Han tenkning er meget omdiskutert. Mange har oppfattet ham som nihilist, ateist og relativist. Det siste med en viss rett. Selv avviser han imidlertid nihilismen.

Med tiden utviklet Derrida sin tenkning i sosiopolitisk retning, ofte i dialog med en annen fremragende fransk-jødisk filosof, nemlig Emanuel Levinas. Derrida omsatte ellers sin tenkning slik at den fikk betydning for rettsvitenskapen.

Selv om postmodernistiske teologer ofte påberoper seg den eminente tenkeren Derrida, har de utviklet en teologi som til

forveksling ligner mer på tenkningen til en annen fransk postmodernistisk filosof, nemlig Michelle Foucault (1926 – 1984). En kort presentasjon av ham vil forhåpentligvis gi hjelp til å forstå dette.

Michel Foucault (1926 – 1984)

Michel Foucault har gjennom årene fått innflytelse, både i Norsk akademia og politikk. Flere av hans bøker er oversatt til norsk. En av de mest betydelige er *Tingenes Orden*, som kom i 2006.¹⁰ Foucaults tenkning har særlig kommet til anvendelse i sosiologi og samfunnsvitenskap, blant annet fordi hans filosofi er egnet til å utvikle analyser og kritikk av sosiale maktrelasjoner.

Foucault påpekte at menneskers levemåte og forståelse av virkelighet er bestemt av maktinstitusjoner som for eksempel skole, rettsinstans og kirke. Det samme gjelder oppfatninger om hva som er sant, riktig eller galt. Menneskers frihet begrenses, ikke bare ved lover og myndigheter, men ved de forestillinger om virkelighet, menneskelig atferd og forhold, som er skapt i et bestemt sosialt fellesskap. Altså, av det Foucault kalte «diskursen».

Foucaults analyser av hvordan makt utøves og ofte misbrukes, er fra en side sett treffende og nyttige. Det forstår vi, når vi for eksempel tenker på hvordan ideologier som nazisme eller marxisme er blitt brukt for å forme folks tenkning og livsførsel. Problemet er imidlertid at Foucaults filosofi undergraver enhver tro på at det virkelig finnes struktur, mening og sannhet i tilværelsen. Foucaults tenkning går i retning av å redusere alt til forestillinger og illusjoner. Dette blir tydelig, for eksempel når han stiller seg kritisk til det han kaller «forestillingen» om «mennesket». I *Tingenes Orden* skrev han blant annet følgende om dette:

Det er imidlertid oppmuntrende og dypt beroligende å vite at mennesket ikke er annet enn en relativt ny oppfinnelse, en figur

¹⁰ Boken kom i fransk utgave i 1966, på norsk på Spartacus forlag i 2006.

som ennå ikke er tohundre år, en enkel fold i vår viten, og at det vil forsvinne straks denne finner en ny form.¹¹

Foucault har også fått innflytelse gjennom sine oppfatninger om kjønn. For ham er selvsagt også begreper som mann og kvinne språklige og kulturbetingede konstruksjoner. Ordene er maktmidler som tvinger mennesker inn i bestemte og begrensede handlingsmønstre.¹²

Med dette avslutter vi vår skisse av den postmodernistiske filosofien, og går over til å presentere tanker som gjøres gjeldende i postmodernistisk teologi.

Postmoderne teologi

Den postmodernistiske teologien er, som allerede antydnet, temmelig sammensatt. Noen skjeler mellom liberal og konservativ postmodernistisk teologi. Det tales også om ateistisk og ikke ateistisk postmodernistisk teologi. Andre utvikler flere kategorier. Dette gjelder for eksempel den amerikanske teologen Kevin J. VanHoozer. Han var i sin tid redaktør for en meget anerkjent artikkelsamling om postmodernistisk teologi, nemlig; *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*.¹³

I denne boken skjeler VanHoozer mellom seks typer postmodernistisk teologi. Blant annet såkalt *dekonstruksjonalistisk* og *feministisk* postmoderne teologi. De som tilhører disse to retningene kjennetegnes ved at de utøver sterk kritikk av teologiske dogmer. Samtidig argumenterer de for å utvikle en ny, og dogmefri teologi for vår tid. Det er først og fremst den dekonstruktive utgaven av

¹¹ Michel Foucault: *Tingenes orden. En arkeologisk undersøkelse av vitenskapene om mennesket*, Aventura 1996, 18.

¹² Dag Heede: *Det tomme menneske, Introduktion til Michel Foucault*, Museum Tusculanum Forlag, København Universitet 2004, 112, 118.

¹³ Cambridge University Press 2003.

postmodernistiske teologi vi skal beskjeftige oss med her, og i neste kapittel.¹⁴

Den kritikken som postmodernistiske teologer ofte utvikler, minner om den som Lyotard i sin tid rettet mot modernismen. Man peker på at de kristelige trosoppfatninger og dogmer spriker i forskjellige retninger, at det ikke er mulig å samles om en helhetlig kristendomsforståelse, og at det derfor ikke lenger er mulig å tro på evige sannheter eller dogmatiske læresetninger. Dogmene begrenser menneskers frihet og selvforståelse. De legitimerer maktmisbruk og overgrep, hevder de mest ytterliggående kritikerne. Det er denne type kritikk som i senere år er spisset inn mot læren om Jesu soningsdød. Dette skal vi som nevnt, komme tilbake til i neste kapittel.

Her fortsetter vi med å presentere en bestemt utgave av dekonstruksjonalistisk postmodernistisk teologi. Vi skal avlegge den amerikanske religionfilosofen John Caputo en kort visitt. Caputo velges fordi han har en solid posisjon blant postmodernistiske teologer, og fordi han er representativ nettopp for dekonstruktiv postmodernistisk teologi. En skisse av hans tenkning er med andre ord egnet med tanke på å få en viss forståelse av den type tenkning som ligger til grunn for den postmodernistiske teologiens kritikk av læren om forsoningen.

John Caputo og postmodernismens evangelium

John Caputo er født i 1940. Han har et imponerende forfatterskap bak seg, og er en meget meritert vitenskapsmann. Mange teologer, pastorer og kristne ledere, lytter til ham. Grunnen er at Caputo på sine eldre dager har skrevet en rekke populærfilosofiske og teologiske bøker med sikte på å nå inn i kristne fellesskap med sin postmodernistiske filosofi.

¹⁴ Den dekonstruksjonalistiske teologiens pionerer er blant andre Mark C. Taylor (1945), Carl A. Raschke (1944) og Charles Winquist (1944). Taylor regnes som en av de første som begynte å anvende postmodernistiske perspektiver i studier av teologi og religion. Han startet med slike prosjekter allerede i begynnelsen av 1980 tallet. Taylor hadde på dette tidspunktet gjennomført studier av Jacques Derridas skrifter, og begynte å anvende Derridas kritiske analyser (dekonstruksjon) i studier av religion. Mark C. Taylor: *Erring: A Postmodern A/Theology*, University of Chicago Press, 1984.

Caputo arbeider for at postmodernistisk tenkning skal etableres som grunnlag for kristne kirkers tro og liv. I praksis betyr dette at han argumenterer for at kirkesamfunnene må kvitte seg med sine nedarvede dogmer og læresetninger. Dogmer gir grunnlag for en unødvendig maktutøvelse som begrenser menneskers frihet og religiøse erfaringer, hevder Caputo. I den anledning uttaler følgende i et intervju som er lagt ut på internett:

Dogma is an attempt to rigidify religious experiences, and to bring the faithful in line and to enforce an orthodoxy. I think that's a power play and it has no place in religion.¹⁵

Caputo karakteriserer teologi som forutsetter at det finnes uforanderlige dogmatiske sannheter, som «sterk teologi». Denne betegnelsen er ikke positivt ment. «Sterk teologi» legitimerer maktutøvelse og undertrykkelse, fordi den påtvinger mennesker bestemte og uforanderlige oppfatninger om religion og tro.

Som alternativ til «sterk teologi» utvikler Caputo det han kaller «svak teologi». I praksis er det en teologi som stadig kan revideres og omformes slik at den kan være i samsvar med utviklingen i tiden. Hva Caputo mener med «svak teologi», kommer frem når han for eksempel skriver følgende:

Strong theology is dogmatic theology, confessional theology, where somebody feels authorized to put an end to the conversation and to say, "This is what this means, period." All right. So in strong theology there's a conversation stopper. And in weak theology there isn't, there is simply endless interrogation and open-endedness.¹⁶

Som vi ser, forklarer Caputo hva «sterk teologi» er, med utgangspunkt i en gjennomført enten eller tenkning. De teologiske refleksjoner som han selv utvikler, fremstilles som gode og positive,

¹⁵ Intervjuet er lastet ned fra denne nettsiden: (<http://commonsenseatheism.com/?p=9750>)

¹⁶ (<http://commonsenseatheism.com/?p=9750>) Se også: <http://commonsenseatheism.com/?p=9750#sthash.tihuGtyH.dpuf>

mens den dogmatiske teologien defineres som negativ og ond. Hele hans tankesystem og hans metode, er som skapt til å etablere fordommer og skjematiske oppfatninger av mennesker som på en eller annen måte representerer den såkalte «sterke teologien». Det er på dette punktet Caputo går en annen vei enn Derrida. Som vi har sett, ville Derrida bort fra en unyansert enten/eller tenkning. Hans anliggende var å etablere en tenkning som motvirker fordommer, og gir rom for respekt mellom mennesker.

Caputo vil ha dogmene bort. Spørsmålet blir så hvorfor han ønsker dette, og hva hans alternativ består i. Vi finner svar på dette spørsmålet flere steder i hans forfatterskap, for eksempel i boken *What Would Jesus Deconstruct?*¹⁷ Her presenterer Caputo sin tenkning om såkalt dekonstruksjon. Dekonstruksjon utøves i form av dogmekritikk. Den er nødvendig, for at mennesker kan frigjøres. Frigjøring er selve hovedanliggende for den postmodernistiske kristne virksomheten, ifølge Caputo. Det man skal frigjøres fra – er faktisk selve troen på at det finnes eviggyldige sannheter, trossetninger eller normer.

Med dette står vi overfor en utgave av postmodernistisk forståelse av Jesus Kristus, og av frelsen. Siden Caputo er temmelig representativ, skal vi skissere den kort i det følgende. Caputo beskriver Jesu som frigjør. I følge Caputo, frigjør Jesus nettopp ved å utøve kritisk dekonstruksjon av sin samtids religiøse oppfatninger og leveregler. Hadde Jesus levd i dag, ville han ha rettet kritikk mot de bestående kirker, deres læresetninger og væremåte, hevder Caputo. Dette viser at Caputos tenkning om frelse og frigjøring ikke knyttes til Jesu død på korset. Jesus utøvde frigjørende virksomhet ved dekonstruksjon og kritikk av samtidens religion og politiske praksis. Dersom Jesus hadde levd i dag, ville han frigjort kirken, skriver Caputo:

So, if we ask, “What would Jesus deconstruct?” the answer is first and foremost the church! For the idea behind the church is to give way to the kingdom, to proclaim and enact and finally

¹⁷ Full tittel: *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*, Baker Academic, 2007.

disappear into the kingdom that Jesus called for, all the while resisting the temptation of confusing itself with the kingdom.¹⁸

Den type frigjørende kritikk som Jesus, ifølge Caputo utøvde, skal videreføres i den kristne kirke, av mennesker som lever på samme måte som Jesus i verden. Vi skal kort se nærmere på hvordan Caputo tenker også om dette.

To kirker

I følge Caputo, består kirkens egentlige oppgave i å arbeide for at den type frigjøring som vi har skissert ovenfor, får gjennomslag i kristne trossamfunn. Kirken må alltid «dekonstruere» seg selv, hevder han.

Skal vi forstå hva Caputo mener med dette, må vi ha klart for oss at han bruker ordet kirke i to betydninger. Han skjelner mellom den etablerte kirke som er bundet og styrt av såkalt «sterk teologi», og en kirke i kirken som arbeider for å dekonstruere den «sterke teologien», og føre inn postmodernistiske tenkning. Her velger vi å kalle sistnevnte kirke for den *postmodernistiske kirke*. Dette er ikke en betegnelse som Caputo selv bruker. Vi benytter den her for å tydeliggjøre hans tenkning om dekonstruksjon i bestående kirkesamfunn.

I følge Caputo, består den postmodernistiske kirke av personer som kommer i konflikt med den etablerte kirkes dogmer og praksis, på grunn av sine synspunkter på den kristne troen. Om dette skriver han følgende:

But there are two churches, the big, visible one on top, with bishops, buildings, power, and photocopying machines And another one underneath, down in the underbelly of the kingdom of God, in the streets, among *ta me onta*.¹⁹

Caputo mener at den postmodernistiske kirke må bli bevisst på sin oppgave og kall, slik at den virkelig utøver kritikk av etablerte dogmer og trosoppfatninger i de bestående kirkesamfunnene. Dette

¹⁸ Ibid 35.

¹⁹ Ibid 119.

må skje ved at de som representerer det postmoderne, bevisst og tydelig posisjonerer seg overfor den etablerte kirke, og konfronterer denne. Caputo tenker med andre ord temmelig aktivistisk. Det må skapes konfrontasjon og polarisering i en kirke, dersom nødvendig frigjøring, bevisstgjøring og befrielse skal skje. Ja, konfrontasjon og polarisering blir en nødvendig strategi, for å gjennomføre endringer i kirkens trosgrunnlag og praksis.

Caputo er ikke alene med denne typen tenking. Dekonstruktiv postmoderne teologi er ofte aktivistisk, og stimulerer til konfrontasjon, polarisering og dogmekritikk i etablerte kirkesamfunn. På dette punktet fremstår den postmodernistiske teologien som mer konfronterende enn hva vi finner for eksempel hos Derrida. Postmodernistisk teologi preges faktisk ofte av en type enten eller tenkning, som kunne rammes av Derridas kritikk. Flere går meget langt med tanke på å avskrive det som den kristne kirke har trodd, forkynt og lært helt fra begynnelsen. Enkelte bruker svært sterke ord i sin kritikk. Andre er mer moderate. Fra flere hold argumenteres det for at det må utvikles en ny kristendom for vår tid.²⁰

I neste kapittel skal vi møte noen av de personene som i vår tid utvikler postmodernistisk kritikk av læren om forsoningen. Forhåpentligvis har dette kapitlet gitt et visst grunnlag for å forstå noen av de synspunkter de gjør gjellende. Jeg håper også at det vil gi hjelp til å skjelne nøkternt mellom de synspunkter som de enkelte personene vi skal presentere, gjør gjellende.

²⁰ Den danske teologen Lars Sandbeck skriver: « ... at den postmoderne filosofis oppgjør med den binære tenkning selv indimellem bliver binært og dermed altså selv kommer til at abonnere på en enten/eller-logik, kan man finde eksempel på hos religionsfilosofen John D. Caputo». Lars Sandbeck (2012): *De gudsforladtes Gud: Kristendom efter postmodernismen*. København: Forlaget Anis, 45.

KAPITTEL 3

KRITIKK AV LÆREN OM FORSONINGEN

Den nye forsoningskritikken fremmes ofte av høyt utdannede og produktive teologer, pastorer og ledere. I dette kapitlet skal vi møte noen av dem. Vi kan naturligvis ikke gi en bred presentasjon av hver enkelt. Siktemålet er først og fremst å vise hva deres kritikk går ut på, og hvordan de begrunner den. Jeg vil også skissere den frelseslæren som et par av dem utvikler, som alternativ til læren om stedfortredende soning. Vi skal se at visse argumenter og oppfatninger går igjen. Samtidig skal vi også se at de teologene vi har valgt ut utvikler forskjellige oppfatninger, og bruker forskjellige argumenter.

Brian McLaren (1956)

Det er hensiktsmessig å starte vår presentasjon med den amerikanske pastoren Brien McLaren. Han har universitets-grad i engelsk. Etter å ha arbeidet som lærer noen år, ble han pastor for Cedar Ridge Community Church, som han selv grunnla i 1986. Menigheten er konfesjonelt uavhengig. Den er lokalisert i Baltimore Washington, og hadde i begynnelsen tilknytning til den evangelikale bevegelse. Både McLaren og menigheten som han etablerte, har med andre ord sin bakgrunn i det vi kan kalle konservativ kristen tro. I så måte er McLaren representativ for mange postmodernistiske pastorer og teologer. Flere av dem har konservativ teologisk bakgrunn, og har strevd med tvil og vanskelige spørsmål. De mener å ha opplevd at den konservative troen som de er lært opp i, ikke gir relevante svar til

vår tids mennesker. Som følge av det, har de følt seg tvunget til å endre vesentlig på sine teologiske synspunkter.

McLaren når langt og har stor innflytelse, blant annet fordi han ofte presenterer sine synspunkter i romanform. Han er meget belest, og hans forfatterskap har gitt ham flere utmerkelser. I senere år har han utviklet teologisk dialog og et nært fellesskap med John Caputo, som vi møtte i forrige kapittel. McLaren bruker Caputos synspunkter som en viktig ressurs med tanke på å utvikle og formidle postmodernistisk teologi inn i de mange menighetene som åpner sine dører for ham.

Som nevnt i første kapittel, er McLaren meget sentral i et nettverk som kalles Emerging Church. Denne bevegelsen var i begynnelsen nokså sammensatt, med en teologisk konservativ og en liberal fløy. Sistnevnte retning har stilt seg åpen for postmodernistisk teologi, og det er denne som nå dominerer Emerging Church. Ikke minst skyldes dette McLarens innflytelse. Emerging Church bevegelsen har hatt en utvikling som ligner den McLaren selv har hatt, bort fra konservativ evangelisk teologi, til liberalteologiske synspunkter både hva angår etikk og frelseslære. McLaren selv har, midt i alt dette, utviklet kritikk av læren om stedfortredende soning. Vi skal skissere synspunkter han gjør gjellende i det følgende.

Konfrontasjon og en ny form for kristendom

McLarens kritikk av læren om Jesu soningsdød kommer særlig til uttrykk i hans romaner. Et typisk eksempel finner vi i *The Story We Find Ourselves In*. Her lar han en av de kvinnelige karakterene spørre hvordan Bibelens fortelling om Jesu død er å forstå. Carroll, som er konservativ kristen, svarer med å vise til læren om Jesu stedfortredende soning:

Well, I believe that God sent Jesus into the world to absorb all the punishment for our sins. That's what the cross was all about. It was Jesus absorbing the punishment that all of us deserve. He became the substitute for all of us. As he suffered and died, all our wrongs were paid for, so all of us can be forgiven."

Den dialogen som utvikles med utgangspunkt i dette svaret, skal vise at Carroll ikke er i stand til å forsvare sin tro på Jesus. Hun fremstilles som en ureflektert kristen som bare har godtatt et foreldet og utdatert dogme, mens Kerry fremstilles som reflektert, åpen og spørrende. McLaren lar derfor Kerry stille Carroll til veggs, med følgende replikk:

For starters, if God wants to forgive us, why doesn't he just do it? How does punishing an innocent person make things better? That just sounds like one more injustice in the cosmic equation. It sounds like divine child abuse. You know?

Med dette utvikler McLaren sin kritikk av læren om stedfortredende soning videre. De som representerer den gamle troen har et stort problem, hevder han. De ser ikke det store etiske dilemmaet som læren om stedfortredende soning impliserer. McLaren vil vekke opp bevissthet om dette problemet ved å kalle læren om Jesu stedfortredende død for guddommelig barnemishandling (divine child abuse). Temmelig kamouflert og indirekte formidler han dermed en meget sterk og polariserende kritikk.

McLaren forteller åpenhjertig om hvorfor han selv endte opp med å revidere sine opprinnelige oppfatninger om Jesus død. Som pastor ble han en gang oppsøkt av en person som hadde problemer med å tro på kristendommens lære om Jesus Kristus. Han stilte McLaren følgende enkle spørsmål, «Why did Jesus have to die?»

McLaren forteller at han til sin overraskelse ikke hadde noe meningsfullt svar å gi på dette spørsmålet. Etter å ha tenkt en stund, konkluderte han derfor med at ikke en gang Jesus visste hvorfor han måtte dø. Den andre personen slo seg til ro med dette svaret, og konkluderte med at Jesu død var meningsløs. Dette ble med tiden også McLarens oppfatning.²¹

²¹ <http://www.patheos.com/blogs/adrianwarnock/2007/07/brian-mclaren-supports-steve-chalke-about-the-cross/#ixzz3O4SKxt00>

Evolusjonistisk syn på kristendommens utvikling

McLaren har en nærmest evolusjonistisk oppfatning av den kristne tro. Dette kommer klart til uttrykk, særlig i hans vurdering av Bibelen. I likhet med mange andre, hevder han at bøkene i Bibelen avspeiler en teologisk utvikling. I forlengelse av dette argumenterer han for at den kristne troen også må utvikles ut over det som står skrevet i Bibelen, slik at den til enhver tid er i harmoni med sin egen tid. Den tro og de oppfatninger som kommer til uttrykk i Bibelen tilhører fortiden, og kan ikke restløst overføres til vår tid, mener McLaren.

For å forklare hva han mener med dette, sammenligner McLaren de oppfatninger om Gud som kommer til uttrykk i Bibelen, med fossiler som er bevart i forstenet masse.

Scripture faithfully reveals the evolution of our ancestors' best attempts to communicate their successive best understandings of God. As human capacity grows to conceive of a higher and wiser view of God, each new vision is faithfully preserved in Scripture like fossils in layers of sediment.²²

McLaren mener at kritikk, særlig av konservativ teologi, er nødvendig for å skape grunnlag og aksept for en ny slags kristendom. Det har blant annet ført til at han har utviklet en alternativ forståelse av frelsen. Vi skal skissere denne i det følgende.

McLarens forståelse av frelsen

Flere har anklaget McLaren for å være universalist. Det innebærer i tilfelle at han lærer at alle mennesker blir frelst til slutt. McLaren gir en kortfattet forklaring på hva han mener om dette på sin blogg, og har ellers behandlet saken flere steder i sitt forfatterskap. Han gjør det da klart at han har utviklet en sosial-politisk forståelse av frelsen som gjør spørsmålet om universalisme overflødig. Frelse er, mener McLaren, endringer som Gud hele tiden sørger for skjer i verden og i samfunnet. Den gamle diskusjonen om hvor mange som blir frelst,

²² A new kind of Christianity.

<http://www.christianitytoday.com/ct/2010/march/3.59.html>.

forutsetter læren om arvesynden, og det er en lære som ikke lenger lar seg forsvare, hevder McLaren. Derfor er også spørsmålet om evig frelse eller fortapelse irrelevant. McLaren forklarer sitt syn på frelsen med følgende ord:

Salvation derives its meaning in the Bible from God's liberation (salvation) of Hebrew slaves in Egypt. It is about God's ongoing work in creation to liberate from slavery, oppression, exploitation, lust, greed, pride, and all other forms of sin and evil (...) Christianity is a movement of people joining God in the healing of the world, beginning with ourselves, following the way of Jesus.²³

Med utgangspunkt i denne sekulære forklaringen, skriver McLaren at frelsen er universell i den forstand at den sikter på sosial og politisk befrielse fra undertrykkelse og urettferdighet for alle mennesker. Økosystemet ødelegges, og det finnes mange politiske systemer og handelsvirksomheter som mennesker må frelses fra. Siden det stadig eksisterer undertrykkelse og økoproblemer, er ikke frelsen fullt ut realisert mennesker mellom. McLaren tydeliggjør sin oppfatning om dette med følgende spørsmål:

Is the "missio dei" complete? Of course not! What kind of God, or believers, would say, "It's OK! Everyone's going to heaven in the end! So don't worry too much about all these problems here on earth! Everything is fine! Sing another worship song and have another glass of wine!"

McLaren mener altså at Guds frelsende gjerning i historien stadig pågår. Den bryter gjennom der mennesker opplever sosial og politisk frigjøring, men er altså ennå ikke fullført. Dette betyr at Jesus ikke blir den eneste som kan kalles frelser. De som arbeider for sosial frigjøring og gjennomslag for postmodernistisk tenkning, er også frelsere. McLaren utvikler ellers en oppfatning av Jesus som frelser som ligner mye på den vi finner hos Caputo. Jesu frelsesgjerning

²³ <http://brianmclaren.net/archives/blog/after-reading-why-did-jesus.html>.

knyttes ikke til hans død og oppstandelse, men til hans virksomhet blant mennesker. Jesus blir en av historiens helter eller forbilder, fordi han formidler sosial og politisk frigjøring.

Til grunn for McLarens forståelse av frelsen ligger en bestemt anvendelse av Bibelens fortellinger om befrielsen fra Egypt, som kan føres tilbake til den latinamerikanske frigjøringsteologien. Man griper fatt i den såkalte eksodus-begivenheten og gjør den til et paradigme med tanke på å utvikle en politisk lære om frelsen. Det betyr at fortellingen om jødernes utfrielse av Egypt etableres som en ramme, eller såkalt paradigme, som legges til grunn for tolkningen av Bibelens frelseslære.

Anvendelsen av det såkalte eksodus-perspektivet er temmelig vanlig i vår tid. Vi finner det ikke bare i postmodernistisk teologi, men også i andre teologiske kontekster der man er opptatt av å utvikle en sosial eller politisk forståelse av frelsen.

Frelse og frigjøring

Det er fristende å spørre hvor den frelsen McLaren skriver om er mest virkeliggjort. Hvor i verden finner man de menneskene som er mest frigjort eller myndig-gjort i postmodernistiske forstand? Hvor i verden er det minst undertrykkelse, og hvor er forurensning og økologisk problematikk mest under kontroll? En dansk teolog som jeg snakket med en gang svarte at det må være i de skandinaviske sosialdemokratier. Selv om svaret var ironisk ment, er det ikke langt fra å være en nødvendig følge av McLarens frelsesforståelse.

McLaren ender opp med en forståelse av frelsen som er totalt forskjellig fra den han opprinnelig hadde som evangelisk konservativ kristen. I følge den frelsesforståelsen han har forlatt, kan et menneske som tror på Jesus Kristus, og lever i et brutalt diktatur, være frelst og ha et håp for evigheten, selv når vedkommende utsettes for forfølgelse eller undertrykkelse. En person som lever trygt i en stat med et godt utbygd velferdssystem kan imidlertid mangle håp om evig liv fordi han ikke anerkjenner Jesus Kristus som den personen som har sonet og gjort opp for menneskehetens synder.

I realiteten fremstiller McLaren læren om stedfortredende soning som sosialt farlig. Hans bruk av uttrykket «Divine Child Abuse»

impliserer nemlig at forsoningslæren legitimerer overgrep og urettferdighet. Denne kritikken er imidlertid ikke uttalt så eksplisitt av McLaren som av andre postmodernistiske teologer. Det skal vi se senere i dette kapitlet. Her skal vi først se nærmere på hvordan en av McLarens nære medarbeidere skriver om frelse og forsoning.

Tony Jones (1968)

I likhet med McLaren, er Tony Jones en betydelig leder og intellektuell innen Emerging Church bevegelsen. Han er født i 1968, har bachelorgrad i klassiske språk fra Dartmouth College, Master i systematisk teologi og postmoderne filosofi ved Fuller Theological Seminary, og Ph. D fra Princeton Theological Seminary. Jones har ellers skrevet flere bøker og artikler om postmodernisme, praktisk teologi og ungdomsarbeid.

I senere år har Jones gjort felles sak med de som kritiserer læren om stedfortredende soning. Dette kommer klart til uttrykk i to bøker, som han gav ut i 2012 og 2015. De har følgende talende og bemerkelsesverdige titler; *A Bether Atonement. Beyond the Depraved Doctrine of Original Sin*,²⁴ og *Did God kill Jesus? Searching for Love in History's Most Famous Execution*.²⁵

Særlig den første av disse to bøkene viser hva som er Jones utgangspunkt, og hva han vil med det han skriver. Hans kritikk av læren om stedfortredende soning baseres på en avvisning av læren om arvesynden. På dette punktet fører Jones frem en argumentasjon som er blitt temmelig vanlig de siste årene. Han avviser arvesyndslæren fordi han mener at troen på syndefallet bygger på forutsetninger som ikke lar seg harmonere med evolusjonslæren.

Jones hevder ellers at det ikke er grunnlag for å tale om noe som kan kalles arvesynd overhode. Gud er ikke vred over synden, og det finnes heller ingen dom over synden, hevder han videre. Hos Jesus Kristus selv finner man ikke snev av noe som minner om arvesyndlære, skriver Jones:

²⁴ The JoPa Group, 2012.

In sum, Jesus speaks several times about the reality and consequences of sin, but he does not seem to support the doctrine of Original Sin as it developed in the Early Church and the Reformation.²⁶

Med sin kritikk av arvesyndslæren vil Jones frigjøre mennesker fra det han mener er et undertrykkende dogme. Det er ikke mennesket som er fordervet, men selve læren om synden er fordervelig og ødeleggende for menneskene, hevder han. Han skriver ellers at læren om synden gjennomgikk en utvikling til det verre, fra urkirken til tiden som fulgte etter reformasjonen. I første omgang fra Jesus til Paulus, og så via Augustin til Calvin:

In some ways, tracing the doctrine of Original Sin, as I have above, it seems somewhat like a runaway train. Paul, Augustine, and Calvin each took the notion that we have inherited sin from Adam, and extended it. Each added more consequences for us, as human beings. (...) then they set this train down the wrong track from the beginning. And, of course, it should give us pause that Original Sin and Total Depravity weren't even on Jesus' radar.²⁷

Etter å ha avvist læren om arvesynd og Guds dom over synden, utvikler Jones sin kritikk av selve læren om stedfortredende soning. Denne læren blir meningsløs hevder han, når læren om syndefordervet og Guds dom over synden faller sammen.

Teologhistorisk kritikk

Jones utvikler også det vi kan kalle teologihistorisk kritikk. Det skjer ved at han forsøker å påvise at lære om stedfortredende soning først ble oppfunnet i tidlig middelalder. I oldkirken finner man ikke spor av denne læren hevder han. Siden dette er en vanlig påstand og et populært argument, særlig blant postmodernistiske teologer, skal vi

²⁶ Tony Jones (2012). *A Better Atonement: Beyond the Depraved Doctrine of Original Sin* (Kindle Locations 141-142).

²⁷ Ibid (Kindle Locations 249-255).

skissere Jones synspunkter på dette i det følgende. Vi kommer ellers tilbake med en imøtegåelse av hans argumentasjon i neste kapittel.

I følge Jones, ble læren om stedfortredende soning ført inn i kirken først i det ellevte århundre, da biskop Anselm av Canterburys skrev sitt berømte skrift; *Cur Deus homo* – (1094 – 1098, norsk oversettelse; Hvorfor Gud ble menneske). Boken kom i en tid da Europeisk politikk og rettsvesen var styrt av en straffe og gjengjeldelsestenkning, skriver Jones. Som barn av sin tid, utviklet Anselm derfor en lære der mennesker fremstilles som skyldnere, Gud som dommer, og Jesus Kristus som en person som godtgjør overfor Gud for det menneskene skylder, forklarer Jones.

I likhet med mange andre, hevder Jones med dette at Anselms tenkning om frelse og forsoning er overstyrt av middelaldersk juridisk tenkning. Anselm initierte med dette den type tenkning om Jesu frelse som senere kalles objektiv forsoningslære, og denne læren kunne ikke vært utformet uten den oppfatning av lov og rett som dominerte i middelalderens Europa, hevder Jones:

Any honest look at the genesis of PSA must take account of the era in which Anselm was writing. He was on the front end of the development of the Western legal mind. (PSA er engelsk forkortelse for soning som stedfortredende straffelidelse)²⁸

Jones argumentasjon

I sin argumentasjon for at læren om stedfortredende soning først ble utviklet av Anselm av Canterbury, støtter Jones seg på en annen teologisk klassiker, nemlig den svenske teologen Gustaf Aulens bok *Cristus Victor*. Dette skriftet ble utgitt på engelsk allerede i 1931, etter at den svenske utgaven kom i 1930: *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar*. Vi kommer tilbake til denne boken i neste kapittel, men skal kort introdusere den her.²⁹

Etter flere års studier konkluderte Aulen med at en bestemt lære om Jesu frelsesgjerning dominerte i oldkirken. Jesu død og oppstandelse ble i hovedsak forstått som en befrielseshandling, og en

²⁸ Ibid (Kindle Locations 391-392).

²⁹ Gustaf Aulen (2010): *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the Atonement*, Wips and Stock, 2010.

overvinnelse av onde makter som binder og behersker menneskene. Læren om stedfortredende soning fikk først gjennomslag i kirken etter Anselm av Canterbury, hevdet Aulen.

Som vi skal se i neste kapittel, er Aulen atskillig mer nyansert enn Jones skaper inntrykk av. Selv om Aulen skriver at frelse forstått som befrielse dominerte i oldkirken, mener han ikke at frelse i betydning soning for synd, var ukjent i oldkirken. Jones trekker likevel Aulen inn i sin egen argumentasjon uten å nyansere, og skriver blant annet følgende:

Most of us in Western Christianity were raised with one version of the atonement—the same one that John Piper holds so steadfastly: the penal substitutionary view. There are reasons, both cultural and theological, that this understanding of the atonement has been dominant for the past 1,000 years. While some might argue otherwise, PSA was unknown before its development by Anselm of Canterbury in his 1098 book, *Cur Deus Homo* (Why a God-Man?). Therein, Anselm introduced the first substitutionary explanation of the atonement.³⁰

Det er ikke bare Jones som viser til Aulens studier for å begrunne kritikk av læren om stedfortredende soning. Det gjør også flere andre postmodernistiske teologer. Vi skal stanse for en annen av dem nedenfor. Her konkluderer vi med at Jones utvikler en lære om Jesu død som er temmelig konsekvent ut fra sine premisser. Som vi nevnte allerede i første kapittel, blir det virkelig meningsløst å lære at Jesus døde for våre synder, dersom læren om arvesyndslæren og Guds dom over synden tas bort.

I det følgende skal vi stifte bekjentskap med en teolog som utvikler kritikk av forsoningen på noe andre premisser enn Jones og McLaren. Hun anvender postmodernistiske perspektiver på en noe annen måte enn dem, men ender likevel opp med lignende kritiske synspunkter. Bærende i hennes tenkning er moderne feminisme. Hennes navn er Rita Nakashima Brock.

³⁰ Tony Jones 2012: (Kindle Locations 381-385).

Rita Nakashima Brock (1950)

Brock er en av verdens mest profilerte feminist-teologer. Hun er amerikanerinne med japansk opprinnelse, har teologisk doktorgrad, og er en meget anerkjent professor i teologi. Hun har fått en rekke utmerkelser for sine skrifter, og benyttes som foreleser over hele verden.

Brock's første bok fikk tittelen *Journeys By Heart: A Christology of Erotic Power*. For denne ble hun tildelt den prestisjetunge prisen «the Crossroads/Continuum Publishing Company award» i 1988. Hun er også medforfatter i en annen prisbelønnet bok, nemlig, *Casting Stones: Prostitution and Liberation in Asia and the United States*. Brock er også medforfatter i artikkelsamlingen *Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*, (Beacon Press 2001).

Brocks kritikk

Hva er så Brocks anliggende? Man får et klart svar på dette spørsmålet dersom man leser artikkelen «Paradise and Desire. Deconstructing the Eros of Suffering».³¹ I likhet med Jones, hevder Brock her at læren om stedfortredende soning fikk gjennomslag i kirken først med biskop Anselm av Canterbury. Denne læren var overhode ikke kjent i oldkirken, og den er et avvik fra kirkens opprinnelige lære, slår hun fast.

I likhet med Jones hevder Brock videre at Anselm bygde sin tenkning om forsoning på et gudsbilde som er overstyrt av middelalderens retts og statstenkning. Læren om at Jesus døde som menneskenes stedfortreder, bygger på et rettsprinsipp som forutsetter at forbrytelser må straffes med vold, påpeker hun. Dette mener hun er uforenlig, både med postmoderne oppfatning av godhet og åpenhet, og med oldkirkens lære om Gud. «Læren om Jesu stedfortredende soningsdød legitimerer ikke bare voldelig justis, men også overgrep overfor barn og kvinner, skriver Brock.³²

³¹ Rita Nakashima Brock (2011): «Paradise and Desire. Deconstructing the Eros of Suffering», I: *Saving Desire: The Seduction of Christian Theology*, redigert av F. LeRon Shults, og Jan-Olav Henriksen, Eerdmans, 56.

³² Ibid, 63ff.

I artikkelsamlingen *Proverbs of Ashes*, hevder Brock at mennesket ikke blir frelst ved Jesu død, og at Jesu død heller ikke var villet av Gud.³³ Brock skal også være den første som har karakterisert læren om at Gud straffet sin Sønn med uttrykket «Cosmic Child Abuse». Dette «slagordet» er nærmest blitt allemannseie blant postmoderne teologer – og vi har allerede sett at det anvendes i en eller annen form, av flere kritikere.

Nødvendighetstenkning

Feminist-teologene Johanne Carlson Brown og Rebecca Parker går om mulig enda lenger enn Brock. Den Gud som ofret sin Sønn finnes ikke, hevder de, og den teologien som taler om en slik Gud tilhører en «metahistorie» som må dekonstrueres og ugyldiggjøres. Brock selv utdyper sine oppfatninger ved å hevde at en teologi som forutsetter Guds straffende rettferdighet, med *nødvendighet* fører til misbruk og undertrykkelse:

Theologically, we are told that the Father God, who can do no wrong, sent his own Son to be killed and the good, obedient Son went willingly, without complaint. If cosmic child abuse, to save humanity, is acceptable, and human parents are to obey the example set by the Father God, then the violation of children can be justified on the same grounds. Protection from such abuse – a false protection – comes from being obedient and innocent.³⁴

³³ Rita Nakashima Brock og Rebecca Ann Parker (2001): *Proverbs of Ashes. Violence, Redemptive Suffering and the Search for what Saves Us*. Boston, MA: Beacon Press, 41 – 42.

³⁴ Rita Nakashima Brock (1993), «Losing Your Innocence but Not Your Hope». I: *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*. Redigert av Maryanne Stevens. Mahwah, NJ: Paulist Press, 12.

Brock og masseorderen Behring Breivik

For å tydeliggjøre Brocks forståelse av forholdet mellom forsoningslære, vold og overgrep, avslutter jeg her med noen utdrag fra en internettside, der hun reflekterer over Anders Behring Breiviks terrorhandlinger (22 juli 2011). Her argumenterer hun for at Breiviks ugjerninger på Utøya er en konsekvens av troen på den voldelige Gud, som dyrkes i konservative kristne miljøer.

Brock hevder ganske enkelt at det er en direkte sammenheng mellom læren om Jesu stedfortredende soningsdød, og Behring Breiviks handlinger. Dette fremgår, allerede av den nevnte artikkelens talende tittel: «Atonement Theology: The Ideological Root of Christian Terrorism» (lagt ut på Huffingtonpost 27. 10. 2011).

Brocks omtaler Breivik som en kristen terrorist og en moderne «crusader», og skriver blant annet følgende. (Jeg tar bare med noen sitater fra artikkelen, den kan leses i sin helhet på denne nettsiden: http://www.huffingtonpost.com/rita-nakashima-brock-ph-d/the-ideological-roots-of-_b_910023.html).

The Norwegian Anders Behring Breivik, who borrowed Timothy McVeigh's strategy to blow up a public building, outdid him by gunning down dozens of young people at a camp after the explosion. Both were young Caucasian men who wanted to provoke a cosmic war to save Christendom and rescue society from multicultural religious pluralism. Both were Christian terrorists, "crusaders" in ancient terms.

Vi tar også med følgende to sitater fra samme artikkel:

In 1098 Archbishop Anselm of Canterbury summarized the theological propaganda of the crusades. Anselm claimed the crucifixion of Jesus was willed by God to save the world.

This ideological use of crucifixion asserts that God requires violence to save the world. If people believe that God uses

torture and murder, what is to stop them from doing the same or believing that experiencing the same sanctifies them? ³⁵

Brock går, som vi nå ser, meget langt i sine forsøk på å verifisere sin hypotese om at læren om stedfortredende soning legitimerer terrorisme og overgrep. Det bør overfor dette nevnes at Anders Behring Breivik selv avviser den kristne troen. I et par avisintervjuer sier han at han har sluttet seg til Norrøn tro, at han ber til Odin, og at han derfor kaller seg «Odinist». ³⁶

Jan- Olav Henriksen

Avslutningsvis skal vi kort innom en norsk teolog, nemlig professor Jan-Olav Henriksen ved Menighetsfakultetet i Oslo. Han fremstår i flere henseende som mer moderat enn de andre teologene vi har presentert i dette kapitlet. Til forskjell fra flere av de rendyrkede postmodernistiske teologene, vil han utvikle dialog mellom innsikt som gis ved postmodernistisk filosofi, og den kirkelige tros-tradisjon. Likevel konkluderer også Henriksen med å avvise læren om Jesus stedfortredende soningsdød for menneskenes synder.

I boken *Desire, Gift and Recognition* (2009), utvikler Henriksen sin tolkning av Bibelens fortelling om Jesus. Han avviser her at Jesu død var i samsvar med Guds plan og vilje. Jesus ble forfulgt og dømt på grunn av det han stod for og trodde på. Dette skriver Henriksen også i sin bok *Jesus: Gave og begjær* (2008). ³⁷

Gud krever ikke offer eller stedfortredende straffelidelse for å tilgi synd. Jesu død er derfor ikke grunnlag for Guds nåde og tilgivelse, skriver Henriksen:

³⁵ http://www.huffingtonpost.com/rita-nakashima-brock-ph-d/the-ideological-roots-of-_b_910023.html. lastet ned 07.10.2016. Lignende argumentasjon gjøres gjellende også andre steder, se: *Saving Paradise: How Christianity Traded Love of This World for Crucifixion and Empire*, Rita Nakashima Brock og Rebecca Parker, Beacon, 2008.

³⁶ Se for eksempel artikkelen «Breivik mener Jesus er patetisk» i Dagen. 19.11.2015. Her hevdes det at Breivik anser seg for å være såkalt Odinist. <http://www.dagen.no/Nyheter/hedning/Breivik-mener-Jesus-er-%C2%ABpatetisk%C2%BB-272638>

³⁷ Jan-Olav Henriksen (2008). *Jesus: Gave og begjær*, Gyldendal, 104.

One should also note that I have not been arguing for an understanding of the cross of Christ as vicarious suffering demanded by God. Nor have I understood the cross of Christ as a condition for forgiveness.³⁸

Avsluttende refleksjoner

Hensikten med dette kapitlet er å formidle noe nærkontakt med den postmodernistiske teologiens kritikk av forsoningslæren. Bildet som nå er tegnet, er langt fra komplett. Mye mer kunne vært nevnt, for å få frem nyansene mellom de synspunktene som gjøres gjeldende. Avslutningsvis vil jeg likevel oppsummere hovedpunktene i den postmodernistiske kritikk av forsoningslæren. Hensikten med det er å tydeliggjøre de oppfatninger som vi skal drøfte og imøtegå i de neste kapitlene.

Vi har sett at Rita Nakashima Brock hevder at læren stedfortredende soning legitimerer vold og overgrep. Vi kommer til å berøre denne problematikken i flere av de følgende kapitlene, først og fremst i kapittel 6 og 7.

Fremstillingen i dette kapitlet har videre vist at enkelte postmodernistiske teologer utvikler en form for kamp og befrielsesteologi. Her har vi sett at Brian McLaren er representativ for slik tenkning. Jesus anses som frelser i betydning sosial frigjører. Hans befrielsesgjerning knyttes imidlertid ikke til hans død eller oppstandelse, men til hans liv. Først og fremst hans solidariske og sosiopolitiske virksomhet.

Korsdøden derimot, forklares som en utilsiktet følge av Jesu virksomhet, en hendelse som hverken Gud eller Jesus ville skulle skje. Dermed aktualiseres spørsmålet om hvordan forholdet mellom Guds vilje og Jesu død er å forstå. Ville Jesus selv dø, og ville Gud at han skulle dø? Vi vil svare på dette spørsmålet i kapittel 5.

Dette kapitlet har også vist eksempler på at postmodernistiske teologer avviser læren om arvesynden, og derfor mener det er meningsløst å hevde at Jesus døde for menneskenes synder (gjelder særlig Jones). Vi skal imøtegå denne oppfatningen i flere kapitler.

³⁸ Jan-Olav Henriksen (2009): *Desire, Gift, and Recognition: Christology and Postmodern Philosophy*, Eerdmans Publishing Co, Chicago, 318.

Hvordan selve forholdet mellom frelsesforståelse og læren om synden er å forstå, blir ellers det bærende temaet i kapittel 8.

Vår presentasjon har ellers vist at kritikere av læren om stedfortredende soning fører inn teologihistorisk argumentasjon, for å begrunne sine standpunkter. En temmelig vanlig påstand er at læren om stedfortredende soning først kom inn i kirken med Anselm av Canterburys *Cur Deus homo*, og at denne læren var helt ukjent i kirken før det. Vi starter vår imøtegåelse av den postmodernistiske kritikk av forsoningslæren med å undersøke holdbarheten i denne påstanden allerede i neste kapittel.

KAPITTEL 4

AKTER FRA FORSONINGSLÆRENS HISTORIE, MED GUSTAF AULEN I HOVEDROLLEN

Påstanden om at oldkirken ikke lærte stedfortredende soning skaper usikkerhet hos enkelte kristne. Ikke minst fordi den fremmes med stor overbevisning og tilsynelatende tyngde. Som vi så i forrige kapittel, viser man ofte til den svenske teologen Gustaf Aulens kjente bok *Christus Victor*, for å begrunne denne oppfatningen. I dette kapitlet skal vi se nærmere på hva Aulen skriver i denne boken. Jeg vil ganske enkelt spørre om de teologene som vi har stiftet bekjentskap med, har gjengitt Aulen rett på dette punkt. Som vi allerede har signalisert, er Aulen atskillig mer nyansert enn det skapes inntrykk av.

Jeg vil ellers trekke frem noen eksempler som viser at oldkirkens teologer virkelig lærte stedfortredende soning. Deretter vil jeg gi noen eksempler som viser hvordan denne læren ble videreført senere i kirkens historie. I den anledning stanser vi særlig opp for reformasjonstiden. Et viktig mål med dette kapitlet er å vise at læren om stedfortredende soning er trodd og ivaretatt gjennom kirkens historie. La oss likevel begynne med den svenske teologen og forskeren Gustaf Aulen.

Gustaf Aulen (1879 – 1977)

Gustaf Aulen hadde arbeidet som forsker temmelig lenge da hans bok om forsoningslærens historie kom i 1930. Hans studier vakte oppsikt,

blant annet fordi han tok et berettiget oppgjør med datidens rådende oppfatning av forsoningslærens historie. Aulen rettet kritikk særlig mot de tyske liberale teologer, fordi disse kun skjelnet mellom to typer forsoningslære, såkalt objektiv og subjektiv forsoning.³⁹

Oldkirkens teologer hadde, ifølge de liberale teologer, ikke utviklet en helhetlig lære om forsoningen. En helhetlig tenkning om Jesu død ble utarbeidet først ved Anselm av Canterbury, hevdet de (1033 – 1109). Anselm utviklet prototypen på det man senere valgte å kalle objektiv forsoningslære. Hovedpoenget med denne type lære er at Jesus Kristus betaler det menneskene skylder Gud, ved sin lidelse og død. Læren ble kalt objektiv fordi hovedtanken var at Jesu forsoningshandling var rettet mot Gud.

Aulen overtok kategorien objektiv forsoningslære, men valgte å kalle den latinsk forsoningslære, i stedet for objektiv. Grunnen var at han mente at Anselms lære om forsoningen bygde på romersk/latinsk rettstenking.

Aulen overtok også den rådende definisjon av såkalt subjektiv forsoningslære. I følge denne læretypen, er hverken synd mot Gud, eller Guds dom over synden, menneskenes store problem. Det som holder mennesker på avstand fra Gud, er angsten for ham. Tankegangen i forskjellige utgaver av subjektiv forsoningslære er at Gud åpenbarer seg gjennom Jesus Kristus på en slik måte at angsten tas bort. I møte med fortellingene om Jesus Kristus vekkes tillit og kjærlighet til Gud opp, og den moralske bevissthet aktiveres. Læren kalles subjektiv forsoning fordi den nødvendige endringen i forholdet til Gud skjer i menneskets subjekt.

Eldre representanter for subjektiv forsoningslære

Blant liberale teologer ble den subjektive forsoningslæren betraktet som bedre enn den objektive. I disse teologenes øyne representerer den et høyere religiøst utviklingstrinn. Man fører den tilbake til den franske filosofen Abelard (1079 – 1142), som utviklet subjektiv forsoningsteori i sin store kommentar til Romerbrevet.

³⁹ Aulen viser til Albrecht Ritschl og Adolf von Harnack. Gustaf Aulen 2010, 2, 7, 13. i denne boken.

De som slutter seg til subjektiv forsoningslære utøver som regel kritikk av objektiv forsoningslære, særlig når denne utmyntes i en lære om stedfortredende soning. Standardargumentene ble utviklet nettopp av Abelard. De er senere videreført, blant annet av Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834), den tyske teologen som ofte omtales som den «liberale teologiens far».

Abelard og Schleiermachers kritikk av læren om stedfortredende soning er på flere punkter sammenfallende med den kritikken vi har sett komme fra vår tids postmodernistiske teologer. Schleiermacher forteller for eksempel at han allerede som ung student brøt med sin fars tro på Jesu stedfortredende soning. Han fant det etisk uakseptabelt å tro at Gud ville straffe en uskyldig person for noe han ikke hadde gjort. Han kritiserte også læren om at Gud krever straff og soning som betingelse for å tilgi synd.

Klassisk forsoningslære

Aulen godtok altså kategoriene subjektiv og objektiv forsoningslære, og brukte disse med tanke på å forstå frelseslæren i historisk perspektiv. Det banebrytende med hans arbeid var at han opprettet en tredje kategori som skulle romme en helt annen type lære om Jesu død. Denne kalte han klassisk forsoningslære. Oldkirkens teologer tolket frelsen som befrielse fra den ondes makt over menneskene, hevdet Aulen. De lærte derfor at Jesu død og oppstandelse var en definitiv seier over døden, Satan, og de onde kreftene i tilværelsen.

Aulen valgte betegnelsen klassisk fordi han mente at den oldkirkelige lære om forsoningen var den mest opprinnelige tolkningen av Jesu død og oppstandelse. Klassisk forsoningslære ble foregrepet av apostelen Paulus, hevdet Aulen videre. Hans begrunnelse for dette er noe oversett blant de som ofte støtter seg på Aulen, men ikke desto mindre interessant. Vi skal derfor se nærmere på den.

Aulen hevdet at Paulus utformet en lære om frelsen som var ny, og vesentlig annerledes, enn Det gamle testamentets lære om frelse og soning. Paulus bryter rett og slett med Det gamle testamentets lære om frelsen, skrev Aulen. I denne forbindelse gjorde han også gjellende et annet oppsiktsvekkende synspunkt. Aulen hevdet nemlig at dersom forsoningslæren bare skulle bygge på Det gamle

testamentet, så ville man endt opp med en lære om stedfortredende soning. Da måtte man nemlig forstå læren om soningen på grunnlag av den gammeltestamentlige lov, og de gammeltestamentlige offerordningene. Aulen skrev følgende:

There is no doubt that there is plenty in the Old Testament that could serve as a basis for the Latin type of view; some of the ideas connected with sacrifice, and, in a still greater degree, a conception of God's relation to man in which Law is the dominating factor. For in the Old Testament, in spite of strong tendencies in the opposite direction, even the idea of Divine 'mercy' and 'grace' stands on a legalistic basis.⁴⁰

Lenger nede, på samme side, skriver Aulen om Paulus brudd med Det gamle testamentets lære om forsoningen. Han skriver også om hvordan Paulus skal ha utformet synspunkter som ble grunnleggende, både for det Aulen kaller klassisk forsoningslære, og for kristendommens brudd med den jødiske og gammeltestamentlige tradisjon. I den anledning skriver Aulen følgende:

It is, however, exactly at this point that the emergence of the classic idea of redemption in the New Testament shows how radical the breach between Judaism and Christianity is. (...) ... nevertheless, The New Testament idea of redemption constitutes in fact a veritable revolution; for it declares that sovereign Divine Love has taken the initiative, broken through the order of justice and merit, triumphed over the powers of evil, and created a new relation between the world and God.⁴¹

Paulus representerer altså et brudd, både med jødedommen og Det gamle testamentets lære om frelse, mente Aulen. Paulus var nyskapende, fordi han førte inn et nytt gudsbilde som fortrenger tanken om at Gud dømmer eller straffer synden.

⁴⁰ Aulen 2010, 79.

⁴¹ Aulen 2010, 79.

Aulen mente altså at vi finner to hovedmåter å tenke på om forsoningen i Skriften. Det gamle testamentet domineres av en lov betinget forståelse av forholdet mellom Gud og menneske, og en oppfatning om frelse som svarer til dette. Denne forståelsen må imidlertid vike i Det nye testamentet, til fordel for en oppfatning, som bygger på læren om Guds kjærlighet som beseirer alt ondt. Her forstås Jesus først og fremst som forløser og seierherre over alle destruktive og onde makter, hevder Aulen.

Aulen og William Wrede

Når Aulen argumenterte for disse synspunktene, støttet han seg noe på en tysk NT-forsker som het William Wrede.⁴² Han hadde skrevet en bok om apostelen Paulus som fikk stor innflytelse, allerede i 1904.

Wrede mente at Paulus videreutviklet Jesus lære. Derfor kalte han Paulus den andre grunnlegger av kristendommen. Han hevdet også at Paulus frigjorde seg fra sin jødiske bakgrunn, og at han utviklet en ny teologi i dialog med den religiøse tenkningen som dominerte i Romerriket i Paulus' samtid, den såkalte hellenismen.

Kristendommen ville blitt en jødisk sekt, dersom ikke Paulus hadde kommet og utviklet den kristne troen, slik at den brøt med jødedommen og Det gamle testamentets loviske tenkning, skrev Wrede.

Aulen om utviklingen i oldkirken

Aulen mente også å se utvikling av to hovedoppfatninger om frelsen, hos oldkirkens teologer. Han finner islett av gammeltestamentlig, såkalt legalistisk lære om frelsen hos vestkirkens teologer, for eksempel hos Augustin og Tertullian. Her finner vi en blanding av klassisk og objektiv forsoningslære, hevdet Aulen. I østkirken mente han imidlertid å finne den klassiske forsoningslære i mer rendyrket forstand, og han mente også at det var den som vant frem og etter hvert dominerte i hele oldkirken.

Med tanke på denne bokens tema, kan vi så langt konkludere med at Aulen ikke lærte at den objektive forsoningslæren ble lansert

⁴² Aulen 2010, 64 – 70.

først i tidlig middelalder, ved Anselm av Canterbury. Han finner røttene til denne læren i Det gamle testamentet, og mener til og med å se ansatser til den hos flere av oldkirkens teologer. Vi skal nå se nærmere på hvordan Aulen argumenter for dette.

Aulens studier av Ireneus

Aulen beskriver den klassiske forsoningslæren som et guddommelig drama. «Kristus Victor (seierherre)» beseirer Satan og de onde makter som hersker over menneskeheten. Dette skjer ved Jesu død og oppstandelse. Aulen finner denne tenkningen fiksert, for eksempel hos Ireneus. Derfor gir han nettopp Ireneus bred plass i sin bok. Aulen presiserer imidlertid at klassisk forsoningslære ikke slår helt gjennom hos Ireneus:

But though the thought of the victory of Christ over the Devil occurs very frequently in Irenaeus, it is not so dominant a theme with him as with some of the later Greek Fathers, and it is not elaborated with anything like the same wealth of imagery. In particular, the realistic imagery which became exceedingly common later on is almost absent from Irenaeus; there is only a trace in him of the theme of the Deception of the Devil, which became to some of the other Fathers a subject of engrossing interest.⁴³

Aulen avviser likevel at Ireneus målbærer såkalt juridisk (lovbetinget) lære om forsoningen. En slik tolkning mener han bygger på en misforståelse av Ireneus bruk av begrepet rettferdighet. Ireneus bruker begrepet rettferdighet på en måte som er fremmed for vår tids mennesker. Satan, som har fått menneskene i sin makt, har ikke rett til å holde menneskene fast. At han fratas sitt bytte er derfor uttrykk for rettferdighet, skriver Aulen:

The statement which is sometimes made, that Irenaeus is here propounding a 'juridical' doctrine of the Atonement, shows a complete misconception of his meaning. The real point is rather

⁴³ Aulen 2010, 26.

to be expressed as follows. Irenaeus has two different ways of expressing the righteousness of God's act of redemption. According to the first, the devil cannot be allowed to have any rights over men; he is a robber, a rebel, a tyrant, a usurper, unjustly laying hands on that which does not belong to him. Therefore it is no more than justice that he should be defeated and driven out... But at the same time Irenaeus also exhibits the righteousness of God's redemptive work, by showing that in it He does not use mere external compulsion, mere brute force, but acts altogether according to justice. 'God deals according to justice even with the apostasy itself.' For man after all is guilty; man has sold himself to the devil.⁴⁴

Vi hevder allerede her at Aulen tok feil da han hevdet at Paulus og kirkefedrene brøt med den gammeltestamentlige og lov betingede rammen for forsoningslæren. Faktum er at både Paulus og kirkefedrene fører inn nøkkeltekster fra Det gamle testamentet når de skriver om Jesu frelsesgjerning. De viser til Guds lov, og til menneskers behov for soning og syndsforlatelse. De tekstene som benyttes, er for eksempel: 1. Mos 2. 17: 1. Mos 3: 15, Jesajas 53: 5 – 6. Hos kirkefedrene finner vi ellers en hyppig bruk av Galaterbrevet 3. 13.

Vi skal komme tilbake til noen av disse tekstene senere og se hvordan de blir tolket og anvendt hos noen av fortidens store teologer. Her skal vi først se nærmere på noe av den nyere forskningen på oldkirkens forsoningslære. Vi skal også ta med noe av den kritikken som gjøres gjellende overfor Aulens forskning og konklusjoner.

Kritikk av Aulen

Flere har utfordret Aulen's oppfatninger om oldkirkens forsoningslære. Det argumenteres for at læren om Jesu stedfortredende soning gjorde seg sterkere gjeldende i oldkirken enn hva Aulen hevder. Samtidig påpekes det at Aulen ikke nødvendigvis tok feil da han hevdet at kamp og seiersmotivet gjorde seg sterkt

⁴⁴ Aulen 2010, 27-28.

gjeldende blant oldkirkens teologer. Den feilen han gjorde, var at han satte forsoningsmotiv og seiersmotiv opp mot hverandre som to oppfatninger som lå i uforenlig konflikt med hverandre.

Overfor dette vil vi påstå at den spenningen som Aulen gjør så mye ut av, ikke finnes i Bibelen selv. Bibelen lærer nemlig at Jesu frelsesgjerning *både* er soning for synd, og seier over den onde. Dette er to sider ved Bibelens lære om Jesu frelsesgjerning som ikke kan løses fra hverandre. Dette kommer til uttrykk i den oldkirkelige forsoningsteologien. Flere oldkirkelige teologer går riktignok i retning av å rendyrke det vi her kaller kamp og seiersmotivet. Samtidig finner vi en rekke eksempler på at de også skriver om stedfortredende soning. Det synes også klart at soningsmotiv og seiersmotiv tenkes sammen. Det læres at Jesus både led en stedfortredende soningsdød for våre synder, og at han ved sin død og oppstandelse seiret over Satan og døden.

En slik oppfatning av oldkirkens forsoningsteologi fremmes for eksempel av professor Garry J. Williams, som vi presenterte som forsvarer av læren om stedfortredende soning i første kapittel.⁴⁵ Williams er enig med Aulen i at kamp og seier over Satan og det onde er et sentralt motiv i den oldkirkelige lære om frelse og forsoning. Samtidig påpeker han at oldkirkens lære om frelsen var mer sammensatt enn hva Aulen antok. Flere av kirkefedrene skrev for eksempel om frelse i betydningen helbredelse, eller gjenopprettelse av menneskets falne natur, og de skrev om frelse i betydning soning for menneskenes synder. I det følgende skal vi se nærmere på hvordan lære om stedfortredende soning kommer til uttrykk hos noen av oldkirkens teologer.⁴⁶

Justin Martyr

Som allerede antydnet, benyttet kirkefedrene gammeltestamentlige tekster for å bygge opp en lov-betinget forståelse av forholdet mellom Gud og menneske. I deres tenkning ble det dermed etablert grunnlag

⁴⁵ Garry J. Williams er lærer ved Oak Hill Theological College i London.

⁴⁶ Garry J. Williams har skrevet kortfattet om sin forskning i EQ 83.3 (2011), 195–216, i artikkelen «Penal substitutionary atonement in the Church Fathers». Nettadresse: <http://www.johnowencentre.org/sites/default/files/EQ%20GJW%20Church%20Fathers%20article.pdf>.

for at Jesu frelsesgjerning kunne forstås som stedfortredende soning og oppgjør for synd og skyld. Et godt eksempel på dette finner vi i skriftet *Justin Martyrs Dialog med jøden Tryfon*.

Justin Martyr (100 – 165) skriver at Jesus Kristus gikk inn under den forbannelsen som rammet menneskeheten, som følge av deres synd mot Gud. Han viser i den forbindelse til Galaterne 3. 13, der Paulus skriver at «Jesus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse ved at han ble en forbannelse for oss». Med utgangspunkt i denne teksten skriver Justin følgende:

... If, then, the Father of all wished His Christ for the whole human family to take upon Him the curses of all, knowing that, after He had been crucified and was dead, He would raise Him up, why do you argue about Him, who submitted to suffer these things according to the Father's will, as if He were accursed, and do not rather bewail yourselves? For although His Father caused Him to suffer these things in behalf of the human family, yet you did not commit the deed as in obedience to the will of God.⁴⁷

Justin skriver ellers at det var Guds vilje at Jesus skulle ta straffen over synden i menneskers sted. I den forbindelse omtaler han Jesu korsdød, både som befrielse fra Satans herredømme, og som noe Jesus måtte gjennom for å sone menneskenes synder.

Justin poengterer ellers at Jesus selv valgte å gå inn under den forbannelse og dom som Gud lot komme over menneskeheten på grunn av syndefallet. Syndefallet blir dermed et helt grunnleggende premiss for Justins forståelse av Jesu frelsesgjerning. Menneskene må frelses fra Guds dom over deres synder, og Jesus må ta på seg å sone dommen.

I det følgende skal vi se at tilsvarende oppfatninger om betydningen av Jesu død utvikles av to andre store teologer fra oldkirken, nemlig Ireneus (130 – 202) og Athanasius (296 – 373). I likhet med Justin Martyr, tar begge utgangspunkt i syndefallets konsekvenser, når de skal forklare hva Jesu frelsesgjerning består i.

⁴⁷ 8. Dialogue, xciv-xcv; ANF, 1:247; Tryphon, 2:102-104. 198 • EQ

Ireneus

Ireneus er en av de første teologene som etablerer et helhetlig teologisk system. Den tenkningen han utvikler, inkluderer også lære om stedfortredende soning. Dette lar seg lese ut av selve grunnstrukturen i Ireneus tenkning. Ireneus bygger sin teologi opp om to sentrale temaer, nemlig læren om «den første og den andre Adam». Den «første Adam» er identisk med det første menneske, mens «den andre Adam» er identisk med Jesus Kristus.

Med utgangspunkt i dette utvikler Ireneus så en tenkning om frelse og forsoning som forutsetter Bibelens lære om syndefallet. Syndefallet kom ved Adams opprør mot Gud, og førte hele menneskeheten inn under forbannelse, skriver Ireneus. Frelsen derimot, kom ved Jesus Kristus. Han er «den andre Adam» fordi han ved sin lidelse, død og oppstandelse, gjenopprettet det som den «første Adam» hadde ødelagt.

Med dette utvikler også Ireneus en lov-betinget forståelse av Jesu frelsesgjerning. For å frelse oss, måtte Jesus Kristus være mellommann mellom Gud og menneske, og gjøre opp for menneskehetens synder. Jesus forsonet oss med Faderen. Han ble menneske, for å gjøre opp for vår ulydighet ved sin lydighet, skriver Ireneus:

And therefore in the last times the Lord has restored us into friendship through His incarnation, having become the Mediator between God and men, propitiating indeed for us the Father against whom we had sinned, and cancelling (*consolatus*) our disobedience by His own obedience.⁴⁸

Athanasius

I likhet med Ireneus, tar også Athanasius frelseslære utgangspunkt i skapelsen av mennesket, syndefallet og dets konsekvenser. Han knytter følgelig frelseslæren til inkarnasjonen, og hevder at Gud ble menneske i Jesus Kristus for å frelse menneskene fra følgene av syndefallet. I likhet med Ireneus, Justin Martyr og flere andre

⁴⁸ Ireneus: Against Heresies, Bok V. xvii.i

oldkirkelige teologer, bruker Athanasius Gal 3. 13 som eksegetisk grunnlag for sin tolkning av Jesu død. Jesu død førte til at lovens forbannelse ble opphevet. Grunnen er at forbannelsen rammer Jesus i stedet for menneskene: Athanasius skriver følgende om dette:

He had come to bear the curse that lay on us; and how could He "become a curse" otherwise than by accepting the accursed death? And that death is the cross, for it is written "Cursed is every one that hangeth on tree."⁴⁹

Kirkefedre forstår Jesu frelse i lys av Guds lov

Så langt har vi fått bekreftelse på at den oldkirkelige læren om forsoningen er sammensatt. Vi har tatt med noen glimt fra tre viktige kirkefedre, og har sett at de tenker om frelsen med utgangspunkt i Det gamle testamentets fortelling om syndefallet og dets konsekvenser. Det er ikke tvil om at de som følge av dette bygger opp en lov-betinget ramme for sin frelsesforståelse.

De tre vi har valgt ut her, er ikke alene. Lignende tenkemåte gjøres gjellende også hos mange andre av oldkirkens tenkere. De forstår frelsen på bakgrunn av Det gamle testamentets tale om Guds lov, og Guds dom over synden. De lærte at Jesus gikk inn under den dom som fulgte av syndefallet, at han oppfylte Guds lov i vårt sted, og at han ved det seiret over synden og Satan. Frelsen innbefatter dermed både stedfortredende soning og seier over synd og djevel.

For ikke å gå fullstendig forbi den store tenkeren Augustin, velger vi å ta med et kort sitat fra hans *Contra Faustum* som bekrefter det vi her har påpekt med all tydelighet (bok XIV, 3):

Death comes upon man as the punishment of sin, and so is itself called sin; not that a man sins in dying, but because sin is the cause of his death. (...) Christ has no sin in the sense of deserving death, but He bore for our sakes sin in the sense of death as brought on human nature by sin. This is what hung on the tree; this is what was cursed by Moses. Thus was death condemned that its reign might cease, and cursed that it might be

⁴⁹ Ibid. Kap 4.

destroyed. By Christ's taking our sin in this sense, its condemnation is our deliverance, while to remain in subjection to sin is to be condemned.⁵⁰

I det følgende skal vi se hvordan soningsmotiv og seiersmotiv videreføres i senere teologi, først og fremst i tidlig middelalder, og under reformasjonen. Vi stanser først opp ved Anselm av Canterbury for å påpeke enkelte særegenheter ved hans forsoningslære.

Deretter skal vi kort stanse ved Martin Luther, og vise hvordan han fører kamp og seiersmotivet inn i frelseslæren. Dette betyr imidlertid ikke at vi vil argumentere for at Luther oppgir læren om at Jesus led og døde under Guds dom i vårt sted. Forholdet er derimot at Luther gjeninnfører den komplekse læren som vi har funnet representert blant oldkirkens teologer, og forstår frelse både som soning og seier.

Etter å ha presentert Luther temmelig bredt, skal vi så ta med noen glimt fra Johannes Calvins forsoningslære. Hensikten med det som nå følger, er særlig å vise at det er sammenheng, ikke brudd, mellom oldkirkens lære om forsoningen og den læren om forsoningen som ble utformet under reformasjonen.

Anselm, Luther og Calvin

Det er nok grunnlag for å si at Anselms forsoningslære er smalere enn den som gjøres gjellende i oldkirken. Kamp og seiersmotivet tangeres, men får ikke samme vekt som hos kirkefedrene.

I følge Anselm, har menneskers opprør mot Gud skapt behovet for soning. Guds ære ble krenket ved syndefallet, fordi menneskene da forpurret Guds plan om å opprette et fellesskap av skapninger som skulle leve til hans ære. Anselm forklarer derfor soningens nødvendighet med utgangspunkt i følgende dilemma: For at Guds ære skal gjenopprettes, må Gud enten straffe menneskene, eller han må få en godtgjørelse for den ære som er frarøvet ham.

Gud velger, ifølge Anselm, det siste alternativet. Grunnen er at mennesker ikke er i stand til å gi tilstrekkelig godtgjørelse for sitt opprør. Det er bare en som kan gi en godtgjørelse som er god nok,

⁵⁰ <http://www.newadvent.org/fathers/140614.htm>

nemlig Gud selv i Jesus Kristus. Derfor måtte Gud bli menneske i Jesus Kristus, konkluderer Anselm.

I følge Anselm, bringer Jesus godtgjørelse for menneskenes synder ved å ofre seg selv i hengivenhet til Gud. Jesu frelsesverk består derfor ikke i at han led en stedfortredende straff. Poenget er at han gir Gud en erstatning for det menneskeheten skylder. Her står vi ved en oppfatning som gjøres gjellende også i dagens katolisisme. Med henvisning til Anselm, avviser ofte vår tids katolske teologer læren om at Jesus tok på seg straffen for menneskehetens synder.

Man viderefører som regel også Anselms forklaring på hvorfor Jesus under korsfestelsen ble påført tortur og smerte, og hevder at prøvelsene Jesus gikk gjennom hadde en hensikt med tanke på det offeret Jesus brakte. Jesu hengivenhet og kjærlighet til Gud lot seg ikke knekke, selv om han led. I seg selv viser dette verdien av hans selvhengivenhet og offer, poengterer Anselm. Læren om at Jesus tok på seg straffen for menneskenes synder, blir altså borte i Anselms tenkning. Dette presiseres her, fordi teologer som Brock og Jones jo hevder at dette er et drivende tema i Anselms teologi.

De aspektene ved forsoningslæren som destilleres bort hos Anselm, føres som antydning inn igjen, under reformasjonen. Særlig ved Martin Luthers tenkning. Det gjelder ikke bare kampmotivet, men også læren om at Jesus Kristus led under den forbannelse og dom som Gud lot komme over menneskeheten som følge av syndefallet. Luther er her atskillig mer kompleks enn Anselm, og utvikler en meget klar lære om Jesu stedfortredende soning. Vi skal ta med noen glimt i det følgende.⁵¹

Luther (1483 – 1546)

Befrielsesmotivet er uten tvil vektlagt i Luthers Store og Lille katekismus, nærmere bestemt i hans forklaringer til andre trosartikkel (begge skrifter kom i 1529). Her siterer vi fra Lille katekismus, der Luther skriver følgende om Jesus Kristus:

⁵¹ Se for eksempel: Luthers *Store Galaterbrevkommentar* 1532, *Sermon om beredelse til å dø* 1519, og *Meditation on Christs Passion* (1519).

... Han er min Herre, som har gjenløst meg fortapte og fordømte menneske, kjøpt meg fri og frelst meg fra alle synder, fra dødens og djevelens makt, ikke med gull eller sølv, men med sitt hellige, dyre blod og sin uskyldige lidelse og død»

Er så befrielsesmotivet enerådende hos Luther, slik for eksempel Aulen hevder? Slett ikke. Luther skriver helt entydig at Jesus led en stedfortredende død for menneskehetens synder. Det fremgår for eksempel av et annet bekjennelsesskrift han har ført i pennen, nemlig de Schmalkaldiske artikler (1537).

Her henviser Luther til de klassiske tekstene som brukes til å begrunne at Jesus led en stedfortredende soningsdød. Han skriver blant annet at Jesus er «død for våre synders skyld og oppstått for vår rettferdighets skyld» Rom 4. 25. ... han alene er «Guds lam som bærer verdens synder» Joh 1. 29. Så viser han til Jes 53. 6, der det heter at: «Gud la alle våre synder på ham».

I likhet med flere av kirkefedrene viser også Luther til Galaterbrevet 3: 13, når han utdyper betydningen av Jesu død. Han påpeker at Jesus ble en forbannelse i menneskers sted. I likhet med Justin Martyr, Ireneus og Athanasius, spør Luther hva dette betyr. Han svarer ved å skrive følgende (følgende sitat er oversatt av meg fra dansk):

Han tok de synder som vi har begått på sitt legeme. Ikke slik å forstå, at han selv har begått dem; men han tok de synder som vi har begått, på sitt legeme for å gjøre fyllest for dem med sitt eget blod. Fordi Moses' altomfattende lov fant ham blant syndere og røvere, bemektiget den seg ham».⁵²

I følge Luther, er det Guds lov som finner Jesus blant syndere og dømmer ham. Følgen er at Jesus blir korsfestet, skriver Luther. Jesus måtte lide lovens forbannelse og nettopp derfor henges opp på et tre. Luther skriver følgende om dette;

⁵²Store Galaterbrevkommentar I, i Martin Luthers skrifter i udvalg, Credo Forlag, København 1981, 369.

Jeg finner, at denne synder tar alle menneskers synder på sig, og for øvrig ser jeg ingen synd unntatt hos ham. Følgelig skal han dø på korset. Og så angriper Loven ham og dreper ham.⁵³

I forlengelse av dette forklarer Luther hvordan synden ble overvunnet av Jesus Kristus. Synden og døden tas opp i Jesus. Det fører til at synden støter sammen med Jesu rettferdighet og at synden derfor overvinnes. Det samme gjelder døden og livet. I Jesu person stormer døden inn på livet, skriver Luther. I første omgang beseirer døden livet, og Jesus dør på korset. Men, fortsetter Luther, i neste omgang beseirer livet døden. Grunnen til det er at Jesus Kristus er livets opphav. Jesus Kristus blir «dødens død», fordi han er selve livet, konkluderer Luther.

Luther gjør samme resonnement gjeldende i henhold til forbannelsen og velsignelsen. Forbannelsen er Gud vrede over verden. Den fører krig mot velsignelsen, altså, Guds evige nåde og barmhjertighet i Kristus.

Forbannelsen tørner sammen med velsignelsen og vil fordømme og helt tilintetgjøre den. Men det makter den ikke. For velsignelsen er guddommelig og evig. Velsignelsen seirer fordi den er guddommelig, og dersom forbannelsen skulle seire over velsignelsen ville det bety at Gud ble beseiret.⁵⁴

Disse tekstene viser at et sterkt kamp og befrielsesmotiv gjøres gjeldende i Luthers tenkning om forsoningen. Som vi allerede har påpekt, utelukker ikke dette at Luther også lærte stedfortredende soning. At Jesus tar på seg dommen og straffen for menneskehetens synder, er for Luther selve forutsetningen for Jesu seier. Befrielse og seier er med andre ord resultatet av at han lider og dør som vår stedfortreder.

⁵³ Ibid 372.

⁵⁴ For de spesielt interesserte kan nevnes, at Luther begrunner kampen i Jesu person, ved å vise til Kol 2: 15. Her står det at Jesus overvant maktene etc. «en autå» (ἐν αὐτῷ), altså i seg selv, eller ved seg selv. Bruken av det reflekssive personlige pronomenet i Kol 2: 15, blir her avgjørende for Luthers resonnement. Dette er vanskelig å få frem i norsk oversettelse.

Så langt har vi sett at linjene fra oldkirken samles igjen i Luthers tenkning. Dette kan ikke primært forklares som en følge av at Luther gjenopptar kirkefedrenes lære. Luther var skriftteolog, og utviklet sin lære om forsoningen på grunnlag av Skriften. La oss nå se nærmere på Calvin. Han blir ofte trukket frem som eksempel på en som rendyrker læren om stedfortredende straffelidelse, og den kritikken som postmodernistiske teologer utvikler, er oftest rettet mot kalvinsk teologi.

Calvin (1509 – 1564)

Johannes Calvin foretar en rekke presiseringer og nyanseringer for å skjelne mellom forskjellige aspekter ved Jesu lidelse og død. For Calvin er det klart at Jesus døde fordi han gikk inn under Guds vrede, for å sone Guds rettferdige dom over menneskehetens synder. Jesus bar ikke bare frem sitt legeme som sonoffer. Han ofret også sin sjel, skriver Calvin. Det er fordi Jesus ofret sin forpinte sjel som løsepenge for menneskenes synder, at mennesker kan bli forløst poengterer han:

But after explaining what Christ endured in the sight of man, the Creed appropriately adds the invisible and incomprehensible judgment which he endured before God, to teach us that not only was the body of Christ given up as the price of redemption, but that there was a greater and more excellent price – that he bore in his soul the tortures of condemned and ruined man.⁵⁵

Læren om den første og den andre Adam får ellers stor betydning også for Calvin. Her utvikler han en tenkning som har klare likhetstrekk med den vi har sett hos Luther, og oldkirkens teologer. Straffen, dommen og Guds vrede hviler over menneskeheten som følge av syndefallet, og det er denne straffen som legges på Jesus Kristus. I forlengelse av dette føres kamp og seiersmotivert inn også hos Calvin:

⁵⁵ Jean Calvin: *Institutes of The Christian Religion I*, James Clarke & Co, London 1953, 443.

Thus by engaging with the power of the devil, the fear of death, and the pains of hell, he gained the victory, and achieved a triumph, so that we now fear not in death those things which our Prince has destroyed.⁵⁶

It becomes us, therefore (as Ambrose truly teaches), boldly to profess the agony of Christ, if we are not ashamed of the cross. And certainly had not his soul shared in the punishment, he would have been a Redeemer of bodies only. The object of his struggle was to raise up those who were lying prostrate; and so far is this from detracting from his heavenly glory, that his goodness, which can never be sufficiently extolled, becomes more conspicuous in this, that he declined not to bear our infirmities.⁵⁷

Calvin tolker ellers Jesu lidelser under rettergang og død i lys av Heb 4: 15. Jesus gjennomgikk lidelser for å erfare menneskers livssituasjon. Han skulle prøves i alt uten synd, påpeker Calvin. Dermed føres et motiv, som vi ovenfor så hos Anselm, inn i Calvins betraktninger over Jesu død. Den urettferdige dommen og de fryktelige lidelser Jesus ble påført, er for at Jesus skulle prøves, og for å vise verdien av hans offer.

There is no reason, therefore, to take alarm at infirmity in Christ, infirmity to which he submitted not under the constraint of violence and necessity, but merely because he loved and pitied us. Whatever he spontaneously suffered, detracts in no degree from his majesty».

Oppsummering

Vi begynte dette kapitlet med å sette fokus på Gustaf Aulens vurderinger av den oldkirkelige lære om forsoningen. Vi fant at han tenker mer nyansert enn hva for eksempel Jones og Brock synes å forutsette. Aulen mener å se at to motstridende syn på Jesu

⁵⁶ Ibid, 444.

⁵⁷ Ibid, 445.

frelsesgjerning gjøres gjeldende i oldkirken. En såkalt legalistisk oppfatning som videreføres fra Det gamle testamentet, og en ny tenkning som preges av at Jesus tolkes som befrier fra onde makter. Sistnevnte tolkning av Jesu kors kan, ifølge Aulen, føres tilbake til apostelen Paulus.

Aulen mener ellers at klassisk forsoningslære dominerte blant oldkirkens teologer, uten å være enerådende. Påstanden om at Aulen skal ha ment at det ikke eksisterte noen form for objektiv lov betinget forsoningslære før Anselm, er derfor ikke riktig. Aulens oppfatning er at en lov betinget tenkning om forsoningen overlever i oldkirken, for så å få gjennomslag ved Anselm av Canterburrys skrift, *Cur Deus Homo*.

Vi har ellers argumentert for at det ikke er grunnlag for å skille mellom frelse forstått som stedfortredende lidelse, og frelse i betydning seier og befrielse. Disse to aspektene ved Jesu frelsesgjerning er forankret i Bibelen selv, og må forstås som to sider av samme sak. Begge gjøres gjellende i kirkens lære om forsoningen, fra oldkirken til reformasjonstiden. Den tolkningen av Jesu frelsesverk som virkelig bryter med det som er gjort gjeldende fra oldkirken av, er den såkalte subjektive forsoningslæren. Altså den læren som kom med Abelard, og som senere ble videreført i den liberale teologi.

Vi kan ellers konkludere med at den læren om Jesus som målbæres av enkelte postmodernistiske teologer, ikke passer inn i noen av Aulens modeller. Grunnen er at Jesu gjerning som befrier knyttes til hans undervisning og liv, ikke til hans kors og død.

KAPITTEL 5

JESU DØD OG GUDS VILJE

... hvordan kan dere da si til ham som Faderen har helliget og sendt til verden: Du spotter Gud! – fordi jeg har sagt: Jeg er Guds Sønn? Dersom jeg ikke gjør min Fars gjerninger, så tro meg ikke! Men hvis jeg gjør dem, da tro gjerningene, om dere ikke vil tro meg, for at dere kan forstå og vite at Faderen er i meg, og jeg i Faderen. (Joh 10: 36 – 38.)

Flere postmodernistiske teologer hevder som vi har sett, at Jesu død ikke var i samsvar med Guds vilje. Noen skriver at Jesus ikke ønsket å dø, og vi har sett Brian McLaren argumentere for at Jesus ikke visste hvorfor han måtte dø. En bærende oppfatning i postmodernistisk teologi er ellers, at Jesu død på korset ikke hørte med hverken til Guds plan eller hensikt. Jesu død omtales derfor som meningsløs.

Vi spør hvordan noen kan komme frem til slike oppfatninger, når Bibelen så tydelig sier at Jesu død virkelig var Guds og Jesu vilje. At dette er Bibelens lære, fremgår for eksempel av kapittel 53 i Jesaja boken. Her finner vi en av de profetiene i Det gamle testamentet som taler klarest om at Guds Messias virkelig skulle bære «straffen», lide og dø. Vi velger ut vers 5, og 12 fra denne teksten:

Men han ble såret for våre overtredelser, knust for våre misgjerninger. Straffen lå på ham, for at vi skulle ha fred, og ved hans sår har vi fått legedom (v. 5).

... han uttømte sin sjel til døden og ble regnet blant overtreidere
– han som bar manges synd, og han ba for overtreidere (v. 12).

Budskapet i disse tekstene bekreftes gang etter gang gjennom hele Bibelen. Et av mange tydelig eksempel på dette finner vi i Filipperbrevet 2: 7b – 8:

Og da han i sin ferd var funnet som et menneske, fornedret han seg selv og ble lydig til døden – ja døden på korset.

La oss også ta med noen tekster fra Johannes evangeliet som taler tydelig om at Jesus kom for å gi sitt liv for oss. I Johannes 12: 24. taler Jesus billedlig om det som skulle skje med ham, og sier:

Sannelig, sannelig sier jeg dere: Hvis ikke hvetekornet faller i jorden og dør, blir det bare det ene kornet. Men hvis det dør, bærer det mye frukt.

Enda klarere kommer dette til uttrykk i Johannes evangeliet 10: 11. Her uttaler Jesus følgende kjente ord: «Jeg er den gode hyrde. Den gode hyrde gir sitt liv for fårene».

Peker ikke disse, og mange andre bibelord, klart i retning av at det virkelig var Guds vilje at Jesus skulle dø? Som vi har sett, svarer mange nei på dette spørsmålet. Vi spør derfor igjen, hvordan de kan konkludere slik. I kapittel 3 antydte jeg et svar på dette spørsmålet. Flere, både postmodernistiske teologer og andre, tolker Jesu død i rammen av et bestemt fenomen, nemlig justismordet. Jesus var uskyldig, men han ble likevel dømt og henrettet.

Spørsmålet som da må reises, er om man får rom for alt det Bibelen har å si om rettergangen mot Jesus, dersom man nøyer seg med å tolke denne hendelsen som et justismord. La oss vurdere dette i det følgende.

Justismordet

Det er nok av eksempler på at uskyldige mennesker har blitt dømt til døden for det de kjempet for og trodde på. Den klassiske fortellingen

i så måte, handler om filosofen Sokrates. Omkring 400 år f. Kr utfordret han makthaverne i Athen, ved å reise spørsmål om hva som er sannhet og rett. Etter hvert ble han så brysom at myndighetene bestemte seg for å stille ham for retten. Sokrates ville ikke dø, men da han ved en demokratisk avgjørelse i Athens bystyre likevel ble dømt, enten til å tie, eller til å tømme et giftbeger og dø, valgte han det siste.

Mye annet kunne også nevnes. Under andre verdenskrig ble det etablert en tysk motstandsgruppe blant studenter, som ble kalt Weiße Rose. 22 år gamle Sophie Scholl tilhørte denne gruppen. Hun ble arrestert og dømt til døden ved halshugging, fordi hun hadde spredt antinazistisk propaganda. Teologen og motstandsmannen Dietrich Bonhoeffer ble henrettet 9. april 1945.

Det er åpenbart at totalitære regimer forfølger mennesker også i vår tid. Mange blir gjenstand for justismord. Historiene om deres heltemot og endelikt opprører oss. Vi ser til vår skrekk at slike hendelser gjentar seg og nærmest følger et mønster. Den som viser heltemot og motstandsvilje, og står opp mot uretten, belønnes med forfølgelse og straff. Spørsmålet er så om Jesu død kan forstås som en av mange slike hendelser.

Til det er å si at rettergangen mot Jesus selvsagt var et justismord. Evangelienes fortellinger viser med all tydelighet at Jesus ble dømt uskyldig. Det ble rettet mange falske anklager mot ham, men det ble ikke funnet noe som kunne gi de romerske myndigheter grunnlag for å domfelle ham (Mark 15: 3, Joh 18: 33ff).

Den anklagen som man til sist stod igjen med, var likevel alvorlig nok. Jesus hadde i all offentlighet gitt seg ut for å være Guds Sønn. Ja, han hadde talt og handlet som om han var Gud selv, og i det hele «gjort seg selv til Gud». På grunn av dette ble han domfelt (Joh 19: 7, se også Joh 10: 33).

Som vi ser fanger kategorien «justismord» inn et aspekt ved rettergangen mot Jesus. Den er likevel for snever til å romme en helhetlig forståelse av Jesus død. Vi spør derfor hva som må til for at mennesker kan forstå at Jesu død var mye mer enn et justismord. La oss søke et svar ved å ta utgangspunkt i det som Jesus sier om seg selv.

Hva Jesus sier om seg selv

Av og til spør jeg meg selv hvorfor så få viser til det Jesus ble dømt for, når de skriver om rettergangen mot ham. Det er jo virkelig sant at Jesus gav seg ut for å være Gud. Det Bibelen forteller om ham, viser dette med all tydelighet.

Saken er ellers at vi ikke kan forstå det Bibelen sier om meningen med Jesu død, dersom vi ser bort fra at han var og er Gud. Når noen ser bort fra dette, tvinges de til å forklare Jesus død på smalere grunnlag enn hva Bibelen innbyr til. Jesus plasseres inn i kategorien historiske helter. Han reduseres til samfunns og religionskritiker, til opprører, religionsstifter, til en person som foregriper det postmoderne, eller til noe annet. Med alt dette reduseres Jesus til et menneske. På dette grunnlaget kan det så konkluderes med at hans død var like meningsløst som ethvert justismord. Mer har man knapt å si om hva som var den egentlige mening med Jesu død.

Grunnen til at man ikke har mer å si, er altså at man ikke vil tro at Jesus Kristus var mye mer enn et menneske. Bemerkelsesverdig nok, møtes Jesu dommere på halvveien. Jesus anerkjennes ikke som Gud. De aller fleste synes nok det var voldsomt å dømme Jesus til døden fordi han sa at han er Gud. Samtidig vil de ikke ta det Jesus sier om sin guddommelighet på alvor.

De som ikke vil tro at Jesus var og er Gud, kan selvsagt ikke ta de mange tekstene i Bibelen som omtaler Jesus som Gud alvorlig. De må enten velge dem bort, eller omtolke dem. Når læren om Jesu guddommelighet velges bort, skjer noe avgjørende. Da velges også de tekstene som forklarer oss meningen med Jesu liv og død, bort. De fratas status som sanne forklaringer på hva som var Guds mening og plan med Jesu liv og død. Saken er nemlig at Bibelens fortellinger om Jesus bare kan forstås rett, dersom vi ved tro forutsetter at Jesus er Gud.

Bekjennelsen til Jesus

Hva skjer dersom vi helt bevisst velger et annet utgangspunkt enn det vi nå har skissert, for å forstå Bibelens fortellinger om Jesus? Hva skjer, dersom vi leser evangeliene om Jesus med utgangspunkt i at

han virkelig er sann Gud, med alt hva det innebærer, og samtidig sant menneske, med alt hva det innebærer.

Min påstand er at det vil gi rom for alt det Bibelen sier om Jesus. Det blir rom i våre tanker og hjerter, ikke bare for historiske analyser og betraktninger, men også for det Bibelen sier om Guds evige vilje med Jesu død. Tar vi for gitt at Jesus er Gud, vil vi søke svar på hva som var meningen med Jesu død, også i de bibeltekstene som presenterer ham som Gud for oss. Så langt jeg kan se, er det først og fremst disse tekstene som viser oss den dypeste og egentlige meningen med Jesu død. Det er også disse tekstene som gir oss grunnlag for å kunne si at Jesus virkelig ville dø. De lar oss også forstå hvorfor han ville dø.

På de premisser som herved er antydnet, vil vi i fortsettelsen av dette kapitlet stanse ved hovedbegivenhetene i Jesu liv. Jeg skisserer disse, for deretter å påpeke hva disse tekstene sier om Guds vilje med det som skjer med Jesus. Vi starter med Jesu fødsel. Deretter vender vi oss til Jesu dåp, før vi henter frem noen eksempler fra Jesu forkynnelse og undervisning. Vi vender oss så til Jesu innstiftelse av nattverden, før fokus rettes mot rettergangen og lidelseshistorien.

Den overordnede hensikten med det som skrives, er å vise at Jesus, Guds Sønn, faktisk ville dø for oss. Han kom inn i vår verden for å frelse oss, nettopp ved sin død. Jeg vil gi referanser til bibeltekster som anvendes i det følgende, og oppfordrer leseren til å lese det jeg skriver sammen med bibeltekstene.

Gud ville bli menneske i Jesus Kristus

Julens fortellinger om Jesus Kristus som ble født i en stall i Betlehem, er ennå ganske kjent for mange mennesker. Over store deler av verden regner man tross alt tiden ut fra denne begivenheten. Jesu fødsel har til tider engasjert filmindustrien, og ved juletid er det som regel noen som reiser spørsmål vedrørende Jesu fødsel i dagspressen. Det er likevel temmelig få som tror at det barnet som ble født, var (og er) Guds Sønn. I høyden regner de det som en vakker myte at Gud lot seg føde inn i verden i Jesus Kristus. Spørsmålet blir derfor, hva sier Bibelen om denne saken?

Det er Lukas og Matteus evangeliet som gir de mest detaljerte fremstillingene om alt som skjedde i anledning Jesu fødsel. Og – begge evangelier omtaler det hele som en realisering av Guds evige plan og vilje (!). Det leser vi for eksempel ut av Lukas' fortelling om jomfru Maria, Jesu mor. Lukas forteller at Maria ble varslet om at hun skulle bli Jesu mor, av en engel ved navn Gabriel. Engelens oppgave var å fortelle at Guds evige vilje nå skulle virkeliggjøres. Barnet skulle unnfanges ved Den Hellige Ånd, og skulle derfor kalles «Den Høyestes Sønn», og «Guds Sønn», skriver Lukas. (Luk 1: 26 – 38).

Fortellingen om engelen som åpenbarte seg for Maria, sier oss nettopp at Gud *ville* bli menneske. Den forteller oss at Gud *ville* la seg føde inn i verden av en fattig ung kvinne, og at han *ville* vokse opp i det hjemmet hun og ektemannen kunne gi ham i Nasaret. Gud *ville* ferdes i landsbyens støvete gater, og være en av de mange fattige barna som vokste opp der. Han ville arbeide og skaffe mat som andre fattige, han ville leve sammen med mennesker på deres usikre livsbetingelser.

Gud gir seg til kjenne for Josef

Guds hensikt med å la seg føde inn i verden gikk likevel langt ut over det som er nevnt her. Dette fremgår av det som skrives om Jesu fødsel i Matteus evangeliet (Mat 1: 18 – 24). Her fortelles det at Marias forlovede Josef, også ble varsles av en engel om Jesu fødsel. Josef hadde forstått at Maria ventet barn. Som den gode mann han var ville han, ifølge det Matteus skriver, skille seg fra sin forlovede i stillhet. Mens han gikk med tunge tanker om dette, åpenbarte engelen seg også for ham og sa:

Frykt ikke for å ta Maria, din hustru hjem til deg. For det som er unnfanget i henne, er av Den Hellige Ånd. Hun skal føde en sønn, og du skal gi ham navnet Jesus, for han skal frelse sitt folk fra deres synder. Alt dette skjedde for at det skulle bli oppfylt som Herren hadde sagt ved profeten: Se, jomfruen skal bi med barn og føde en sønn, og de skal gi ham navnet Immanuel – det betyr: Med oss er Gud. (Mat 1: 20b – 23)

Josef fikk altså beskjed om at han skulle gi barnet som Maria ventet, navnet Jesus. Dette navnet er, som mange vet, en gresk omskriving av det hebraiske navnet Joshua, og det er utledet av et verb som betyr frelse. Dette viser at barnet, ifølge Guds plan og vilje, nettopp skulle være den som frelser. Hva skulle Jesus frelse menneskene fra? Svaret på dette spørsmålet fremgår også tydelig av engelens budskap til Josef. Jesus skulle frelse sitt folk fra deres synder. Hva dette innebærer blir tydelig for oss, dersom vi leser videre i evangeliene.

Før vi gjør det, skal vi kort stanse ved noe av det som apostelen Johannes, den fjerde evangelisten, skriver om Guds plan med Jesu fødsel. Johannes perspektiv er noe annerledes enn de tre øvrige evangelistene. Mens de tre første i stor grad skildrer Jesus med utgangspunkt i hans jordiske liv, skriver Johannes om Jesus med utgangspunkt i evigheten og den himmelske virkelighet. Dette gjøres klart allerede i den første setningen i Johannes evangeliet. Johannes kaller Jesus «Ordet», og omtaler ham både som evig Gud, og som en person som er *sammen med* Gud. Johannes skriver følgende: «I begynnelsen var Ordet, og Ordet var *hos* Gud, og Ordet *var* Gud» (Joh 1: 1).

Teksten i Johannes evangeliet lar oss forstå at den evige Gud ville bli menneske i Jesus Kristus. Dette blir enda mer klart når vi leser ut over i det første kapitlet i Johannes evangeliet. Vi kommer da snart til en av de setningene som helt fra urkirkens tid har vært brukt som begrunnelse for inkarnasjonen, det vil si, læren om at Gud ble menneske i Jesus Kristus.

Ordet ble «kjød» (menneske), skrev Johannes. (Joh 1: 14). I det øyeblikk da dette skjedde, ble guddommelig og menneskelig natur forenet i Guds Sønns evige person. I oldkirkens tid konkluderte man med at dette betyr at guddommelighet og menneskelighet er forenet i et subjekt, den evige Guds Sønns person. Det betyr at Guds evige sønn ble unnfanget og født inn i verden som et menneske. Hans guddommelighet ble ikke redusert ved dette, han var og ble fortsatt Gud med alt det innebærer, samtidig som han også var og ble menneske.

Hvorfor skjedde dette? Så langt har vi allerede fått et svar på dette spørsmålet. Gud ble menneske i Jesus Kristus, fordi han ville frelse oss fra våre synder. I det følgende vil vi søke videre i evangelienes fortellinger om Jesus, for bedre å forstå hva dette innebærer. Vi vender oss først til fortellingene om Johannes døperen og Jesu dåp.

Johannes døper

I sin oppvekst levde Jesus i stillhet. Først da han var blitt 30 år stod han frem for å bli en kjent person for folket han levde blant. Dette ble forberedt av døperen Johannes. I følge Lukas evangeliet, skulle han «gå fram for Herrens åsyn for å rydde hans veier, for å lære hans folk frelse å kjenne ved at deres synder blir forlatt». (Luk 1. 77).

Ved sin forkynnelse, dåp og kall til syndsbekjennelse, gjorde Johannes' sine tilhørere klare til å ta imot Guds Messias. Johannes talte om Guds dom over synden. Hensikten med denne talen var at de som hørte ham, skulle la seg døpe av Johannes. Johannes dåp ble bare praktisert en kort tid. Etter Jesu oppstandelse ble den erstattet med den dåpen som Jesus Kristus selv innstiftet (Mat 28: 18 – 20).

Hovedhensikten med Johannesdåpen var altså at mennesker skulle bekjenne sine synder overfor Gud. De ble døpt av Johannes i elven Jordan, «idet de bekjente syndene sine», leser vi i Matteus 3: 6. Med dette er grunnlaget lagt for å forstå det som evangeliene forteller om Jesu dåp. Vi skal skissere det kort i det følgende, og vi legger vekt på å få frem hvordan Guds vilje med Jesu liv gjøres kjent, nettopp ved at Jesus lot seg døpe av Johannes.

Jesu dåp

De tre første evangeliene forteller at Jesus en dag kom for å la seg døpe av Johannes. Mange bibellesere har stusset over at Johannes i første omgang nektet å utføre denne handlingen. Grunnen må være at Johannes dåp forutsatte syndsbekjennelse. Johannes har nok forstått at Jesus ikke hadde synd å bekjenne. Men, da Johannes nektet, befalte Jesus ham å utføre dåpshandlingen;

La det nå skje! For slik er det riktig av oss å fullføre all rettferdighet. Da lot han det skje. (Mat 3: 15).

Johannes vegringer viser oss at han ikke fullt ut hadde forstått sin oppgave. Da Jesus sa at dåpen var nødvendig for å «fullføre all rettferdighet», var han likevel lydig mot Jesus. Dette er et av mange eksempler som viser hvordan Gud styrte de begivenhetene som utspant seg under Jesu liv. Gud ville gjennomføre sin plan. Han brukte Johannes døperen som et middel til dette, selv da Johannes ikke forstod hensikten med det han måtte gjøre.

Straks etter Jesu dåp åpnet Himmelen seg, en due kom ned over Jesus, og det hørtes en røst som sa:

Dette er min Sønn, den elskede! I ham har jeg velbehag. (Mat 3: 17b.)

Her bekrefter Himmelen at Jesus Kristus er guddommelig. Dette skjer i det øyeblikket Jesus skal ta fatt på sin offentlige virksomhet. Det skulle gjøres klart for mennesker at Jesus er en av de tre personene i Gud, sammen med Faderen og Ånden. I seg selv viser dette at Jesus ble innviet til å utføre den treenige Guds vilje ved sin dåp. Det viser også at Jesus gikk inn under Johannes dåp frivillig. Fremfor alt bekrefter det at Jesus er identisk med den evige Guds Sønn. *Røsten fra Himmelen bekrefter dermed det vi må tro om Jesus, for å forstå meningen med hans liv, død og oppstandelse.* Derfor ble disse ordene proklamert nettopp da Jesus stod ved starten av sin offentlige virksomhet.

Hva var ellers meningen med Jesu dåp? Helt fra oldkirkens tid har det vært hevdet at Jesu identifiserte seg med menneskene og tok på seg deres synder, da han lot seg døpe. Dåpen foregrev det som skulle skje med Jesus. I ham skulle verdens synd sones, druknes og begraves. Så skulle den rettferdige Jesus Kristus reises opp fra døden, vasket ren fra synden som han hadde tatt på seg. Jesus ble med andre ord døpt og innviet til sin egen død og oppstandelse.

Jesu dåp foregriper derfor det som var selve målet med Jesu liv. At dette var meningen, bekreftes av det første kapitlet i Johannes

evangeliet. Her fortelles det at døperen Johannes står frem, like etter Jesu dåp, og kaller Jesus for «Guds lam, som bærer bort verdens synd». (Joh 1: 29).

Det som skjer ved Jesu dåp, kan nå samles i to viktige opplysninger. For det første bekreftes det at Jesus er Guds Sønn. For det andre at nettopp han tar på seg ansvaret for verdens synd. Hva er så hensikten med alt dette? La oss se nærmere på hva Bibelen svarer i det følgende.

Forløperen

Evangeliene skildrer Johannes døperen som en doms-forkynner. Når dette er sagt, må det føyes til at døperens forkynnelse også hadde en annen side. Det profeteres om Johannes i Det gamle testamentet, for eksempel i Jesaja 40: 1ff. Her profeteres det om en person som skulle være forløper for Messias, og bane vei for ham.

Døperen Johannes er identisk med forløperen som omtales i Jesaja 40: 1ff. Dette gjøres klart, blant annet i Matteus evangeliet 11: 10 – 15, og i Johannes evangelium 1: 19 – 23. På sistnevnte sted fortelles det at noen personer oppsøkte Johannes for å spørre hvem han var. Da svarte Johannes, nettopp med å sitere ordene som står skrevet i Jesaja 40: 3:

Han sa: Jeg er en røst av en som roper i ørkenen: Gjør Herrens vei jevn, som profeten Jesaja har sagt. (Joh: 1: 23.)

Skal vi forstå hva som menes med det Johannes sier om seg selv, må vi ta med noe mer fra kapittel 40 i profeten Jesaja. Messias forløper, som altså er identisk med døperen Johannes, skulle *trøste* folket med sin forkynnelse, og rope ut følgende budskap;

Trøst, trøst mitt folk! sier deres Gud. Tal vennlig til Jerusalem og rop til henne at hennes strid er endt, at hennes skyld er betalt, at hun av Herrens hånd har fått dobbelt for alle sine synder (Jes 40: 1 – 2).

Johannes forkynnte altså ikke bare om synd og dom. Han talte også om en skyld som er betalt. Med dette avdekkes det vi kan kalle Guds frelsesplaner. Gud ville selv ta på seg å gjøre opp for menneskenes synder, ved sin Sønn Jesus Kristus. Han ville betale det vi skylder, slik at det kunne bli mulig å forkynne for alle, at deres synder er gjort opp. I det følgende skal vi se hvordan dette målet med Jesu liv bekreftes i evangeliene videre fortellinger om Jesus.

Jesus taler om sin lidelse

Jesu forkynnelse og undervisning er stort sett samlet i midten av evangeliene. Han taler ikke mye om sin lidelse og død med en gang. Først når Jesus har vært sammen med sine disipler ganske lenge, begynner han å gjøre klart for dem at han skulle lide en voldsom død. I Matteus 16: 21 leser vi følgende om dette:

Fra den tiden begynte Jesus å gjøre det klart for disiplene sine at han måtte dra til Jerusalem, og at han skulle lide meget av de eldste og yppersteprestene og de skriftlærde, at han skulle bli slått i hjel, og at han skulle reises opp på den tredje dagen.

Matteus lar oss forstå at det Jesus sa om sin lidelse og død, ikke ble godt mottatt av disiplene. Peter, den fremste av dem, tok til og med Jesus til side, og irettesatte ham for det han hadde sagt. «Herre, dette må aldri skje deg!» sa Peter (v. 2). Jesu svar viser klart at han ville noe annet enn hva Peter ville. Han anklager derfor Peter for ikke å ha «sans for» det som hører Guds rike til.

Senere gjentar Jesus sine forutsigelser om det som ventet ham. Dette skjer blant annet mens disiplene oppholder seg i Galilea. I følge Matteus 17: 22 – 23, sa Jesus til dem:

Menneskesønnen skal overgis i menneskers hender, og de skal slå ham i hjel, og på den tredje dagen skal han reises opp.

Jesus forkynner om dette også i Matteus 20: 18 – 19. Denne gangen taler han mer konkret. Han røper flere detaljer slik at disiplene skal være forberedt på det som ville skje med ham:

Se, vi går opp til Jerusalem, og Menneskesønnen skal bli overgitt til yppersteprestene og de skriftlærde, og de skal dømme ham til døden. De skal overgi ham til hedningene, til å bli hånet og hudstrøket og korsfestet. Og på den tredje dagen skal han reises opp.

Matteus evangeliet gjengir det Jesus sier om sin død, på en måte som viser at Jesus går inn i det som venter ham uten å gjøre motstand. Kan vi på dette grunnlaget si at Jesus virkelig ville la seg dømme til døden på korset? Nok en gang får vi utfyllende svar, særlig fra Johannes evangeliet. Her siterer vi fra en tekst der Jesus omtaler seg selv som «den gode hyrde», som er villig til å gi sitt liv for sauene sine:

Jeg er den gode hyrde. Jeg kjenner mine, og mine kjenner meg, likesom Faderen kjenner meg, og jeg kjenner Faderen. Jeg setter mitt liv til for fårene. Jeg har også andre får, som ikke hører til denne innhegningen. Også dem må jeg lede, og de skal høre min røst. Og det skal bli én hjord og én hyrde. Derfor elsker Faderen mig, fordi jeg setter mitt liv til for at jeg skal ta det igjen. Ingen tar det fra meg, men jeg setter det til av meg selv. Jeg har makt til å sette det til, og jeg har makt til å ta det igjen. Dette bud fikk jeg av min Far. (Joh 10: 14 – 18).

Hvordan kan noen etter å ha lest slike tekster som dette, hevde at Jesus ikke ville gå inn i den prosessen som førte til justismord, korsfestelse, død og til at verdens synd ble sonet? I følge Bibelen, er det ikke tvil om hva Jesus ville. Han ville fullføre Guds evige vilje og sone verdens synd, nettopp ved sin død på korset.

I sin allmakt valgte Jesus lidelse og død for å frelse oss. Mye mer kunne vært skrevet om dette. Vi går likevel videre til den perioden som kommer sist i Jesu jordiske liv, nemlig selve lidelseshistorien. Her blir det, kanskje mer enn noe annet sted i Bibelen, tydelig at Jesus frivillig gikk inn i det som ventet ham. Vi begynner med innstiftelsen av nattverden:

Nattverden

I følge de tre første evangeliene, innstiftet Jesus nattverden dagen før han døde, det vil si, natt til skjærtorsdag. Det er særlig fire bibeltekster som taler om denne hendelsen, nemlig Matt. 26. 26 ff, Mark 14. 22 – 25, Luk 22. 15 - 20, 1. Kor 11.23 ff.

Poenget med å berøre nattverdtekstene her er naturligvis ikke å gjøre rede for hele nattverdteologien, men å peke på at også innstiftelsen av nattverden viser at Jesus villig gikk i døden for å sone menneskehetens synder. Her velger vi å sitere fra teksten i Matteus evangeliet:

Mens de nå holdt måltid, tok Jesus et brød, ba velsignelsesbønnen og brøt det, ga disiplene og sa: Ta, et! Dette er mitt legeme. Og han tok et beger, takket, ga dem og sa: Drikk av det alle. For dette er mitt blod, den nye pakts blod, som utgytes for mange til syndenes forlatelse. (Mat 26: 26 – 28).

Meningen med nattverden kommer klarest frem i den siste setningen i det bibelordet som her er sitert. Her forklarer Jesus hensikten med den voldsomme døden som ventet ham. Som vi ser, sier teksten faktisk at Jesu blod skal «utgytes til syndenes forlatelse». Dette bekrefter nok en gang at Jesus gikk inn under døden på korset med viten og vilje. Han ville ved det gjøre opp for våre synder, ved sitt blod.

Her må ellers nevnes at det er en bestemt sammenheng mellom Jesu dåp og nattverden. Som vi har sett, tok Jesus på seg ansvaret for verdens synd ved sin dåp. Ved innstiftelsen av nattverden viser Jesus hva som er følgen av dette. Jesu blod må utgytes. Teksten viser oss også sammenhengen mellom Jesu soningsdød og syndstilgivelsen. Gud tilgir oss våre synder, fordi Jesus Kristus Guds sønn, har utgytt sitt blod for å sone for dem.

Hvordan rettergang og dom viser hva Jesus vil

Jesus ble som allerede påpekt, utsatt for et justismord. Hele rettsprosessen viser at han ble dømt uskyldig. Det kan ellers sies at Jesu uskyld, hans godhet og rettferdighet ble gjort synlig, nettopp i møte med den korrupte rettsprosessen som førte til at han ble dømt.

Da mennesker satte seg til dommere over Jesus, ble de selv avslørt som onde og korrupte. Den romerske guvernøren Pontius Pilatus måtte konkludere med at han ikke fant noen skyld hos ham. Likevel lot han seg presse til å dømme Jesus. Da han skulle felle dommen, foretok han en symbolsk handling. Han vasket sine hender for å fri seg selv fra skyld. Han erklærte til og med at han anså Jesus for å være rettferdig og uskyldig. Deretter overgav han ham til korsfestelse. Jeg har spurt meg selv hvordan vi hadde reagert i vår tid, dersom noen hadde blitt dømt til døden, ved en slik åpenbar korrupt rettergang. (Mat 27: 24 – 26).

Var det virkelig Guds vilje at Jesus skulle lide en slik fryktelig død? Svaret er ja. Gud ville det, og Jesus ville det. Han lot hele prosessen gå sin gang. Jesus skulle, som engelen hadde sagt til Josef, frelse sitt folk fra deres synder. Til dette lot Jesus seg innvie da han ble døpt av Johannes. Da stod han frem som Guds lam, som skulle bære verdens synd. I sin forkynnelse og lære bekreftet Jesus det som skulle skje med ham. Deretter gikk han inn i det. Han lot seg arrestere, dømme og korsfeste, og på korset døde han.

Menneskehetens historie virker tilfeldig, full av overraskelser og luner. Annerledes er det med Jesus Kristus. I kraft av sin guddommelige vilje og makt fullfører han det som er besluttet i Gud fra evighet av. Hva dette innebærer skal vi utdype i neste kapittel. Her nøyer vi oss med å sitere fra Galaterbrevet 1: 4, en tekst som slår i hjel den postmodernistiske påstanden om at Gud ikke ville Jesu død. Her leser vi nemlig følgende om Jesus: «Han som gav seg selv for våre synder for å fri oss ut fra den nåværende onde verden, etter vår Guds og Fars vilje».

Jesu oppstandelse

Guds vilje og hensikt med Jesu død bekreftes om mulig enda tydeligere etter hans oppstandelse. De siste kapitlene i evangeliene forteller om hvordan Jesus da søkte og fant sine disipler. Særlig er fortellingen om møtet mellom Jesus og apostelen Peter talende. I løpet av de hektiske og vonde timene da rettergang og henrettelse pågikk, hadde Peter fornektet sitt kjennskap til Jesus. Etter oppstandelsen søker Jesus nettopp ham. Forholdet gjenopprettes fordi

Jesus vil det, og fordi han gir ham sin nåde og tilgivelse. Joh 21: 15 – 17.

Mye mer kunne vært skrevet om hvordan Jesus møtte sine disipler etter oppstandelsen. Her nøyer vi oss med å nevne at Jesus gav dem et oppdrag som mer enn noe viser hva som er hans vilje. Jeg tenker på misjonsoppdraget. Disiplene skulle gå ut i verden og forkynne budskapet om at Guds Sønn har gjort opp for alt det menneskeheten skylder Gud. Her nøyer vi oss med å sitere noe som Jesus, ifølge Lukas evangeliet, sa om dette:

Da åpnet han deres forstand, så de kunne forstå Skriftene. Og han sa til dem: Så står skrevet, at Messias måtte lide og stå opp fra de døde den tredje dagen, og at i hans navn skal omvendelse og syndenes forlatelse forkynnes for alle folkeslag, fra Jerusalem av. (Luk 24: 45 – 47).

Hva betyr det at Jesus «åpnet» disiplenes «forstand»? Det kan vi neppe forstå helt til bunns. En sak kan vi likevel tenke oss til. Jesus åpnet disiplenes forstand ved å la dem forstå hvem han var. De hadde møtt den oppstandne Jesus. Han som er Herre, ikke bare over livet, men også over døden. Denne mannen som plutselig gjorde seg synlig for dem, var Gud selv. Han hadde oppfylt Det gamle testamentets profetier, nettopp ved å dø på et kors, for så å stå opp fra de døde. Messias måtte lide og dø sa Jesus – og så gå inn i sin herlighet. Og - i hans navn skal omvendelse og syndenes forlatelse forkynnes for alle folkeslag.

Vi som ser tilbake på det som skjedde den gang kan fristes til å spørre om det som Bibelen her forteller virkelig er sant. Selv finner jeg mange gode grunner til å tro det. Et av de sterkeste indisier på Bibelens sannhet er at det som Jesus sa skulle skje, nå nærmest er oppfylt. Omvendelse og syndenes forlatelse er virkelig forkynt for alle folkeslag. Denne virksomheten har pågått gjennom hele historien, tross tidvis motstand og forfølgelse.

Slik bekrefter historien sannheten i Jesu ord. Likevel, hovedgrunnen til at jeg tror er egentlig en annen, nemlig at Jesus

Kristus er Gud. Jeg tror Skriften fordi jeg gjennom den har møtt Jesus Kristus, og ved det også møtt Gud selv.

Å anerkjenne Jesus som Gud er like nødvendig for oss som for hans disipler. Bare når vi gjør det, kan vi forstå det Bibelen sier om ham. Oldkirkens tenkere, blant annet Augustin, var meget bevisst på dette forholdet. For ham ble troen den grunnleggende forutsetningen for å kunne forstå Bibelens budskap. Tro for at du kan forstå, *crede, ut intelligas*, skrev den store tenkeren og teologen Aurelius Augustin.

Her deler vi dette anliggende. Skal mennesker forstå Bibelens lære rett, må de innta troens standpunkt overfor ham som er Bibelens hovedperson og sentrum, Jesus Kristus. Troens valg er, som nevnt i begynnelsen av dette kapitlet, helt avgjørende for hvordan vi forstår Bibelens fortellinger om Jesus. Når vi anerkjenner Bibelens tale om Jesu guddommelighet, åpner vi oss for de tekstene i Bibelen som avdekker Jesu tanker, hans hensikt, vilje og ønsker for oss. Da åpnes Jesu hjerte for oss. Vi får se inn i Guds kjærlighet, slik denne åpenbares for oss, gjennom Bibelens ord om Jesu kors.

Da får vi svaret på spørsmålet som ble stilt i dette kapitlets overskrift. Hvorfor ville Jesus dø? Jesus ville dø, for ved det å gjøre opp for alle våre synder. Han ville dette, fordi han elsker oss.

KAPITTEL 6

DEN TREENIGE GUD OG FORSONINGEN

Postmodernistisk kritikk av læren om forsoningen bygger ofte på spørsmålet om hvorfor Gud krever soning, for å tilgi synd. Dette følges gjerne opp med etisk kritikk av forsoningslæren. Det hevdes at det er urettferdig av Gud å straffe en uskyldig person for det gale som noen andre har gjort. Andre finner det problematisk og uakseptabelt at Gud angivelig tok livet av sin egen sønn. Spørsmålet vi skal arbeide med i dette kapitlet er, hvordan slik kritikk som dette kan vurderes og imøtegås.

Forsoningen er uten sidestykke

La meg begynne med å si at det ganske sikkert finnes forkynnelse som har stimulert til den type kritikk av forsoningslæren som vi her har antydnet. En og annen har nok kommet i skade for å bruke temmelig banale fortellinger eller eksempler for å forklare hva det vil si at Gud gav sin Sønn for våre synder. Avdøde professor Carl Fr. Wisløff skriver følgende om dette i en av sine prekensamlinger:

Det finnes ikke noe menneskelig sidestykke til stedfortredelsen i forsoningen. Her står vi overfor den allmektige og kjærlige Guds handling. Dette gjorde Han – ingen annen kunne gjøre det. Derfor skal vi ikke se oss omkring i verden for om mulig å finne noe å sammenligne med – noe vi kjenner fra vår erfaringsverden for øvrig, og som vi derfor kunne henvise til for å gjøre forsoningen mer «begripelig» for folk flest. En hører rett nok av

og til predikanter som i beste mening forsøker seg på dette. Hvem har ikke hørt om den lille gutten som hadde gjort noe skrekkelig galt, og så skulle han smake riset. Men da han var liten og svakelig, tilbød hans eldre bror å ta straffen i stedet – og det gikk faren med på! En skulle ikke servere slike grufulle historier. Alle tenkende mennesker må jo spørre i forferdelse. Hva for slags barneoppdragelse er dette? Hvilken far kunne finne på noe så redselsfullt? Det hele er avskyelig – og tjener absolutt ikke til å kaste noe som helst lys over forsoningen, slik Bibelen forkynner den.⁵⁸

Wisløffs poeng er at det ikke finnes noen uttømmende parallell til læren om forsoningen i menneskenes verden. Bibelens fortelling om Jesu død for våre synder har sider ved seg som gjør at vi må tenke om den som en helt enestående hendelse. Hva er det så som er så spesielt med læren om Jesu død? Vi skal forsøke å gi noen svar i det følgende.

Sentralt i den argumentasjonen som vi vil bygge opp, står læren om treenigheten. Der nest læren om inkarnasjonen. Dette betyr at jeg vil vise at det spesielle ved læren om Jesu stedfortredende soning, bare kan forstås ved hjelp av disse to dogmene. Når læren om treenigheten legges som forutsetning for læren om forsoningen, vil vi få et sterkt argument mot den kritikken som vi antydte i dette kapitlets innledning. Denne kritikken bygger nemlig ofte på en tenkning som ikke fanger inn det helt enestående ved det som skjedde da Jesus døde for våre synder. Jeg vil forklare grunnen til dette i det følgende.

«Teologi nedenfra»

Innen fagteologien er det utviklet enkelte begreper som kan virke litt rare og fremmede. Man taler for eksempel om noe som kalles teologi nedenfra, og teologi ovenfra. Selv om disse uttrykkene ikke er helt presise, kan vi bruke dem her, for å få frem et poeng som er viktig for denne bokens tema.

⁵⁸ Carl Fr. Wisløff: *Ordet om korset*, Lunde 1974, 151 – 152.

Teologi nedenfra preges av at man trekker slutninger om hvordan Gud er, med utgangspunkt i noe vi kjenner til i denne verden. Man kan for eksempel forsøke å forklare forholdet mellom Gud Fader og Guds Sønn, med utgangspunkt i det forholdet som bør være mellom fedre og barn i vår verden.

Dette er for så vidt noe som både Bibelen og kirkens bekjennelse innbyr til. Grunnen er at Bibelens beskrivelse av forholdet mellom Gud Fader og Guds Sønn ligner det forholdet som er mellom en far og en sønn i denne verden. Normale fedre elsker barna sine og vil dem godt. Det er derfor nærmest utenkelig at en far kan la sin sønn dø. Slik er det, blant annet fordi sønnen er et barn, som faren vil gi beskyttelse og kjærlighet.

Det kan likevel bli temmelig problematisk, dersom forholdet mellom Gud Fader og Guds Sønn bare skal forstås i rammen av det forholdet som er mellom jordiske fedre og barna deres. Dette kan likevel lett skje, når en tenker teologi «nedenfra». Forholdet mellom Gud Fader og Guds Sønn kan da tenkes som helt identisk, eller likt, med det forholdet som er mellom en jordisk far og hans barn.

Det kan se ut til at det ligger en slik tenkning til grunn når noen spør om forsoningslæren innebærer at «Gud drepte Jesus». Spørsmålet stilles fordi man tenker at Jesu død under Guds dom, kan sammenlignes med en jordisk far som tar livet av sin sønn. I det følgende vil jeg fremme noen argumenter som vil vise at vi må tenke bredere for å forstå hva det vil si at Gud gav sin Sønn til soning for våre synder.

«Teologi ovenfra»

Forholdet mellom jordiske fedre og sønner gir som sagt, en viss hjelp til å tenke rett om forholdet mellom Gud Fader og Guds Sønn. Likheten må likevel ikke trekkes for langt. Gud elsker sin Sønn med uendelig kjærlighet. Fedre i denne verden elsker også sine barn, men deres kjærlighet er ikke fullkommen slik Guds kjærlighet er.

Likevel kan vi si at det er et analogt forhold mellom Guds kjærlighet, og den kjærligheten som gjøres gjeldende mennesker mellom. Med det mener vi at det er en viss likhet mellom dem. Men, fordi forholdet er analogt, er det også visse ulikheter. Med uttrykket

analogi siktes det nemlig til parallelle størrelser eller forhold som kun ligner hverandre, og derfor aldri kan eller skal forstås som helt like.

Med dette nærmer vi oss et viktig poeng. Når vi forsøker å forstå hva det innebærer at Gud Fader lot sin Sønn ta straffen for menneskenes synder, må vi tenke med utgangspunkt i at forholdet mellom Gud Fader og Guds Sønn også er vesentlig forskjellig fra det forholdet som er mellom en jordisk far og hans sønn. Vi må forutsette at Gud ikke er en skapning, og tenke med utgangspunkt i at Gud er uendelig, evig og uforanderlig, allmektig, allvitende, hellig og kjærlig. Denne kunnskapen må vi ta med oss, også når vi forsøker å forstå forholdet mellom de tre personene i Gud. Fremfor alt må vi ta den med når vi forsøker å forstå det som skjedde i Gud, da Guds Sønn, Jesus Kristus, tok på seg straffen for våre synder og døde på et kors. Når vi gjør det, får vi det vi kan kalle teologi ovenfra. En teologisk tenkning som er styrt av Guds åpenbaring i Bibelen.

La oss med utgangspunkt i dette gå noen skritt videre og vise hva det er ved Bibelens lære om Jesu død på korset, som gjør at den ikke kan rammes av den kritikken vi skisserte i begynnelsen av dette kapitlet. Som nevnt innledningsvis, vil de argumentene som bygges opp i det følgende, særlig baseres på læren om treenigheten. I tillegg, vil vi dra nytte av læren om inkarnasjonen. Vårt enkle spørsmål er, hva skjedde i den treenige Gud, da Jesus Kristus, på et bestemt sted, og til et bestemt tidspunkt, døde på et kors?

Forsoningen og treenigheten

Kan det skje noe i den treenige Gud mens Jesus lider og dør i denne verden? Hvordan er det i tilfelle mulig? Vi får hjelp til å svare ved læren om inkarnasjonen. Som nevnt i forrige kapittel, handler denne læren om at Guds Sønn ble menneske i Jesus Kristus. Som følge av inkarnasjonen, var og er Jesus fullt og helt Gud og menneske, både mens han levde her på jorden, og etter sin oppstandelse.

Nettopp fordi Jesus Kristus var og er gudmennesket, er han som person i den treenige Gud, mens han lever på jorden. Jesus var i den treenige Gud også da han døde på korset, da han stod opp fra de døde, og da han for opp til Himmelen. Med sitt jordiske liv, sin død

og oppstandelse, fullførte Guds Sønn Jesus den oppgaven han hadde, nemlig å sone verdens synd overfor Gud Fader.

Derfor skjedde det noe helt avgjørende i den treenige Gud, da Jesus lot seg korsfeste, for så å dø. I følge Hebreerbrevet 9: 12 skjedde følgende: Jesus «bar seg selv fram for Gud som et lyteløst offer». Han ofret seg selv, og ved det sonet han for all synd som er begått i menneskehetens historie. Vi skal komme tilbake til dette nedenfor. Først skal vi ta en liten omvei for bedre å forstå bedre, hva som er så helt enestående og spesielt, ved det som skjedde i den treenige Gud da Jesus døde. Vi skal først trekke inn noe hjelp fra Augustins tenkning.

Treenighetslæren

Augustin (354 – 430) utviklet i sin tid interessante og dype tanker, for å forklare hva det vil si at Gud er en og tre. Særlig kjent er det han skriver om dette i skriftet «Om treenigheten» (De Trinitate). Augustin tar blant annet utgangspunkt i at mennesket er skapt i Guds bilde. Vi finner derfor noe som ligner på Guds treenighet i det enkelte menneske. Augustin utdyper dette, blant annet med å peke på menneskers evne til selvrefleksjon og egenkjærligheten. Evnen til selvrefleksjon og egenkjærlighet er et svakt bilde av treenigheten, og setter oss i stand til å forstå *litt* av hva det vil si at Gud er en, samtidig som han er tre. La oss i det følgende reflektere litt, med utgangspunkt i dette.

Når jeg tenker, kan jeg gjøre meg selv til gjenstand for betraktning og spørre, hvem er jeg egentlig? Jeg kan skrive en CV, og ved det bli bevisst på hvem jeg er. Jeg kan se meg selv i et speil, snakke med meg selv osv. Dette viser at jeg kan objektivere meg selv, og nærmest forholde meg til meg selv som en annen person. Likevel er det alltid klart for meg at jeg faktisk bare er en person. Selve evnen til å kunne betrakte meg selv, gir meg likevel en svak forestilling om hva det vil si at Gud er en, samtidig som han også er tre, nemlig Fader, Sønn og Hellig Ånd.

Den treenige Gud

Læren om den treenige Gud sprenger selvfølgelig den (antropologiske) rammen vi har antydnet her. Gud er virkelig tre selvstendige personer, samtidig som han er en eneste Gud. De tre personene i Gud står i all evighet overfor hverandre, de reflekterer hverandre, taler til hverandre osv. Samtidig er disse tre en Gud. Slik er det, fordi de tre har det vi kaller et felles vesen. De er like evige, fullkomne, allestedsnærværende, allmektige, allvitende osv.

Med dette har vi kommet frem til noe som er meget viktig med tanke på å forstå det som skjedde i Gud, da Jesus døde på korset. Saken er, at fordi Gud er en, så er Fader, Sønn og Hellige Ånd, delaktige i hverandres gjerninger. Når den personen i Gud som kalles Faderen gjør noe, er de to andre personene med i det. Når Sønnen gjør noe, eller når noe skjer med Sønnen, er Faderen og Ånden på samme måte delaktige i det. Det samme kan sies om Den Hellige Ånd. Det Ånden sier og gjør, har Faderen og Sønnen del i. Slik må det være, fordi den treenige Gud er en, samtidig mens han er tre.

Ved hjelp av læren om enheten mellom de tre personene i Gud, kan vi holde fast på et par viktige aspekter ved læren om Jesu død. På den ene side kan vi si at det var Guds Sønn, Jesus Kristus, som døde under Guds dom på korset. Faderen døde ikke. Heller ikke Ånden.

På den annen side kan vi også si at Faderen og Ånden var delaktige i Jesu død. Ja, vi kan endatil si at Jesu død rammet den ene Gud. Gud krevde av seg selv det vi skylder ham. Gud selv gjorde derfor opp for våre synder, ved Guds Sønn Jesus Kristus.

Læren om treenigheten gir oss dermed grunnlag for å forstå at på korset møtte Gud - Gud. Når vi sier at Guds Sønn Jesus døde for våre synder, kan vi derfor i samme åndedrag også si, at Gud gav seg selv i døden for oss.

Nettopp det vi her har påpekt, er meget viktig i møte med den type forsoningskritikk som for eksempel Brock, McLaren og Chalke kommer med. Som nevnt, lager de et problem av at Gud ofret en uskyldig person i stedet for syndige mennesker. De skriver om dette som om det ikke eksisterte enhet mellom Gud Fader og Guds Sønn, og anklager kristne for å lære såkalt «Divine Child Abuse».

I møte med dette kan vi nå si følgende: Da den evige treenige Gud krevde oppgjør for menneskehetens synder, ofret han ikke en skapning, eller et kosmisk vesen som var en annen enn Gud. I og gjennom Jesus Kristus, gav Gud seg selv i døden for å gjøre opp for våre synder. Slik er det, fordi Gud Fader og Guds Sønn er ett.

I det følgende skal vi se nærmere på hvordan de tankene vi her har skissert, gir grunnlag for å forstå hva Guds nåde og tilgivelse består i. Vi skal tenke om Guds nåde, med utgangspunkt i treenighetslæren og forsoningen, og vi begynner med å reflektere over selve ordet tilgivelse.

Tilgivelse

For en tid siden leste jeg om en avdød fremtredende teolog i USA. Han fortalte om sitt møte med den liberale teologien i 1924, da han var student. Professorer og medstudenter lo av ham, da han sa han trodde på Jesu stedfortredende soning. Han ble møtt med det klassiske spørsmålet om ikke Gud kan tilgi uten oppgjør for synden.

Dette førte ham inn i dypt tvil. Løsningen kom ved at han reflekterte over selve ordet tilgivelse. Han forstod at tilgivelse er umulig uten at den som tilgir i en eller annen form bærer omkostningene for det en annen ber om tilgivelse for. Vi har syndet mot Jesus, konkluderte han. Når vi nærmer oss ham, bærer vi med oss alt det som vi har gjort mot andre mennesker, og dermed også mot ham. Når vi ber om hans tilgivelse og nåde, betyr det at vi ber ham om selv å ta seg av det vi skylder ham.

Resonnementet viser oss en enkel sannhet. Den som vil ettergi en annen det vedkommende skylder, må først ta en diskusjon med seg selv. Han eller hun må ta en bestemmelse om ikke å kreve det den andre skylder. I virkeligheten betyr dette at man bestemmer seg for selv å bære omkostningene for det den andre skylder. Noe lignende kan sies om Gud og det han har gjort for å kunne ettergi oss det vi skylder ham. Gud har, uten at vi er blitt involvert, allerede tatt på seg omkostningene for det vi har syndet mot ham.

La meg utdype dette ved å ta utgangspunkt i noe som kan skje i vår trivielle verden. La oss i all enkelhet si at du har oppdaget at noen har stjålet en større sum penger fra deg. Du forstår ganske snart hvem

det er, og du vurderer å ta saken opp med den det gjelder. Det kan gjøres på to måter. Enten kan du konfrontere vedkommende og kreve pengene tilbakebetalt. Eller du kan ta en runde med deg selv, og bestemme deg for ikke å kreve pengene tilbake. Konsekvensen av sistnevnte løsning er selvsagt at du selv må bære tapet.

Om du skulle ta sistnevnte bestemmelse, ville du likevel ønske å snakke med din skyldner. Hva vil du med det? Jo, du vil gjenopprette forholdet til vedkommende igjen, eller kanskje er det bedre å si at du vil innby vedkommende til å forlike seg med deg, på grunnlag av det forliket du allerede har etablert. Du kan i tilfelle sende vedkommende et brev, forklare at du kjenner til hele forholdet, og at du har bestemt deg for å ettergi skylden. Med dette inviterer du din skyldner inn i forliket. På sett og vis er det slik Gud går frem når han tilgir. Dette gjøres klart gjennom hele Bibelen. I Jesajas 1. 18 leser vi for eksempel hvordan Gud innbyr mennesker til å ta imot en tilgivelse som Gud selv allerede har skaffet grunnlag for:

Kom og la oss gå i rette med hverandre, sier Herren. Om deres synder er som purpur, skal de bli hvite som snø, om de er røde som skarlagan, skal de bli som den hvite ull.

Gud kan bare innby mennesker med slike ord, fordi han på forhånd har tatt en bestemmelse. Han kan ettergi gjelden og gjøre synderen hvit som snø, fordi han selv har tatt på seg det synderen skylder ham.

I det følgende vil jeg vise hvordan det jeg har skrevet om her, kommer til uttrykk i et utvalg tekster fra Det nye testamentet. Jeg har valgt tekster som taler tydelig om at Gud, ved seg selv og uavhengig av oss, har opprettet et forlik mellom seg selv og oss mennesker. Disse tekstene taler også om at Gud innbyr oss til å ta imot dette forliket. I begge tekster figurerer ordet forlik.

Soning som forlik

Et av de to greske ordene som er oversatt med forlik i vår Bibel, brukes to steder i Det nye testamentet. Begge tekster finnes vi i Paulus sine brever, henholdsvis i Rom 5: 8 – 11, og 2. Kor 5: 18 - 21. Her begynner vi med den siste av disse tekstene:

Men alt dette er av Gud, han som forlikte oss med seg selv ved Kristus og gav oss forlikelsens tjeneste. Det var Gud som i Kristus forlikte verden med seg selv, så han ikke tilregner dem deres overtredelser og la ned i oss ordet om forlikelsen. Så er vi da sendebud i Kristi sted, som om Gud selv formaner ved oss. Vi ber i Kristi sted: La dere forlike med Gud! Ham som ikke visste av synd, har Gud gjort til synd for oss, for at vi i ham skal bli rettferdige for Gud. (2. Kor 5. 18 – 21).

Denne teksten sier klart at Gud allerede har «forlikt» oss mennesker med seg selv. Ordlyden viser at Gud både er subjekt og objekt for forlikshandlingen. Gud forlikte oss, med seg selv. Det som måtte gjøres for å etablere forliket, er likevel utført ved Guds Sønn, Jesus Kristus. Forliket kom på plass ved at Gud «gjorde ham til synd for oss». I Jesus Kristus møtte altså Gud seg selv, og i dette møtet ble synden sonet. Den ble for evig betalt, skjult og oppslukt i Kristus. Dette er også noe av meningen med teksten i Rom 5. 8 - 11.

Men Gud viser sin kjærlighet til oss ved at Kristus døde for oss mens vi ennå var syndere. Hvor mye mer skal vi da, etter at vi er rettferdiggjort ved hans blod, ved ham bli frelst fra vreden. For ble vi forlikt med Gud ved hans Sønns død da vi var fiender, skal vi så mye mer bli frelst ved hans liv, etter at vi er blitt forlikt. Ja, ikke bare det, men vi roser oss også av Gud ved vår Herre Jesus Kristus. Ved ham har vi fått forlikelsen.

Teksten bekrefter at forliket mellom Gud og mennesker ble opprettet «mens vi var fiender av Gud». Den peker også på forlikets rekkevidde. Ble vi forlikt med Gud da vi var fiender av ham, skal vi så mye mer bli frelst ved Jesu liv etter at vi ble forlikt.

Dette viser at Jesu soning for våre synder er fullkommen. Det er ikke lenger noe igjen å betale fra vår side. Alt vi skylder Gud er gjort opp. Oppgjøret fant sted i den evige treenige Gud, da gudmennesket Jesus Kristus døde for våre synder, for nesten to tusen år siden, på retterstedet Golgata utenfor Jerusalem.

KAPITTEL 7

FRELSEN OG SYNDEN

I første kapittel viste jeg til A-magasinet påskeutgave fra 2012. De kristne lærer at Jesus døde for våre synder, men de tror ikke lenger på synden, skrev journalisten. Når man leser det flere postmodernistiske teologer skriver om forsoningen, blir man slått av at de for lengst har tatt konsekvensen av den selvmotsigelsen som A-magasinet påpekte den gang. Synden og Guds dom over synden, nulles ut. Dermed faller også selve behovet for å tale om frelse fra synd og dom bort, og det åpnes for en helt annen tenkning, både om Jesus Kristus, og om frelse.

Dette gjelder ikke bare Tony Jones og Brian McLaren som vi møtte i kapittel 3, men også mange andre. Når læren om synden omdefineres, legges grunnlaget for at også læren om frelsen forandres. Tar vi vare på Bibelens lære om synden, kan vi også ivareta en rett bibelsk lære om frelsen. I dette kapitlet skal vi se nærmere på hvordan forholdet mellom synd og frelse kommer til uttrykk i Bibelen. Jeg vil også formidle noen glimt fra kirke og teologihistorie, som kan gi oss hjelp til å forstå dette forholdet.

Arvesynden

I løpet av kirkens historie, er det utviklet visse begreper som betegner viktige temaer i den kristne tro. De ordene som brukes, finner vi ikke alltid i Bibelen. De er utviklet som begreper av kirkens store tenkere, for å betegne en sak eller et forhold som kommer klart til uttrykk i Bibelen. Slik er det med ordet arvesynd.

Læren om arvesynden handler kort sagt om at synden følger menneskene fra generasjon til generasjon, som en ond arv fra det første menneske, Adam. Et viktig poeng med læren om arvesynden er at Adams fall skjedde ved tidens morgen, uavhengig av oss som lever nå. Ved det første menneskes opprør og fall, ble hele menneskeheten lagt inn under syndens makt og Guds dom. Fallet fikk med andre ord konsekvenser for alle.

Dette korresponderer med Bibelens lære om frelsen. Liksom syndefallet skjedde utenom oss, ved en person, er også frelsen gjort ferdig utenom oss, ved den ene personen Jesus Kristus: «synden kom inn i verden ved ett menneske», leser vi i Rom 5: 12, og i Rom 5: 19 leser vi følgende om frelsen:

For liksom de mange ble stilt fram som syndere ved det ene menneskes ulydighet, så skal også de mange stilles fram som rettferdige ved den enes lydighet.

Vi ser altså at Bibelen forutsetter at det er en parallellitet, eller likhet, mellom syndefallet og Jesu frelsesgjerning. Samtidig er det en vesentlig forskjell. Det første menneskets fall fikk negative og onde følger for hele menneskeheten. Jesu frelsesgjerning får tilsvarende positive og gode følger, for alle de som tror og tar imot ham.

Dette viser at læren om synden og læren om frelsen henger sammen. Dette er så gjennomført i Bibelen at det rett og slett ikke er mulig å forstå den bibelske læren om frelsen, uten å sette den i forhold til læren om synden. For bedre å forstå hva dette innebærer, skal vi i det følgende se nærmere på selve læren om arvesynden.

Arvesynd - originalsynd

Augustin omtales av og til som den første teolog som utviklet en helhetlig lære om arvesynden. I sak er denne læren likevel på plass før Augustin, for eksempel hos Ireneus og Tertullian. Her skal vi gi noen glimt inn i hvordan den lærde dogmatikeren Johann Gerhard (1582 – 1637) skrev og tenkte om denne saken.

I likhet med Augustin, viser Gerhard særlig til Rom 5: 12 ff, når han skal begrunne og forklare læren om arvesynden. I likhet med

Augustin, Luther og den brede teologiske tradisjon for øvrig, slutter han seg til at synden kom inn i verden ved et menneske, og at den deretter videreføres som en ond arv, fra generasjon til generasjon i menneskeslekten.

Gerhard har imidlertid flere interessante oppfatninger på hjertet, når han skriver om arvesynden. Blant annet vil han forklare hva selve syndigheten består i. Han spør derfor hvilken synd det er som ligger til grunn for alle andre synder. Hva er syndens rot, det som går i arv fra slekt til slekt, spør Gerhard. Hva består selve originalsynden i, dersom vi søker å finne den i menneskenes person og vesen?

Gerhards svar er kanskje overraskende. Den synden som er det egentlige opphav til alle andre synder, er ikke hovmod eller trangen til selvopphøyelse, slik noen ifølge Gerhard mener. Den synden som er roten til alle andre synder, er at mennesket ikke lenger tror Gud. Å tro Gud er, ifølge Gerhard, ensbetydende med å ha tillit og fortrøstning til Gud, slik han er åpenbart i Bibelen. Å mistro Gud er det motsatte. Det er å ikke ville tro Gud (dette er, vel å merke, ikke nødvendigvis det samme som ikke å make å tro Gud). Mistroen til Gud er årsak, både til menneskets selvopphøyelse og alle andre synder i menneskehetens historie.

Gerhard finner bekreftelse på dette i Bibelens fortelling om syndefallet. Opprinnelig levde de første mennesker i tillit til Gud, påpeker han. Men – så kom Satan inn i deres tilværelse. Ved sine frekke spørsmål sådde han tvil om Guds godhet inn i deres bevissthet. Fordi mennesket hørte på det han sa, ble det først beveget til å mistro Gud. Deretter til å bryte budet Gud hadde gitt. Syndefallet skjedde derfor først i menneskets hjerte, i det øyeblikk mistroen til Gud ble til. Den onde og opprørske handlingen kom som følge av dette, hevder Gerhard.

Gerhards fremstilling gir oss en viktig innsikt. Synd som mistillit til Gud kommer alltid først. Denne synden ligger dypt i menneskets natur. Den ytrer seg i kulturlivet, som mistro overfor Guds gode bud, og den kommer til uttrykk som opprør mot Guds gode ord og ordninger.

Aktuelle synder, daglige synder

I tillegg til begrepene arvesynd og originalsynd, finner vi også et annet ord i den kirkelige tradisjonen, som brukes for å beskrive synden, nemlig ordet «aktuell synd». Også dette ordet er etablert i Augustins forfatterskap. Han skjelner mellom arvesynden og de synder mennesker gjør til daglig. Det er de daglige syndene som kalles «aktuelle synder».

Denne skjelningen videreføres også senere. I løpet av middelalderen ble det i forlengelse av dette, utviklet forskjellige oppfatninger om hvor omfattende Jesu soning var. Noen lærte at Jesus ved sin død på Golgata sonet for arvesynden, men ikke for de syndene menneskene gjør daglig. Dermed ble selve rekkevidden av Jesu frelsesgjerning innsnevret.

Denne oppfatningen er i forskjellig form ført videre i den katolske kirke. I det følgende skal vi se at den ikke er holdbar. Bibelen lærer nemlig klart at Jesus har sonet og gjort opp for all synd, både det vi kaller arvesynd, og de syndene vi faller i til daglig. Dette fremgår for eksempel av 1. Joh 2: 2:

Og han er en soning for våre synder, og det ikke bare for våre, men også for hele verdens.

De kjente ordene i Johannes evangeliet 1: 29, sier nøyaktig det samme. Det skjelnes ikke mellom enkeltsynder, arvesynd eller originalsynd, når døperen Johannes vitnesbyrd om Jesus gjengis:

Se der Guds lam, som bærer bort verdens synd!

Her settes ingen grense for soningens gyldighet og rekkevidde. Jesus har tatt ansvaret for all verdens synd. Han har sonet og gjort opp for dem alle. Dette har kirkefedrene merket seg. For eksempel skriver Augustin at Jesus har sonet for alle synder. I ham mottar vi tilgivelse for alt. Ikke bare for arvesynden, men også for alle de andre syndene vi har begått, skriver Augustin:

In Christ, in whom we all are justified, we receive remission of sins, not only of original but also of all the rest which we have added to it (De peccat. Remis. Et mer, ch13)

Fordi synden har fått slik makt, er menneskene også under Guds dom. Dette fremgår, som allerede antydnet, av Rom 5: 18. Det apostelen Paulus her skriver om frelsen, står som et svar på spørsmålet om hvordan mennesket kan frelses fra Guds dom over synden. Som vi påpekte ovenfor, skriver Paulus nemlig følgende: «Liksom en manns overtredelse ble til fordømmelse for alle mennesker, slik blir også en manns rettferdige gjerning til livsens rettferdiggjørelse for alle mennesker».

Dette forholdet mellom dom og frelse tydeliggjøres også i Rom 5: 20, der vi leser følgende: «Men loven kom til for at fallet skulle bli stort. Men der synden ble stor, ble nåden enda større».

Synden i vår tid

Menneskehetens synder kan ikke regnes eller kalkuleres av oss. I sitt mangfold er synden ufattelig, ofte ugjennomskelig og kamuflert. Vi ser den i sine verste uttrykk i undertrykkelse, forfølgelse og bestialitet. Dette formidles utilslørt for oss, gjennom alle slags media. Syndens ufattelige ondskap trenger seg derfor inn over oss gang etter gang. Vi får stadig påminnelser om at det som mennesker gjør mot hverandre i vår tid, ikke står tilbake, hverken for grusomhetene som fant sted under Holocaust, eller de ugjerninger som ble begått i Rom under keiser Nero, da de første kristne ble gjort til martyrer.

Likevel har vi lett for å regne oss selv som stilt utenfor, når bildene av synden og dens følger i verden rulles opp for oss. Vi mangler evnen til å se og innrømme at synden også bor i våre egne hjerter. Vi spør hvorfor det har blitt slik. Kanskje spør noen også hva som må til for at mennesker skal forstå mer av hva synd er, enn de faktisk gjør. Ja – hva skal til for at mennesker i vår tid virkelig kan forstå at de er syndere, og som følge av det også innser at de trenger frelse?

Overbevisning om synd

Selv om synden og ondskapens makt stadig åpenbarer seg i vår samtid og i menneskehetens historie, har enkeltmennesker veldig vanskelig for å tro på Bibelens tale om synden. De har ikke tillit til Bibelens lære om den saken, og føler seg ille berørt av den I møte med dette gjelder det å ha klart for seg at det egentlig bare er Gud som kan overbevise mennesket om synd.

Å overbevise mennesker om synd er, ifølge det Jesus selv sier, Den Hellige Ånds oppgave. I sin avskjedstale til disiplene sier Jesus nemlig følgende om Den Hellige Ånd: «og når han kommer, skal han overbevise verden om synd og om rettferdighet og om dom» (Joh 16: 8).

Når Den Hellige Ånd vil overbevise oss om at vi er syndere, gjør han det klart at vi må være i samsvar med det som Guds bud krever. Når Gud taler på denne måten, skjer det motsatte av det vi mennesker gjerne forventer skal skje. Vi opplever at bud og oppfordringer ikke skaper iver etter det gode, eller kjærlighet til Gud.

Bud, betingelser og oppfordringer, gir ingen kraft som setter oss i stand til å overvinne synden, eller til å bli bedre. Når mennesker møter Guds krav i «loven», kommer derimot «erkjennelse av synd», skriver Paulus i Rom 3:20. Synden, slik den er i vårt innerste, avdekkes, og blir tydelig for oss. Paulus utdyper dette ved å fortelle om sine egne erfaringer. Etter å ha vitnet om sitt møte med Guds lov, skriver han følgende i Rom 7. 7 – 8:

Hva skal vi da si? Er loven synd? Langt derifra! Men jeg kjente ikke synden uten ved loven. For begjæret hadde jeg ikke kjent dersom ikke loven hadde sagt: Du skal ikke begjære! Men synden benyttet seg av budet og vakte alle slags begjær i meg. For uten lov er synden død.

Paulus går ikke i detaljer når han beskriver denne prosessen. Det skal heller ikke vi gjøre. En ting må likevel nevnes. Paulus skriver at kravene Gud stiller til oss i sin lov faktisk aktiverer vår lyst til synd. Da avdekkes noe i oss som vi ikke visste var der. Synden erfares, nettopp som mistro til Gud, og som bevisst opprør mot ham. Når

dette skjer, får vi en forståelse av oss selv som bare Gud kan gi. Vi må innse at vi faktisk er syndige, slik Bibelen sier at vi er.

Hva vil Gud med dette? Han vil sette oss i en posisjon der vi virkelig får bruk for å høre at Jesus Kristus har gjort opp for alle våre synder for lenge siden. Vi forstår ikke at vi trenger syndsforlatelse for Jesu skyld, uten at Gud avdekker synden i våre liv.

Hvor dypt må jeg så se før jeg kan ta evangeliets budskap til meg, spør noen. Det er en problemstilling som ikke reises i Bibelen. Vi kan aldri se til bunns, og det er heller ikke noe mål i seg selv. Guds hensikt med å avdekke synden i våre liv og i våre hjerter, er å gjøre oss mottagelige for budskapet om at frelsen allerede er gjort ferdig for oss alle. Ved dette budskapet skaper Gud troen i menneskets hjerte, slik at tilliten som ble tapt ved syndefallet skapes i oss på nytt. Hva vil Gud vi skal tro? Svaret finner vi blant annet i Kolosserbrevet 2: 14, der vi leser følgende;

Han (Jesus) utslettet skyldbrevet mot oss, som var skrevet med bud, det som gikk oss imot. Det tok han bort da han naglet det til korset.

Forholdet mellom synd og frelse

La oss nå vende tilbake til spørsmålet som ble reist i begynnelsen av dette kapitlet. Hvordan er forholdet mellom synden og frelse å forstå?

Vi har sett et nærmest omvendt proporsjonalt forhold mellom disse to størrelsene, i de teologiske oppfatningene som vi har vært innom i de forrige kapitlene. Der læren om synden avsvettes, vokser det frem en avkortet lære om Jesu forsoning. Man våger ikke å tale om fullkommen syndsforlatelse, eller om frelse helt uten gjerninger. Grunnen er at man sitter fast i en oppfatning om at mennesket selv kan bidra til sin egen frelse.

Enda verre blir det når læren om synden nulles ut, slik det skjer for eksempel i Tony Jones teologi. Da blir stedfortredende soning helt overflødig og meningsløs. Vi får en teologi uten kors, uten soning, og uten noe frelsesbudskap.

Når vi tar Bibelens alvorlige lære om synden alvorlig, åpnes det for en helhetlig forståelse av Jesu frelsesgjerning. Læren om det

totale syndeforderv, korrelerer med en tilsvarende lære om at Jesu frelsesverk er fullkomment. Jesus har gjort alt det som er nødvendig, for å frelse oss. Ingenting står igjen å gjøre for oss.

Alt det vi skylder Gud er tatt bort ved Jesu død på korset. Både det vi ikke har forstått og sett tilstrekkelig inn i, og det som kanskje plager vår samvittighet daglig. Gud tilgir meg mine synder daglig. Grunnen er, at Jesus tok hele min skyld på seg, led, døde og betalte for den en gang for lenge siden. Der synden er stor, er nåden og frelsen alltid større. (Rom 5: 20).

KAPITTEL 8

FORSONINGEN OG GODE GJERNINGER

Det mest rystende argumentet i forsoningsdebatten er at læren om stedfortredende soning legitimerer overgrep og voldsutøvelse. Ikke alle som anvender postmodernistiske perspektiver når de arbeider med teologi, vil bruke så sterke ord. Det er likevel ikke tvil om at vi her står overfor en form for dogmekritikk, som har fått betydelig gehør og gjennomslag i senere år.

I kapittel 3 trakk vi særlig frem Rita Nakashima Brock som tydelig talsperson for denne typen kritikk. Vi konfronterte deler av hennes argumentasjon allerede i kapittel 5, da vi skrev om treenighetslærens betydning for læren om forsoningen. Hensikten med dette kapitlet er å reflektere videre over den problemstillingen Brock reiser, og møte flere av de oppfatningene som hun og andre gjør gjellende, med mot-argumentasjon. I første omgang betyr dette at jeg vil skrive om forholdet mellom læren om forsoningen, og læren om det kristne livet.

Spørsmålet som Brocks påstand aktualiserer, er hva slags betydning har Jesu død for det kristne livet? Det svaret vi finner på dette spørsmålet hos Rita Nakashima Brock, er altså at det er et nødvendig forhold mellom læren om stedfortredende soning, vold og overgrep.

Evangeliske kristne er av en helt annen oppfatning. Vi tror at Jesu stedfortredende soning for våre synder, ikke bare er grunnlaget for frelsen, men også for det livet vi lever som kristne. Grunnen til at vi tror det, er at Bibelen lærer nettopp dette. La oss stanse ved en

tekst som viser dette meget tydelig (merk særlig det som står i den markerte delen av teksten):

Så er det da ingen fordømmelse for dem som er i Kristus Jesus. For livets Ånds lov har i Kristus Jesus frigjort meg fra syndens og dødens lov. For det som var umulig for loven, fordi den var maktesløs på grunn av kjødet, det gjorde Gud, da han sendte sin egen Sønn i syndig kjøds lignelse, for syndens skyld, og fordømte synden i kjødet, for at lovens krav om rettferdighet skulle bli oppfylt i oss, vi som ikke vandrer etter kjødet, men etter Ånden. (Rom 8: 1 – 3).

Denne teksten viser oss at Jesu soningsdød er grunnlaget, ikke bare for syndstilgivelsen, men også for det nye livet som skapes i de menneskene som tror på syndsforlatelsens nåde. Det finnes ikke lenger noe grunnlag for fordømmelse for dem som tror på Jesus Kristus. Slik er det fordi Gud helt og fullt har inkludert dem i Jesu Kristi fullkomne soning for menneskehetens synder. Nettopp fordi det ikke finnes noen fordømmelse for dem, kan også lovens krav om rettferdighet oppfylles i deres liv.

Den forståelsen av forholdet mellom nåden og det kristne livet som denne teksten fører oss inn i, er helt grunnleggende, særlig for den lutherske troen. Luthers medarbeider Philip Melanchthon, skrev om dette, i det dokumentet som senere ble anerkjent som et av de lutherske bekjennelsesskriftene, nemlig Den augsburgske bekjennelse. Melanchthon poengterer her at den nåden som Gud gir for Jesu skyld, består i fullkommen tilgivelse for all synd. De som lever i troen på nåden gjør gode gjerninger, fordi nåden driver dem til det. Nåden driver frem et nytt liv i dem:

Ellers lærer våre at det er nødvendig å gjøre gode gjerninger, ikke for at vi skal stole på at vi fortjener nåden ved dem, men for Guds viljes skyld. Bare ved troen gripes syndsforlatelsen og nåden. Og fordi Den Hellige Ånd blir mottatt ved troen, blir

hjertene nå fornyet og får et nytt sinn, slik at de kan bære fram gode gjerninger.⁵⁹

I følge Bibelens lære, skapes det nye livet innenfra i mennesker som stoler på at Gud stadig tilgir synd for Jesu skyld. Et nytt sinn og en ny mentalitet blir til i dem, fordi de med hele sin eksistens lever under nådens betingelser. La oss peke på en annen tekst fra Romerbrevet som bekrefter dette forholdet:

For synden skal ikke få herske over dere, for dere er ikke under loven, men under nåden. (Rom 6: 14).

Dette bibelordet viser oss et forhold som ofte blir oversett av dagens kristne. Her *lover* Gud at synden skal tape sin makt i det mennesket som lever i Guds nåde. Det er kanskje ikke rett å bruke ordet lovmessighet om forholdet mellom nåden og de gode gjerninger. Bedre er å si at vi har å gjøre med et løfte som Gud oppfyller. Gud lover at et nytt liv skal vokse frem, i de som tror på syndenes forlatelse for Jesus skyld.

Teksten vi nylig har lest, sier likevel klart at nåden er selve årsaken til at synden taper sin makt i et troende menneskes liv. Dette betyr ikke at en kristen blir syndfri. Poenget er at det finnes en makt som motvirker synden og dens makt. Denne makten er nettopp nåden som gis oss på grunn av at Jesus har sonet og betalt for våre synder.

Nåden i Jesus Kristus beveger mennesker til å spørre etter Guds vilje med sine liv. Når dette spørsmålet kommer, svarer Bibelen ved å vise til budene og Bibelens formaninger. Budene er tydelige og klare retningslinjer for våre liv. Luther skrev i sin tid at budene er frigjørende, fordi de på den ene side viser oss hva vi er pliktige til å gjøre, og fordi de på den annen side også viser hva som ikke er nødvendig å gjøre.

En kristen vises til de ti bud, og trenger ikke utføre forskjellige gjerninger som er oppfunnet av mennesker, i den tro at de ved det kan sikre sin frelse. Ja, Luther gikk enda lenger. Den allmektige Gud

⁵⁹ Den Augsburgske bekjennelse, artikkel XX.

trenger ikke våre gode gjerninger, men din neste trenger dem skrev han. Derfor tjener du Gud ved å gjøre godt mot din neste.

Jesus som forbilde

Jeg kjenner ikke til noen som har legitimert overgrep ved å vise til forsoningslæren. Jeg kan ikke utelukke at det har skjedd. Om noen skulle tenke slik, viser det at de ikke lever i troen på Jesus Kristus. De misbruker Jesu ord, og de misbruker hans nåde.

Når dette er sagt, må det føyes til at det ikke er vanskelig å finne eksempler på at troen på Jesu stedfortredende soning har motivert mennesker til virkelig å gi av sine liv for andre. Jesu frelsesgjerning har gjort slik inntrykk på dem, at det har preget deres måte å tenke og leve på. Noen av oss kjenner mennesker som våget livet for andre, og som også har gitt sitt liv. Slik som dette har i nyere tid skjedd, for eksempel med personer som har arbeidet i misjonstjeneste. Vi vet at det som drev dem ut i farefulle situasjoner, var troen på Jesus som frelser.

Jeg er fullt klar over at altruisme og selvoppofrelse ikke er et enestående kristent fenomen. Mange som er engasjert i humanitære organisasjoner utfører enestående og selvoppofrende handlinger. Noen har også her våget livet for andre. De fortjener den dypeste respekt for dette. Likevel, poenget her er at de som gjør slikt som dette fordi de er evangelisk troende, begrunner det de gjør i sin tro på Jesu stedfortredende død. For dem er ikke læren om forsoningen en fortelling som åpner for misbruk av mennesker, eller undertrykkelse, men en beretning som fører til at de vil ofre noe av sitt for andre. De tror at Jesus Kristus har gitt seg selv for dem. Som følge av det blir Jesus mer enn frelser. Han blir i sin selvhengivenhet og godhet også deres forbilde.

Man bør sikkert være tilbakeholden med å sette fokus på kristne helter. Våre beregninger og rangeringer av mennesker i så måte kan lett slå feil. Likevel - når jeg har lest noe av det som er skrevet om personer, kirker og bevegelser som bygger liv og virksomhet på læren om frelse ved Jesu stedfortredende død, så klarer jeg ikke å la vær å tenke at det i alle fall må være lov å si at kristne

menneskene ikke er ondsinnede eller blinde eksponenter for en religion som legitimerer vold eller overgrep.

Bibelens fortelling om Jesu død på korset legitimerer ikke vold. Den nærer derimot et ønske om at andre skal få del i den frelsen som gis til mennesker ved Jesus Kristus. Den nærer også et ønske om å utføre kjærlighetshandlinger overfor mennesker som er i forskjellig salgs nød. At dette blir et anliggende for et menneske som tror på Jesus Kristus, blir i Bibelen ført frem som et bevis på at dette mennesket har en tro som ikke er død, men som er sann og levende:

Slik er det også med troen. Dersom den ikke har gjerninger, er den død i seg selv. Men en kan si: Du har tro, og jeg har gjerninger. Vis meg din tro uten gjerninger, så vil jeg vise deg min tro av mine gjerninger! (Jakob 2: 17 – 18).

I denne sammenheng kan det også nevnes at læren om stedfortredende soning kan ha hatt større betydning for kultur og samfunn enn mange er villige til å se i øynene. Denne læren forutsetter at det finnes lov, rett og dom over det som er ondt. Den forutsetter at det er noe som kan kalles rettferdighet, og at det er noe som heter nåde, barmhjertighet, tilgivelse og selvhengivelse. Dette er grunnleggende verdier som kristen tro har vært med å implantere i kultur og samfunn.

Forsoningen og det andre vi tror på som kristne

I dette kapitlet har vi påpekt sammenhengen mellom forsoningen og de gode gjerningene. Den problematikken som vi ellers har beskjeftiget oss med i denne boken, gjør at et annet spørsmål også trenger seg på. Hva skjer med læren om de gode gjerningene dersom læren om Jesu stedfortredende død for våre synder faller bort, eller nulles ut?

Det første svaret som gir seg av dette spørsmålet, er at man da må utvikle en lære om kristen livsførsel som ikke er fundamentert i Jesu soningsdød. Det er dette som skjer, når Jesus reduseres til et etisk forbilde, slik for eksempel Steve Chalke og Alan Mann gjør, i boken *The lost Message of Jesus*.

Nå Bibelens lære om forsoningen nulles ut, kan man konstruere et nytt bilde av Jesus. Man kan for eksempel kalle ham en forløper for det såkalte postmoderne. Man kan la seg inspirere av denne konstruksjonen, og reise spørsmålet om hva Jesus ville dekonstruert, dersom han levde i dag, slik John Caputo gjør.

Denne antydningen viser at det man tror og lærer om Jesus Kristus, fort blir bestemmende for hva man tenker og tror om gode gjerninger. Dette gjelder ikke bare teologi som lar se forplikte på Bibel og bekjennelse, men selvsagt også forskjellige utgaver av postmodernistisk teologi, liberal teologi, frigjøringsteologi, dialektisk teologi etc.

Jesu soningsdød og de andre dogmene

I dette kapitlet har jeg valgt å fokusere på at læren om stedfortredende soning er grunnleggende for læren om helliggjørelsen og de gode gjerningene. Mitt anliggende er, at dersom vi som kristne ikke lenger tror og lærer at Jesus døde for våre synder, så vil det ikke være mulig å opprettholde en bibelsk lære om det kristne livet.

Avslutningsvis nevner jeg at læren om forsoningen også er helt grunnleggende for en rekke andre kristne dogmer. Ja, forsoningslæren er selve omdreiningspunktet for alt hva vi tror på som kristne. Hvordan kan vi for eksempel forstå det Bibelen lærer om dåp og nattverd, dersom læren om Jesu stedfortredende soningsdød faller bort? Hvordan kan vi definere omvendelsen og troen, eller forklare hva kirken er uten denne læren?

Som kristen tror jeg jo at hele mitt forhold til Gud er basert på at Jesus har sonet og gjort opp for alle mine synder. Som følge av dette tror jeg at kirken dypest sett består av dem som har del i denne tro. Hva skal jeg overhode tro på som kristen, dersom jeg ikke lenger kan tro på Jesu soningsdød? Svaret er at hele den kristne troen faller sammen og går i oppløsning dersom denne læren ikke lenger aksepteres som helt grunnleggende for kristen tro og lære.

Samtidig som læren om Jesu soningsdød er forutsetning for læren om nåden, omvendelsen, troen, nådemidlene og kirken, forutsetter den læren om synden. Til grunn, både for læren om synden og læren om forsoningen, finner vi Bibelens lære om Guds hellighet

og kjærlighet. Gud er den som dømmer og straffer synd. Han er samtidig den som frelser oss fra synden og dommen.

Forsoningen, tiden og evigheten

Soningen er fullbrakt som en avsluttet hendelse i den evige treenige Gud. Slik er det, fordi forsoningen har skjedd i historien ved Jesus Kristus, han som alltid er og blir sann Gud og sant menneske.

Dette kan vi bare forstå, dersom vi tror på læren om inkarnasjonen, og læren om treenigheten. Dersom læren om Jesu soningsdød ikke blir forstått med utgangspunkt i disse to dogmene, blir det virkelig meningslæst å hevde at Jesus døde for våre synder. Dersom vi tror på læren om at Guds Sønn ble menneske i Jesus Kristus, forstår vi meningen med Jesu kors. Da forstår vi nemlig at Gud selv, i Jesu Kristi person, gav seg selv for oss.

Dersom læren om Jesu soningsdød faller, tvinges vi til å omskrive den kristne tro. Da må det utvikles en ny slags kristendom, slik blant annet Brian McLaren tar til orde for. En slik omskrivning kan imidlertid ikke bli noe annet enn en forfalskning. Det blir en kristendomsform som stilles i sterkest mulig motsetning og kontrast til det Bibelen lærer. En kristendom som vil frelse og befri oss fra dogmet om Jesu stedfortredende soning, i stedet for å frelse oss ved korsets budskap.

Den treenige Gud er til evig tid. Hans Ord og løfter er urokkelige. Troens trøst er derfor at løftene som er gitt i Skriften, også er urokkelige. Forsoningens fullkommenhet og rekkevidde gjelder for hvert eneste menneske som tar sin tilflukt til Jesus Kristus. Himmell og jord skal forgå, men mine ord skal aldri forgå, sier Jesus Kristus.

La oss avslutte med å påpeke at også dette hører med til evangelist budskap om frelsen. Nåden gjelder til evig tid. Muligheten til å ta imot nåden, er likevel begrenset av tiden.

KAPITTEL 9

ETTERORD

Denne bokens tredje kapittel ble avsluttet med en oppsummering der postmodernistisk kritikk av læren om Jesu stedfortredende soningsdød ble oppsummert under fire hovedpunkter. I de påfølgende kapitlene har jeg drøftet og imøtegått kritikken, og utviklet noen argumenter mot den. Siden de problemene som kritikken bunner i griper i hverandre, er det avslutningsvis behov for kort å oppsummere det vi har kommet frem til. Jeg vil gjøre det ved å skissere hovedpunktene i den aktuelle kritikken på nytt, og vise hvordan denne er imøtegått.

Flere postmodernistiske teologer hevder at læren om stedfortredende soning er sosialt farlig, fordi den angivelig legitimerer vold og overgrep. Jesu død for våre synder blir ikke betraktet som noe mennesker frelses ved, men som forestillinger mennesker må befris fra. I møte med dette har jeg påpekt at påstanden om legitimering av overgrep er meget urettferdig og unyansert, og at noen forsøker å verifisere den på sviktende grunnlag. For eksempel ved å hevde at masseorderen Behring Breivik skal ha vært drevet av en kristen overbevisning. Jeg har også påpekt at troen på frelse ved Jesu soningsdød påviselig har beveget mennesker til et liv i selvhengivelse og tjeneste for andre mennesker.

Vi har også sett at flere postmodernistiske teologer forklarer Jesu død på korset som en utilsiktet følge av Jesu virksomhet. De omtaler den som en hendelse som hverken Gud eller Jesus ville skulle skje. Denne oppfatningen ble imøtegått særlig i kapittel 5. Her

argumenterte jeg for at det er nødvendig å anerkjenne Jesus som Gud, og ved det stille seg åpen for de tekstene i evangeliene som taler om Guds evige vilje og hensikt med Jesu død. Vi fant at Jesus selv, ifølge Bibelens klare tale, gikk villig inn i døden for oss mennesker. Jesus gjorde dette, for å frelse oss fra dommen over våre synder.

Fremstillingen har også vist eksempler på at enkelte postmodernistiske teologer avviser læren om arvesynden, og derfor mener det er meningsløst å hevde at Jesus døde for menneskenes synder. Vi har gått imot denne oppfatningen i flere kapitler. Hvordan selve forholdet mellom frelsesforståelse og læren om synden er å forstå, ble ellers det bærende temaet i kapittel 7.

I forlengelse av dette viste jeg hvordan Bibelen taler om at Jesus Kristus gjorde opp for all verdens synd, ved sin død og oppstandelse. Uten læren om synden, er det umulig å forstå hva Jesu død på korset innebærer. Vi kan ikke forstå rekkevidden av at vår gjeld er gjort opp og betalt, før vi får en viss forståelse av hva vår gjeld og vår synd består i.

Kritikere av læren om stedfortredende soning benytter også teologihistorisk argumentasjon. Vi har sett at en vanlig påstand er at læren om stedfortredende soning først kom i tidlig middelalder, ved Anselm av Canterburys *Cur Deus homo*. I kapittel 4 har vi vist at den argumentasjonen som her føres frem, bygger på en unyansert, og delvis feilaktig tolkning særlig av Gustaf Aulen's forskning.

Mitt ønske er at det som er skrevet i denne boken, skal stadfeste Bibelens lære om at Guds evige Sønn ble menneske, for å frelse oss fra Guds dom, ved sin død og oppstandelse. For min egen del har jeg særlig opplevd det gledelig å få bekreftet at troen på Jesu stedfortredende død har gjort seg gjellende gjennom hele kirkens historie. Det viser at de første kristne, og vi som lever nå i en opprivende postmoderne tid, har del i den samme tro på Jesus Kristus og hans frelse. Det har også vært en glede å finne bekreftelse på at Bibelens lære om Jesus Kristus og hans soningsdød er en den samme, i hele Bibelen.