



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

”Men, Gud, hvorfor blir man frelst?”

Korleis snakka meningsfullt og truverdig om synd og forsoning slik det kan forståast ut frå Bibelen på ein måte som er relevant for menneske i dag?

Mari Sønnesyn Berg

Rettleiar

Postdoktor Kristin Graff-Kallevåg

*Masteroppgåva er gjennomført som ledd i utdanninga ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanninga.*

Det teologiske menighetsfakultet, våren 2016

AVH 5025: Masteravhandling 30 stp.

Master i kristedomskunnskap

INNHALD

1. Innleiing	s.3
2. Metodekapittel	s.8
2.1 Materiale	s.9
2.2 Metode	s.10
3. Analyse: "Guds rettferdige hevn"	s.12
3.1 Begrepsavklaring	s.12
3.1.1 Forsoningsteoriar	s.12
3.1.2 Satisfaction theory	s.13
3.1.3 Justitia	s.13
3.2 Anselm av Canterbury	s.14
3.3 Timothy Gorringe	s.17
3.4 Godtgjeringsteorien	s.18
3.5 Gorringes drøfting av godtgjeringsteorien	s.20
3.5.1 "Men Gud, hvorfor blir man frelst?"	s.21
3.5.2 Kva er problemet med problemet synd?	s.25
3.5.3 Korleis løyser Gud problemet synd?	s.28
3.5.3.1 Bakgrunnsstoff i GT	s.29
3.5.3.2 Kjeldestoff i NT	s.32
3.5.4 Luther og godtgjeringsteorien	s.41
3.5.5 Kommenterar til Gorringes prosjekt	s.42
4. Drøfting	s.44
4.1 "Gud er Gud om alle mann var daude"?	s.46
4.2 Frelse - å bli sant menneskeleg	s.50
4.5 Ned på jorda, her og no.	s.53
5. Konklusjon	s.56
6. Litteraturliste	s.60

”MEN, GUD, HVORFOR BLIR MAN FRELST?”¹

Korleis snakka meiningsfullt og truverdig om synd og forsoning slik det kan forståast ut frå Bibelen på ein måte som er relevant for menneske i dag?

1. Innleiing.

Sentralt i den kristne lutherske antropologien finn me forståinga av mennesket som syndar. I vår nordiske og norske kontekst har dette i særleg grad vorte vektlagt i pietistiske rørsler der det har blitt halde fram kor avgjerande det er for individet å erkjenne sin eigen håplause situasjon; som tvers igjennom vond, utan evne til å gjera det gode, uverdigg til Guds kjærleik. Eit eksempel på dette finn me i Brorsons salme ”Guds sønn har gjort meg fri” frå midten av 1700-talet:

”Det var den kjærlighet til meg
som er så ubegripelig,
god imot en ond fra topp til rot,
hvem ingenting var til behag
unntagen den forbudte smak,
med munn og hånd,
ja, sjel og ånd
i fiendens lenkebånd.”²

Den norske kyrkja³ har også vektlagt ei slik forståing av mennesket. Til dømes er salmeteksten ovanfor henta frå Den norske salmeboka som vart utgven i 2013. Gjennom salmar, forkynning og liturgi har kyrkja bidrege til å fremja eit pessimistisk menneskesyn. Gudstenesta har sidan 1889 starta med syndsvedkjenninga⁴: ”Heilage Gud, himmelske Far! Sjå i nåde til meg, syndige menneske som har såra deg med tankar, ord, og gjerningar og kjenner lysta til den vonde hug i hjarta mitt...”.⁵ Plasseringa av syndsvedkjenninga i gudstenesta har vore og er omdiskutert. Opplevinga av syndsvedkjenninga som ein nødvendig ”inngangsbillett” for å vera god nok, for å kunna møta Gud ”heil og rein”, har

¹ *Treklang* notebok, Cantando Musikkforlag, Stavanger 2007, nr.78, v.2

² *Norsk salmebok 2013*, Eide Forlag AS, Stavanger, nr.340, v.1

³ Ei presisering må til her. I det følgjande vil *Den norske kyrkja* bli referert til som *kyrkja*, og eg omtalar og forhold meg her til kyrkja som om den skulle vera ein samstemt og homogen størrelse. Når eg vel å omtala kyrkja slik, er det fordi kyrkja framstår i folks bevisstheit som ein samfunnsinstitusjon på liknande måte som til dømes polititet eller helsevesenet, som ein gjeven størrelse, trass i mangfaldet.

⁴ Thomassen, Merete: ”Syndene mine”, artikkel i *Vårt Land* 17.03.15, s.16

⁵ *Gudsteneste for Den Norske Kyrkja 2011* Eide Forlag AS, Stavanger, 2.36

vore ein logisk slutning for mellom anna meg sjølv – og eg vil tru mange fleire.⁶ Og det er ikkje så unaturleg at det har blitt slik. Dersom me går til kjeldene for vår lutherske tru, den norske kyrkjjas vedkjenningskrifter, vert det uttrykt slik i *Confessio Augustana (CA) II*:

Like ens lærer de at alle mennesker som er forplantet på naturlig vis, etter Adams fall blir født med synd, det vil si uten frykt for Gud, uten tillit til Gud og med begjær, og at denne arvelige sykdom og brist virkelig er synd, som fordømmer og også nå fører med seg den evige død for dem som ikke blir gjenfødt ved dåpen og Den Hellige Ånd. De fordømmer pelagianerne og andre, som nekter at den arvelige brist er synd, og som for å gjøre herligheten i Kristi fortjeneste og velgjerninger mindre påstår at mennesket kan bli rettferdiggjort overfor Gud ved de krefter som ligger i fornuften selv.⁷

Martin Luther var i si syndenaud på jakt etter ein nådig Gud. Kyrkjarahistorikaren Roland H. Bainton fortel at den unge og kjenslevare augustinarmunken Luther oppdaga at han aldri kunne klara å bekjenna alle sine synder sjølv om han skrifta i opptil seks timar om gongen. Han konkluderte med at han var tvers igjennom syndig og gudsforleten, og var på randa til samanbrot i lengre tid i reidsle for den ubereknelege Gud, ein fortærande eld, dommaren som sat på regnbogen i skyene. Skriftefaren Johann von Staupitz gav Luther i oppgåve å undervisa studentar i bibelfag; i salmane, Romarbrevet og Galatarbrevet. Luther har sjølv sagt at "If it had not been for Dr. Staupitz, I should have sunk in hell".⁸ For nettopp i dette arbeidet med bibelfaga, etter fleire år med sjelekvaler, fann Luther endeleg den nådige Gud som han ikkje lenger hadde trudd kunne finnast. Først i møte med Salme 22⁹, der han oppdaga at Kristus hadde opplevd den samme kjensla av å vera forleten av Gud. Vidare kjempa han med Paulus sine tekstar, og uttrykkjer sjølv det som hende slik:

⁶ Liturgireformen frå 2011 har ifølge Merete Thomassen bore fram refleksjonar rundt både ordlyd og plassering ut frå opplevinga av eit for individuell og moralistisk syndforståing og eit negativt menneskesyn⁶. Ho har analysert ein del av dei alternative bønene og syndsvedkjeningane som vart tekne inn i reforma, og hevdar at desse er like moralistiske, men no på eit meir universelt plan, det handlar om menneskets ansvar for krig, strukturell urettferd og klimaødelegging, og at språket i eit forsøk på å unngå syndsbegrepet vert upresist og sentimentaliserande. Vektlegging av det som skjer langt borte vert ifølge Thomassen noko som gjer mennesket avmechtig. Ho foreslår ein tredje veg; "Hva med et syndsbegrep som kan hjelpe oss til ikke bare å forstå hvorfor vi så ofte saboterer vårt eget og andres liv, men som også kan fri oss fra denne hangen til å ødelegge det som er mest dyrebart for oss: livet, kjærligheten, relasjonene og skaperverket?" (Thomassen: "Syndene mine", 16)

⁷ Arve Brunvoll: *Den Norske Kirkes Bekjennelsesskrifter*, Lunde Forlag 1976, 45

⁸ Bainton, Roland Herbert: *Here I stand: A life of Martin Luther*, Hendrickson Publishers Marketing, Massachusetts 1950, fornya utgåve 1. opplag 2009, 34

⁹ I ei tid då salmane og GT i sin heilskap vart sett på som ei bok som førespegla Forløyarsarens liv og død (Bainton: *Here I stand*, 44)

Night and day I pondered until I saw the connection between the justice of God and the statement that "the just shall live by his faith." Then I grasped that the justice of God is that righteousness by which through grace and sheer mercy God justifies us through faith.... This passage of Paul became to me a gate to heaven.¹⁰

For Luther vart det etter dette maktpåliggande å formidla at uansett kor ille det stod til, uansett kor stor syndebøra var, var Guds nåde alltid større. For han vart dette så stort og viktig at det skulle leggja grunnlag for ein dominans som har prega lutherske kyrkjer heilt inn i vår tid. Magnus Malm peikar i kronikken "Man stiller ikke spørsmål ved Luther" på kor viktig ordet "åleine" vart i reformasjonen; Skrifta åleine, nåden åleine, trua åleine.¹¹ At dette har vore frigjerande og byggjande for mange menneske synest heilt klart. Men det kan sjå ut som ei nokså einseitig forkusering på dette samstundes har fått store og truleg utilsikta konsensar for enkeltpersonar og for den lutherske kyrkja. Malm reflekterer rundt dette slik:

...ettersom rettferdiggjørelsen er selve sentrum i den lutherske forkynnelsen, utgjør ordet "ålene" i praksis nøkkelen til et mye større verdensbilde. Det kaster mistenksomhetens skygge over alt menneskelig. Det spiller ingen rolle hvor frodig og livsglad Luther var som person – de som har levd på hans arv, har lært noe annet.¹²

Malm hevdar vidare å sjå ein tendens i arven etter Luther til å redusera mennesket til sitt problem, synda, og tilsvarende at Gud vert redusert til eit svar på dette problemet.¹³

Men i dag vert det stilt spørsmål ved om mennesket forstår seg sjølv som syndar. Eit døme på dette er Donald Capps, som hevdar i boka si, *the depleted self*, at synd er eit framandt konsept for 'sjølvvet' i vår tid.¹⁴ Brorson-salmens erkjening av å oppleve seg sjølv som "ond fra topp til rot" synest ikkje å vera treffande for dagens menneske .

Malm meiner at den lutherske arven har komme i skade for å prega vår nordiske kultur negativt, mellom anna som næring til jantelov og mangfoldige andre variantar av å forakta, nedvurdera og bebreida oss sjølve:

På den ene siden får jeg vite hvor syndig og verdiløs jeg er, på den andre siden at Gud elsker meg tross alt. All erfaring fra relasjoner tilsier at det å møtes på en slik måte fører til en dyp selvforakt. Hvis det

¹⁰ Bainton: *Here I stand*, 48. Frå det som har blitt kalla Luthers sjølvbiografiske fragment

¹¹ Malm, Magnus: "Man stiller ikke spørsmål ved Luther" kronikk i *Vårt Land* 21.09.15, 19

¹² Ibid, 19

¹³ Ibid, 18

¹⁴ Capps, Donald: *the depleted self. sin in a narcissistic age*, Augsburg Fortress 1993, 6

ikke finnes noe i meg som vekker din kjærlighet, men all din kjærlighet ensidig kommer fra deg på tross av den jeg er, hvordan skal det kunne resultere i annet enn en dyp skamfølelse og usikkerhet overfor meg selv?¹⁵

Me har her sett nokon eksempel på at arven etter Luther ikkje berre på positivt vis har forma vår kyrkjes liv og lære fram til i dag. Og det kan sjå ut som om det i dagens kyrkje har komme ei vegring mot å setja søkelyset på temaet synd. Kanskje nettopp fordi kyrkja lenge har vorte skulda for å formidla ein negativ antropologi, nokon vil også sei - som Malm antyder - at den med sin bodskap kan bidra til å trykkja menneska ned. Merete Thomassen hevdar at det at ”Kirken snakker bare om synd” har vært et kjent, om ikke kjært, refreng i årtier og århundrer fra dem som vi upresist kan kalle ”folk flest”... ikke bare dem som holder seg på god avstand fra kirken, men også fra mange aktive kirkegjengere.”¹⁶ Dette har ifylgje Thomassen ført til at kyrkja i vår tid har vorte forsiktig med å i det heile referera til synd, på ein slik måte at i ”bestrebelsen på å unngå ordet ”synd”, har kirken gjort språket ordrikt, upresist og sentimentaliserende.”¹⁷ Malm på si side hevdar at lutherdommen, med ei einsidigheit som har sett djupe spor i mange menneskes liv, har vore ein viktig årsak til at dei nordiske landa ifylgje han i dag vert rekna blant verdas mest sekulariserte.¹⁸

Like fullt er kyrkja forplikta på dei lutherske vedkjenningskriftene. Og desse formidlar ei forståing av at syndserkjenning; erkjenning av at me som menneske treng Guds frelse, er grunnleggjande i den kristne trua. Men me ser at kyrkja her kjem i eit dilemma – for korleis fungerer det når me prøver å gje svar på ei problemstilling som tilsynelatande svært få strevar med? Trond-Viggo Torgersens strofe i overskrifta synest å treffa kyrkjas utfordring godt; ”Men, Gud, *hvorfor* blir man frelst?” (mi utheving). Er det slik at kyrkja i for stor grad har vore nøgd med tradisjonelle nedarva problemstillingar og svar, og neglisjert andre måtar å formidla evangeliet på? Dersom svaret er ja, noko eg trur det kan vera, korleis møter kyrkja denne utfordringa i dag?

Geir Hellemo hevdar i ein artikkel om ”Liturgisk teologi for Den norske kirke” at innhaldet i gudstenesta har mista kontakten med dei allmenne livserfaringane. Sentrale begrep som synd og frelse manglar feste i livet her og no.¹⁹ Dersom dette stemmer, kven sitt problem er det? Utfører kyrkja oppdraget sitt dersom den held fram med trufast å forkynna

¹⁵ Malm: ”Man stiller ikke spørsmål ved Luther”, 19

¹⁶ Thomassen: ”Syndene mine”, 16

¹⁷ Ibid, 16

¹⁸ Malm: ”Man stiller ikke spørsmål ved Luther”, 18

¹⁹ Hellemo, Geir: ”Liturgisk teologi for Den norske kirke” frå antologien *Gudstjeneste på ny*, Universitetsforlaget 2014, 14-17

ordet, men ser det som mottakarens feil dersom forkynningas og liturgiens språk og bilder opplevest som uforståeleg eller irrelevant? Er ikkje nettopp kyrkjjas sentrale bodskap, det at Gud vart ein av oss ein peikepinn på det motsette? At Gud sjølv i inkarnasjonen gjer alt for å få mennesket i tale, for å komma heilt nær og gje frigjerande og lækjande meldingar frå vår far på vårt morsmål? Gud søker på denne måten fellesskap, ikkje berre med dei som har tileigna seg kyrkjjas språk og forståing av røynda, men med ALLE menneske. Dersom kyrkja tek mål av seg til å vera Guds kropp og Guds stemme i dag, må dette innebæra at kyrkja tek ansvar for å kommunisera i eit språk og forståingsunivers som menneska i dag kan relatera til og kjenna seg heime i, djupt alvorleg. Robert Jenson uttrykkjer denne kyrkjjas oppgåve slik: "Thus we must ask, Wherein was what we heard and saw the gospel? And we must ask, What are we tomorrow to say and enact in order to say and enact this same gospel?"²⁰

Eg ynskjer i det fylgjande å leita etter svar på denne utfordringa i teologien, ut frå tanken som er nevnt ovanfor, om kanskje kyrkja har vektlagt nokon bibelske innfallsvinklar rundt spørsmåla om synd og frelse på bekostning av andre. Mykje tyder som me har sett på at problemstillingar og svar som var fruktbare og frigjerande inn i Martin Luther si tid ikkje nødvendigvis kommuniserer like godt i dag. Finns det i Bibelen og teologien andre innfalsvinklar som kan utvida forståinga, og kanskje også formidla evangeliet på ein meir meningsfull måte inn i vår tid?

Gustaf Wingren, svensk professor i systematisk teologi, hevdar at vår tid har fleire fellestrekk med 100-talets Søreuropa, med mellom anna sekulære statar, og med preg av gnostisismen som han meiner no er tilbake som leiande tanketrend. Han skriv vidare, i tråd med tankane som er formidla så langt her, at vårt teologiske fantasiliv er okkupert av skolastikken, reformasjonen, puritanismen og vekkingsrørslene.²¹

Kanskje kan impulsar frå andre konfesjonar og urkyrkja bidra til ei vidare og for vår tid meir meningsfull forståing av mi problemstilling; ***Kva er problemet med problemet synd? Og kva gjer Gud for å løysa problemet?***

2. Metodekapittel

Som me har sett er eg ikkje åleine om å fatta interesse for desse problemstillingane. Mange teologar har vore og er opptekne av dette. Av dei som har jobba spesielt med problematikken

²⁰ Jenson, Robert W.: *Systematic Theology: The Triune God. Vol.I*, Oxford University Press, New York 1997,

²¹

²¹ Wingren, Gustav: *Människa och kristen. En bok om Irenaeus*, Verbum Förlag AB 1983, 9-11

vil eg først ta eit steg langt tilbake i tid og nevna kyrkjefaderen Ireneus, som levde i VesleAsia ca. år 130-200. Han skreiv mellom anna eit fembinds verk mot gnostisismen; ”Adversus haereses”, der nettopp begrepa synd og frelse står sentralt. Interessant er det at han i stor grad ikkje brukar dette ordparet, men istaden brukar begrep som skade versus lækjedom, eller død versus liv. Ifygje Wingren er dei andelege skadane som Ireneus kjende seg kalla til å finna botemiddel for svært relevante også i vår tid, og han uttaler at: ”Paradoxalt nok är det inte Luther men den långt äldre Irenaeus som borde vara det utgående 1900-talets teolog.”²²

Frå vår tid og kulturkrets vil eg nevna nord-amerikanarane Robert W. Jenson, som i *The works of God*, bind II i sitt systematisk teologiverk skriv om synda som han samanfatar som ”what God does not want done”,²³ og Ted Peters som i si bok *God – The Worlds Future. Systematic Theology for a New Era* har vidd kapittel 5 til å snakka om synd og frigjerung frå synd; ”Becoming Human and Unbecoming Evil”.²⁴ Jan-Olav Henriksen har i vår norske kontekst – og internasjonalt – bidrege inn i samtalen om teologisk antropologi, mellom anna gjennom boka *Imago Dei*. Særleg del 2 i boka der han snakkar om synda, og i del 3 der det handlar om nåden gjev han solide ressursar inn i forståinga av synd og det han kallar rekonstruksjon.

Synd har også vore eit viktig emne i feministisk teologi, og Joy Ann McDougall hevdar i artikkelen *Sin - No more? A feminist Re-Visioning og a Christian Theology of Sin* at ikkje noko dogme i den kristne teologien har provosert feministiske teologar i den grad som dogmet om synda har. Tidleg på syttitalet utfordra feministteologane Valerie Saiving og Judith Plaskow det protestantiske syndeparadigmet dei fann mellom anna i Paul Tillich og Reinholdt Niebuhr sine arbeid som, farga av Paulus, definerte hovmot som den største synda. Dei hevda at dette syndeparadigmet bomma på kvinnene fordi kvinner ikkje i utgangspunktet var utprega stolte og sjølvsikre, men at dei istaden vart påført falsk skuldskjensle og skam av paradigmet. Medan feministteologane kunne samla seg til ei stemme i protest mot dette paradigmet, har dei svært ulike hermeneutiske, sosiopolitiske og retoriske strategiar for å rekonstruera den kristne læra om synd.²⁵ Slik sett byr nok feministteologien på mange interessante svar, men det er ikkje her eg har funne materiale til fordjupning.

²² Ibid, 7-10

²³ Jenson: *Systematic Theology: The Triune God*, 133

²⁴ Peters, Ted: *GOD – The World's Future*, Augsburg Fortress 2000, 147-178

²⁵ McDougall, Joy Ann: ”Sin - No more? A feminist Re-Visioning og a Christian Theology of Sin”, *Anglican Theological Review*, Vol 88, No.2, Spring 2006, 17

2.1 Materiale

Hovudmateriale har eg funne hjå den anglikanske teologen Timothy Gorringe. Han skriv i boka *God's just vengeance* om forsoning ut frå perspektivet brotsverk – straff, og ser med kritiske auger på den forensiske forsonings-forståinga, som han hevdar har hatt uheldige konsekvensar inn i europeiske rettssystem og samfunn. Han foreslår alternative tolkingar av forsoninga som han ser på som meir fruktbare, og desse ynskjer eg å sjå nærmare på. I tillegg til å vera ei røyst som vekker nysgjerrigheit og tillit hjå meg, representerer han ein alternativ konfesjon, og ved å gå inn i ein utfordrande dialog med han vil eg sjå med kritisk blick på mi eiga forståing av kva synd er, og kvifor menneska treng frelse.

I drøftinga ynskjer eg også å dra inn fleire røyster i samtalen: Den katolske teologen Catherine Mowry LaCugna skriv ikkje så mykje eksplisitt om synd og forsoning i si bok *God for Us* der ho formidlar ein heilskapleg teologi i lys av treeiningslæra. Men ho skriv om menneskets grunnproblem i lys av treeiningslæra, og dette trur eg det vil vera fruktbart å sjå nærare på ut frå min problemstilling.

Ted Peters, luthersk amerikansk professor i systematisk teologi, har i boka *GOD – The World's Future* skrivt om synd i kapitlet han har kalla ”Becoming human and unbecoming evil”. I tillegg vil eg bruka bidrag frå hans bok når eg ser på ulike teoriar om forsoninga.

Ei stemme frå urkyrkja skal også få komma til orde gjennom Gustav Wingrens bok om Ireneus, *Människa och kristen*. Me har allereie sett at Wingren er overtygd om at Ireneus har viktige sanningar å formidla inn i vår tid og i samtalen om synd²⁶. Det skal bli spennande å høyra kva han seier, og setja han i dialog med desse andre.

Kva ressursar frå hovudkjelda og dei andre bidragsytarane finn me som kan gje impulsar til å snakka autentisk om synd og forsoning på ein måte som kommuniserer med menneske i dag?

2.2 Metode

Tim Gorringe har i si bok eit noko anna fokus enn mitt, og eg vil bruka hans tekst i den grad den kastar lys over min problemstilling. Eg vil analysere hans tekst, og i analysen leggja vekt på å vera trufast mot hans stemme. Dette er eit viktig prinsipp generelt i arbeid med tekstar, men særleg viktig er det å gje dette fokus når eg skal tolka kva kjelda meiner ut frå utsegner som kanskje berre implisitt gjev svar på det eg spør etter. Eg vil også leggja vinn på å skilja

²⁶ Wingren, Gustav: *Människa och kristen*, 44

tydeleg mellom hans – og dei andre kjeldene sine stemmer, og mi eiga, slik at min tekst vert transparent og lesaren kan kontrollera om eg yter kjeldene rettferd.

I analysen tek eg derimot ikkje sikte på å yta kjeldene rettferd ut frå kva som er deira hovudbodskap i tekstane. Eg les og gjengjev tekstane ut frå hensikten å finna det som er relevant for mi problemstilling, og let andre perspektiv i teksten vera.²⁷ Eg vil i analysen først gjera greie for teologane som i særleg grad bidreg i teksten, Timothy Gorringe, og Anselm av Canterbury som på grunn av sin forsoningsteori er sentral i deler av Gorringes tekst. Eg vil her starta med å presentera Anselm, og så vidare avklara nokon viktige begrep i teksten før me får vita litt meir om Gorringe. Så vil eg presentera av Anselms teori som Gorringe går i rette med, før eg analyserer Gorringes bok ved å undersøkje hans oppgjer med Anselms teori, i lys av spørsmålet frå tittelen på avhandlinga; ”Men, Gud, hvorfor blir man frelst?” og spørsmåla i problemstillinga: ”Kva er problemet med problemet synd?” og ”Kva gjer Gud for å løysa problemet?” Slik vil me sjå kva ulike forståingar av synd og forsoning som kjem til uttrykk i Gorringes tekst.

I drøftinga vil eg sjå på kva Gorringes har bidrege med, både med tanke på nedbygging av Anselms teori som forståingsmodell, og oppbygging av alternativ forståing. Så vil eg gjera greie for det eg har funne av interessante innspel til problemstillinga i bikjeldene, og drøfta kva dei ulike kjeldene har å bidra med som bekrefting, korrigering og supplement til Gorringe. Målet er å finna dei mest sakssvarande løysingane på problemstillinga ut frå vinklinga i overskriftas undertittel; ”Korleis snakka meiningsfullt og truverdig om synd og forsoning slik det kan forståast ut frå Bibelen på ein måte som er relevant for menneske i dag?” Implisitt i denne undertittelen ligg kimen til tre drøftingskriterier som eg meiner vil vera avgjerande for kva som kan vera gode løysingar på problemstillinga.²⁸

Det første kriteriet er *autensitet*. Oppgåva er skriven i ein norsk luthersk kontekst, samstundes som den lutherske forståinga vil verta utfordra av andre konfesjonars, og av urkyrkjelege, posisjonar. Autensiteten vil til slutt vera forankra i korleis løysingsforslaga relaterer til og samsvarer med Bibelen. Dette kjenner me att som eit luthersk prinsipp; Skrifta

²⁷ ”For uansett..består oppgaven i at respektere de foreliggende tekstens meningsinnhold og samtidig søge de mest opplysende og anvendelige interpretationer.” (Gregersen, Niels Henrik: ”Dogmatik som samtidsteologi”, frå *Dansk Teologisk tidsskrift* 71.årg., 2008, 292)

²⁸ Eg lener meg her til Graff-Kallevåg ved å velja dei samme drøftingskriteria som ho gjer i sin avhandling (Graff-Kallevåg, Kristin: *The Triune God and Baptism*, PhD Thesis, Det teologiske Menighetsfakultet 2015, 16f)

åleine, og den står over både tradisjonar og konfesjonar. Slik sett kan me sei at me står støtt i den lutherske tradisjonen dersom me skulle utfordra denne ut frå ny bibelsk innsikt.

Det andre kriteriet er *koherens*, altså om argumentasjonen heng saman og gjev meining både i detaljar og heilskap. Postdoktor ved Det Teologiske Menighetsfakultet Kristin Graff-Kallevåg snakkar om indre koherens, som syner til det teologiske resonnementet i seg sjølv, og ytre koherens; ”seeing a theological proposal in the larger context of the contemporary complex reality interpretation to which different sciences contribute.”²⁹ Ytre koherens kan synast å vera beslekta med det tredje kriteriet.

Det tredje kriteriet er *aktualitet*. Det handlar her om teologiens relevans og anvendbarheit, om den er sakssvarande og om den kommuniserer inn i samtidas kultur. Professor i systematisk teologi, Niels Henrik Gregersen uttrykkjer dette slik:

..således er samtidsteologen afhængig af, om hans eller hendes dogmatisk udarbejdede forslag til kristendomsfortolkning vinder resonans og gennemslagskraft blant kirke- og kulturkristne, samt i den offentlige debat.³⁰

Og vidare:

Det er .. viktig både at kunne artikulere en samtidsteologi i en komparativ kontekst, som involverer andre sekulære eller religiøse oppfattelser, og at kunne udarbejde konstruktive teologiske bud på, hvordan kristendommen kunne forstås i dag i forhold til nye utfordringer.³¹

I drøftinga av dei ulike posisjonane i forhold til desse kriteria, vonar eg å kunna identifisera forslag til meiningsfull tale om synd og frelse inn i vår samtid. For eigen del vonar eg at arbeidet vil gje meg ei meir avklart og breidare forståing av syndsbegrepet og forsoninga, og dermed tilgang til eit rikare bildespråk å ausa av når eg i mitt vidare virke skal dela evangeliet med nye menneske i ulike livssituasjonar og kontekstar. Og kanskje kan mi oppgåve også vera eit lite bidrag inn i den store samtalen som pågår om desse spørsmåla.

3. ANALYSE: ”Guds rettferdige hevn”³²

Kva finn me i Gorrings tekst av svar på spørsmålet om problemet med problemet synd, og kva Gud gjer for å løysa problemet? I dette kapittelet kjem me til å verta litt betre kjent med

²⁹ Gorrige, Timothy: *God's just vengeance. Crime, violence and the rhetoric of salvation*, Cambridge University Press 1996, 17

³⁰ Ibid, 292f

³¹ Ibid, 299

³² Mi omsetjing av tittelen på Gorrings bok; ”God's just vengeance”.

to teologar. Dei lever i kvar si tid, men begge synest intenst opptekne av å formidla forståing av innhaldet i den kristne trua inn i si samtid. Gjenstanden som vil få særleg merksemd i analysen er ein teori om forsoninga³³ som den eldste av dei, Anselm av Canterbury, utarbeidde for nærare 1000 år sidan, men som me skal sjå har prega forståinga av den kristne trua heilt inn i vår tid. Sentralt i Anselms teori står forståinga av synd og frelse, og me finn hjå han ikkje berre eit bildespråk og begrepsapparat som kan synast fjernt i vår tid, men også nokon grunnleggjande forutsetnader som me må sjå nærare på. Og nettopp dette er det vår andre teolog, Timothy Gorringer melder at han vil gjera i boka som me skal ha som kjelde her, *God's just vengeance*. Han går i rette med teorien ut frå konsekvensane han hevdar denne fekk for strafferettsleg praksis og lovgjeving, frå Anselms nære ettertid og fram til i dag, konsekvensar som han meiner det er viktig å setja ein stoppar for. Dette held han fram som sin motivasjon til å sjå nærare på røter og verknadshistorien til Anselms teori.

3.1 Begrepsavklaring:

Før me går vidare, kan det vera nyttig å avklara tre sentrale begrep i teksten:

3.1.1 Forsoningsteoriar

Den kristne doktrinen om forsoninga stadfester at Jesu krossdød gjorde forsoning mellom Gud og menneske mulig, ei doktrine det har vore konsensus om sidan urkyrkja. Seinare har det blitt utarbeidd ulike teoriar om *korleis* forsoninga skjedde³⁴, utan at spørsmålet har funne svar i ei offisielt etablert dogme. Men mange ulike teologiske meiningar og modellar har komme til uttrykk, noko Ted Peters peikar på kjem av at ulike syn på kva som set skilje mellom menneska og Gud gjev ulike modellar for korleis Jesu frelsesverk kan forståast.³⁵ Peters trekkjer fram seks ulike forståingsmodellar for forsoninga i si bok; 1. Jesus som læraren som formidla den sanne læra. 2. Jesus som moralsk eksempel og inspirator. 3. Jesus som sigerherre og frigjerar. 4. Jesus som vår godtgjerar (satisfaction theory) 5. Jesus som det heldige bytet (happy exchange). 6. Jesus som den siste syndebukken.³⁶ Denne lista er ikkje utfyllande, det finns også andre forsoningsteoriar, samt andre måtar å kategorisera teoriane.

3.1.2 Satisfaction theory. Anselms teori er som me har sett ein av desse forståingsmodellane, som i ettertid har fått navnet satisfaction theory. Eg har leita etter norske ord som kan erstatta

³³ Jfr. begrepsavklaring i punkt 3.1.1

³⁴ Williams, Thomas: "Sin, grace and redemption", *The Cambridge companion to Abelard*, Ed: J.E.Bower & K.Guilfooy, Cambridge University Press 2004, 258

³⁵ Peters: *GOD – The World's Future*, 215f

³⁶ *ibid*, 216-230

fullgodt begrepet satisfaction theory utan å lukkast, men eg har likevel valt i det vidare å bruka det norske ordet som eg syns treffer best; *godtgjeringssteori*. Dette er ikkje fullgodt, fordi dette norske ordet manglar betoninga av *tilfredsstilling* som eg tenkjer er eit viktig aspekt i satisfaction theory, men eg har komme fram til at det likevel er best å bruka eit norsk ord. Og eg har funne at eg er i godt selskap når eg strevar med å finna sakssvarande ord, og samstemmer med ei kjelde frå 200-talet e.Kr. som fortvilar over at "the same things uttered in Hebrew and translated into another language have not the same force in them.." Denne kjelda ber difor lesaren "to pardon us, wherein we may seem to come short of some words, which we have laboured to interpret".³⁷

3.1.3 Justitia. Justitia er eit begrep som er sentralt i Anselms teori, og som også har synt seg utfordrande å omsetja. Begrepet vil verta grundigare gjort greie for litt seinare i oppgåva, men då gjeld det begrepet i latinsk, gresk, hebraisk og engelsk kontekst og forståing. Når me kjem til det norske ordet rettferd, som er naturleg å velja som oversetjing, gjev dette ordet på nynorsk ein litt rikare klangbotn enn bokmålets rettferdighet, og me kan sjå at også bokmålstekstar innimellom brukar rettferd for å få fram at det handlar om noko meir enn lik behandling, like mykje etc., men kanskje rett og slett også handlar om *rett ferd*. Sjølv om rettferd nok ikkje er fullgodt som oversetjing av justitia i den forståinga som Anselm brukar, vil eg fremja at omsetjinga er vel så god som både det engelske *justice* og bokmålets rettferdighet.

3.2 Anselm av Canterbury

Gorringe presenterer oss for Anselm av Canterbury (1033-1109) som vart fødd i Aostadalen ved foten av dei italienske Alpane, og som 26-åring flytta til Normandie og slutta seg til klosteret i Bec, tiltrukke av munken Lanfranc's energi og suksess. Normannarane var då på toppen av si storheitstid, og 7 år etter Anselm kom til Bec, invaderte William, hertugen av Normandie, England. William vart berykta for si harde framferd i invasjonen, men var samstundes svært bevisst sin rolle som ein kristen herskar, og skal ha vore til messe kvar dag. Han etablerte kloster med store landeigedommar, og la meir land og rikdom til allereie eksisterande kommunitetar. Den engelske historikaren David Bates kommenterer at "These

³⁷ Crouse, Robert D.: "The Augustinian Background of St. Anselm's Concept *Justitia*", *Canadian Journal of Theology*, Vol. IV (1958), No. 2, (Ben Siraks barnebarn sitert hjå Crouse), 111

are the actions of a man trying to propitiate a demanding deity, aware that his violent way of life placed him in danger of being depatched to hell.”³⁸

Under det normanske styret vart England omgjort til eit reindyrka feudalsamfunn³⁹, eit samfunn der det ikkje var likheit for lova. Dersom du var nederst på rangstigen, hadde du få rettar og endå færre privilegier:

A blow exchanged between two peasants might call for nothing but a mutual pardon, but if directed by a peasant against a king would threaten the integrity of the whole social order and demand the death sentence.⁴⁰

Gorringe nevner ein geistlig i Frankrike som takka nei til tilbodet om eit bispesete i England i protest mot Williams brutale framferd mot britane, men Gorringe finn ikkje spor av den typen kontrovers i forbindelse med at Anselm i 1093 vart innsett som Lanfranc's etterfølgar ved erkebispesetet i Canterbury. I motsetnad til administratoren og handlingens mann Lanfranc hadde Anselm sin styrke og sitt talent på det intellektuelle planet, men like fullt hadde han ein viktig posisjon i ei kyrkje som var grunnleggjande i leietog med styresmaktene, og må sjåast, også i sin teologi, som ein av dei viktigaste talsmennene av den herskande klassen i si tid.⁴¹ – Dette er eit lite, men illustrerande utdrag av Gorringes introduksjon av Anselm, og me kan fornemma kritikken som ligg i vinklinga hans. Anselm vart som erkebiskop av Canterbury ein mann med stor makt i ein undertrykkande samfunnsstruktur. Me ser at det vert indikert at kyrkja hadde eit viss ”tak” på William Erobraren – og dette førte til at kyrkja fekk auka rikdommar og makt. Og me kan spørja oss korleis det var mulig at Anselm ikkje brukte sin maktposisjon til å tala dei fattige og undertrykte si sak? Var han så blinda av si forestilling av at det himmelske hierarki med Gud på toppen, så englane, og så menneska, skulle speglast i det jordiske samfunn - at han der fann forklaring på at nokon måtte vera lenger nede på samfunnsstigen? Eller var det slik at hans forståing av det jordiske samfunnet var med på å forma hans forestillingar om korleis det himmelske hierarki måtte vera oppbygd? Det er ikkje så lett å finna svar på, og mest sannsynleg snakkar me her om ein vekselverknad. Men Gorringe peikar på at John av Salisbury 50 år etter Anselms død var klar på at til dømes å rekna ein træl sitt liv som mindre verd enn eit dyr var gale. Og, seier Gorringe, han var ikkje

³⁸ David Bates sitert i Gorringe: *God's just vengeance*, 86

³⁹ *ibid*, 88

⁴⁰ *ibid*, 93

⁴¹ *ibid*, 85-87

den einaste som tenkte slike tankar⁴². Anselm brukte ikkje sin analogi mellom det himmelske og det jordiske riket til å kritisera det jordiske samfunnet, men tvert imot til å gje ordningane fornya kraft. Gorringe peikar på at ”Abstractions about the need for justice then, as now, have always underwritten oppression”.⁴³

Det er ikkje vanskeleg å følgja Gorringe i denne kritikken. Samstundes meiner eg at det også må vera rom for å møta Anselm på hans premissar, for å oppdaga hans engasjement og kapasitet, denne mannen som kan kallast den siste av kyrkjefedrene og den første skolastikaren, som også Gorringe anerkjenner som ein intellektuell kapasitet som teikna opp teologiske linjer som framleis vert debattert i vår tid⁴⁴. Når eg går inn i Anselms tekstar eller snakkar med folk som kjenner hans samtid og hans skrifter betre enn meg, trer ein annan Anselm fram. Eg møter ein mann som er genuint oppteken av å formidla det han held for viktige sanningar til sine samtidige, og som tenkjer pedagogisk strategi i form og formidling av innhald. Anselm har vorte skulda for å beskriva forsoninga med matematisk presisjon og lovmessigheit:

Anselms theology is constructed ... for an ideal world. This is why his scheme only works in an ideal world... This was the burden of those nineteenth-century critics,.... who felt that he conceived sin arithmetically.⁴⁵

Slike skuldingar må me vedgå det går an å forstå. Men dette gjev samstundes assosiasjonar til Bach og musikken hans, som han skreiv ”te Deo Gloria”⁴⁶. Også Bach møtte den samme kritikken, at musikken hans var utan kjensler, matematisk. Men den fryd som ein kan fornemma i Bachs leikande, velklingande og formfullendte fuger der tonane driv oss framover, kan me også fornemma i Anselms skrifter. Han målar for lesaren i sterke bilder logikken i Guds formfullendte plan, og det skin igjennom at han syns det er uendelig vakkert. Til og med krossfestinga beskriv han i positive termar – og med vår tids perspektiv kan dette opplevast nesten blasfemisk. Men eg vil hevda at Anselm ikkje kunne ha føresetnader for å ana verknadshistorien av teorien sin, og at me skal vera varsame med å dømma hans intensjonar i etterpåklokskapens klare lys. For Anselms tid er ikkje vår tid, og me skal i det vidare sjå at nedbygginga av forutsetnadane for hans teori ikkje er avhengig av mistenkeliggjering av hans person eller intensjonar.

⁴² *ibid*, 101

⁴³ *ibid*, 101

⁴⁴ *ibid*, 87

⁴⁵ *ibid*, 100

⁴⁶ ”Til Guds ære”

Anselm gav form til sin forsoningsteori i boka *Cur Deus Homo?* som han sjølv beskriv som ei etterforsking der undersøkingane er kompliserte og svara enkle. Han skriv etter forespørsel frå ”mange”,⁴⁷ og målet er å overbevise dei som av fornuftsmessige grunnar avviser den kristne trua, og for å korrigera dei kristne som ikkje har Kristus som sentrum i si tru. For å gjera dette lett tilgjengelig for fleire, ikkje minst dei som er ”litt trege i tanken”, byggjer Anselm boka opp som ei etterforsking med spørsmål og svar, og den som stiller spørsmål er Boso, ein av dei mange som har etterspurt forklaringa, men som utmerkar seg med sin ærlege undring som driv samtalen framover.⁴⁸ Forsoningsteorien som Anselm her presenterer har i ettertid fått tilnavnet satisfaction theory, eller, som me har valt å kalla det her, godtgjerings teorien. Før me går vidare inn i kva godtgjerings teorien er, skal me få vita litt meir om han som har teke mål av seg til å undergrava forutsetnadane for teorien, Timothy Gorringe.

3.3 Timothy Gorringe

Timothy Gorringe (f.1941) er professor emeritus i teologi, og i tillegg til å forska og skriva driv han saman med kona si i dag eit lite småbruk i Sør-England der dei har sauer, bier og høns, og dyrkar frukt og grønnsaker. Han er medlem i Iona Community, og er med i eit landsens prestfelleskap som held gudstenester kvar veke. Han tok utdanning ved St Edmund Hall i Oxford og ved Sarum Theological College, før han jobba som anglikansk menighetsprest, underviste i teologi ved Tamil Nadu teologiske seminar i Sør-India og var prest og forelesar i teologi ved St John's College i Oxford. Han tok vidare studier i kontekstuell teologi ved St Andrew Universitet i Skottland, og var frå 1998 professor i teologi og religion ved Exeter Universitet. Gorringe har gitt ut ei rekkje bøker og andre publikasjonar, og han er i sitt akademiske arbeid fokusert på samanhengen mellom teologi og samfunnsvitenskap, kunst og politikk. Ved universitetet i Exeter underviste han mellom anna i emnet teologi og strafferett.⁴⁹

Gorringe skreiv boka *God's just vengeance* for å setja søkelys på kva innverknad kyrkjjas sterke posisjon i vestens samfunn frå middelalderen og fram til forrige århundre har

⁴⁷ ”I HAVE been often and most earnestly requested by many, both personally and by letter, that I would hand down in writing the proofs of a certain doctrine of our faith, which I am accustomed to give to inquirers; for they say that these proofs gratify them, and are considered sufficient. This they ask, not for the sake of attaining to faith by means of reason, but that they may be gladdened by understanding and meditating on those things which they believe; and that, as far as possible, they may be always ready to convince any one who demands of them a reason of that hope which is in us.” Anselm: *Cur Deus Homo (Why God Became Man)*, <http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/anselm-curdeus.asp>, 1.1

⁴⁸ Anselm: *Cur Deus Homo*, preface book I

⁴⁹ <https://humanities.exeter.ac.uk/theology/staff/gorringe/teaching/>, henta 11.04.16

hatt på straffemetodar, og i samanheng med dette, korleis forståing av forsoninga har vore påverka av, og sjølv påverka kriminallovene i samfunnet negativt. Han meiner at Jesu død på krossen har vore tolka og brukt opp gjennom historia på måtar som det kan finnast grunnar til å stilla seg kritisk til. Han peikar på at satisfaction theory i særleg grad synest å ha spela ein viktig rolle i dette. Gorrings stiller spørsmålsteikn ved gyldigheita til forutsetnader for godtgjeringsteorien, spesielt med tanke på begrepet *soning*, som han hevdar har vorte kopla saman med tanken om gjengjelding i den kristne tradisjonen. Han ynskjer å forstå – og å nedbyggja – dei kristne røtene til tanken om gjengjelding, og å setja lys på ein alternativ tradisjon som han håpar å kunna syna er meir direkte fundert i dei grunnleggjande bibelske tekstane. Og her er det Gorrings bok vert interessant inn i denne oppgåva. For i den grad Gorrings verkeleg evnar å ta oss med inn i ein respektfull og ærleg søken etter røtene til godtgjeringsteorien, vil han kunna hjelpa oss til meir kvalifisert å kunna vurdere den forståinga av synd og frelse som teorien kommuniserer, opp mot alternativ forståing. For dersom det ikkje er slik at problemet med synda er at den gjer menneska skitne så Gud ikkje toler å vera saman med dei – og det heller ikkje er slik at Guds vreide over menneskas synder må ramma nokon som hemn for å kunna bli tilfredsstilt, korleis kan då denne forståinga ha fått så stor plass i den kristne tradisjonen? Og kva forankring har alternative måtar å forstå dette på i bibelmaterialet og tolkingshistoria? Dette vil me med Gorrings hjelp prøva å finna svar på. I hans undersøkjande gjennomgang av teorien i møte med bibelteologi og teologihistorie tilbyr han innsikt som kanskje vil gjera at gamle forestillingar vert modifisert og nye innfallsvinklar må vurderast. Han lovar, som me har sett, også å komma med konstruktive forslag til alternative tolkingar av synd og frelse, forslag som me skal sjå nærmare på i drøftinga, der fleire stemmer med ulike bidrag til samtalen om synd og frelse skal få komma til orde.

3.4 Godtgjeringsteorien

Eg vil i dette underpunktet presentera hovudtrekka i godtgjeringsteorien. Begrepet *justicia* er eit sentralt begrep i Anselms tankesystem og i hans teori, og grunnleggjande for å forstå teorien. Begrepet beskriv tilstanden før synda kom inn i verda: det ”refers us back to the beauty of the divine nature itself, which is the real heart of Anselm’s argument, the ’imaginative construal’ which underlies his theology,”⁵⁰ seier Gorrings.

⁵⁰ *ibid*, 96

Justicia vert gjerne omsett til det engelske *justice*, og til det norske *rettferdighet*, begge begrep som gjev assosiasjonar til det legalistiske, til rettssalen og til dømes lik behandling og like rettar. Som me skal sjå i det følgjande her er dette berre ein av klangbotnane som ligg i det opprinnelege begrepet *justitia*, og for å få ei breidare forståing av begrepet har eg her henta inn ein informant, som i likheit med Gorringe er både anglikansk prest og professor i teologi, Robert D. Crouse. I artikkelen ”The Augustinian Background of St. Anselms Concept *Justitia*” utdjupar han bakgrunnen for begrepet. Han fortel at den greske ideen om *justitia* hadde ein religiøs opprinnelse; ugjerningar skulle møtast med gjengjelding, enten frå ein ekstern guddom, eller som følge av skjebnen eller lova. Dei før-Sokratiske filosofane forbandt begrepet med balanse og likevekt i elementa. Desse ideane vart oppsummert i det greske begrepet *diakosuné*, mykje brukt hjå Platon, der *justitia* var dygda for rett orden og proposjonar, og tilsvarte begrepet for dygd generelt.⁵¹ I denne greske tradisjonen var *diakosuné* dygda for harmoni menneska i mellom, og for menneskets indre harmoni. Hovudsakleg gjennom Cicero fann begrepet vegen inn i romersk rettsteori, men sjølv der fekk det eit klart filosofisk konsept; eit prinsipp som var underliggjande i naturens orden, det evige og uforanderlige uttrykket for Guds suverenitet. Og denne forståinga av *justitia* finn me att hjå kyrkjefedrene.

Også for jødane var forståinga av Guds rettferd sentral. Gud var kjelda for lovas rettferd. Hans truskap fastset norma for rettferd, og i skaparordninga kjem hans rettferd til uttrykk: ”Då han gav vinden vekt, og lét vatnet få rette mål, då han sette ei grense for regnet og fastla vegar for lyn og tore”⁵² Ifølge tradisjonen var dei 72 eldste samla i Alexandria for å omsetja jødane sine heilage bøker til gresk. Som Ben Siraks barnebarn streva dei for å finna adekvate ord, mellom anna for det hebraiske ordet for rettferd, *cedheq*. Dei valde det greske ordet *diké*, det samme begrepet me har sett i den greske filosofien, og ei følge av dette vart at lesarar av den greske teksten fort ville ta med seg den greske forståinga av begrepet inn i dei hebraiske tekstane.

Paulus valde den samme greske termen for rettferd som hjå han uttrykkjer både ein grunnleggjande eigenskap hjå Gud og ei gåve til mennesket frå Gud. Når så Bibelen skulle omsetjast til latin, vart det greske begrepet *diakosuné* omsett med det latinske *justitia*, som lenge hadde vore det tilsvarande begrepet til *diakosuné* i latinsk filosofi, mellom anna hjå Cicero.

⁵¹ *ibid*, 115

⁵² *Bibelen*, Bibelselskapet 2011, nynorsk, Job 28:25f

Først hjå Augustin vert begrepet fullt utvikla også med sine ulike teologiske aspekt, og går som ein raud tråd i Augustins forfattarskap. Crouse peikar på at Augustin ikkje var nokon typisk systematisk teolog i vår forstand av ordet, og har vore vanskeleg for ettertida å tolka. Men nokon nøkkkelbegrep, mellom anna *justitia*, gav hans teologi heilskap og samanheng. Hjå han handlar det ikkje berre om politisk teori⁵³, men primært om Guds vesen, mennesket, synd og forsoning. Rettferd var først og fremst ein eigenskap hjå Gud, rettferd var dei guddomlege ideanes mønster, og menneskeleg rettferd var dets fullkomne tilpasning til den evige rettferda. Crouse hevdar at Anselms forståing av rettferdsbegrepet er ”autentisk Augustinsk”, og syner mellom anna til Bernhard Geyer som meiner at Anselm forstod Augustin betre enn nokon før han hadde gjort.⁵⁴ Anselm sjølv skriv i sitt forord til skriftet ”Monolog” at: ”I have been able to find nothing I have said which is not in agreement with the writings of the Catholic Fathers, and especially of Blessed Augustine”⁵⁵.

Kva er så godtgjeringssteorien?⁵⁶ Den tek utgangspunkt i at Guds heilage og rettferdige ordning for universet har blitt skipla og komme i ubalanse fordi mennesket har ført synda inn i verda. Det grunnleggande problemet vert dermed uorden og ubalanse. Gud hadde skapt menneska ut frå sin uendelege kjærleik, for at dei skulle leva i fullkommen harmoni og glede. Men når dette har blitt øydelagt må Gud ta affære for å gjenoppretta orden og balanse, og konsekvensen vert at dette enten må straffast, eller det må ei godtgjerings (satisfactio) til for å bøta skaden. ”The imbalance can be righted in one of two ways: either through punishment and denial of blessedness or through an act of satisfaction whereby an offering is rendered up that is greater than the act of obedience”.⁵⁷ Gud ynskjer ikkje å straffa, han ynskjer å ivareta menneskets lykksalighet. Men Gud kan ikkje tilgje utan betingelsar, fordi han då vil bidra til ytterligere ubalanse. Mennesket skuldar i utgangspunktet alt til sin Skapar, og har ikkje noko ekstra depot å henta godtgjerings frå. Mennesket kan dermed ikkje sjølv gjera opp for skaden som det er skuld i, men for å ivareta balansen i universet er det berre mennesket som *kan* bøta for skaden det har forårsaka. Gud er også allmechtig. Det at Guds gode plan er øydelagt, er ei motseiing til at Gud er allmechtig. Det må bety at i Guds gode plan er der også ei løysing på dette. Sidan skaden berre kan godtgjerast frå menneskets side, og sidan berre Gud har

⁵³ Justitia var eit viktig begrep i Augustins skrift ”Om Guds Stat”

⁵⁴ Crouse: ”The Augustinian Background of St. Anselm’s Concept *Justitia*”, 118

⁵⁵ *ibid*, 119

⁵⁶ Ted Peters har som me har sett laga ein oversikt over seks forsoningsteoriar, deriblant Anselms teori. Gorrings gjer i boka si greie for teorien samtundes som han kommenterer den, difor støttar eg meg her til Peters’ framstilling, som er kortfatta og informativ, for å forklara teorien. I all hovudsak er Gorrings og Peters framstillingar samanfallande. (Peters: *GOD – The World’s Future*, 221-223)

⁵⁷ *ibid*, 222

ressursane til å kunna iverksetja ei slik godtgjering, må Gud bli menneske. Guds syndfrie Son gjev frivillig livet sitt for å æra Gud. Men dødsstraff kan berre vera forårsaka av synd, og sidan Sonen er utan synd er hans død ei ubegrunna straff som må belønnast. Sidan Sonen ikkje har bruk for ei slik belønning, vert belønninga godskrive dei som Sonen døydde for.⁵⁸ Me låner Gorringses ordlyd for å oppsummera Anselms formål med teorien sin; å bevisa ”..the intrinsic fitness and inner necessity to the incarnation as that without which God’s purposes would be frustrated.”⁵⁹

3.5 Gorringses drøfting av gjengjeldingsteorien.

Gorringe har varsla at han ynskjer å avsløra forutsetningane for satisfaction theory, men seier også at han ikkje ynskjer å komma med lettvinde skuldingar mot denne komplekse teologien. Han er kritisk til Nietzsche og Girard som hevdar å ha funne både altomfattande og ’vitskaplege’ forklaringar på denne typen teologi⁶⁰. ”The beliefs and claims embodied in theories of satisfaction are of monumental complexity. We need to plumb their debts, not rubbish them,”⁶¹ seier han, og held fram at det er ein illusjon å tru at ”the mechanics of atonement are now once and for all laid bare”.

Vårt utgangspunkt for undersøkinga er eit anna enn Gorringses. Me søker å finna svar på kvifor ”man blir frelst”, ut frå å sjå på kva som er problemet med synd, og korleis Gud løyser problemet. Men me ser at Gorringses varsla ”avsløringar” av det som ifølgje han har fundamentert ei allmenn forståing av forsoninga heilt inn i vår tid, vil vera viktig også i vår undersøking. Hans kritiske gjennomgang gjev hjelp til ei bevisstgjering på kva fundament vår eiga forståing byggjer på, og gjev slik innsikt til bevisst å kunna justera dette.

Eg vil plukka frå Gorringses analyse det som eg finn relevant ut frå mitt prosjekt, og undervegs sjå om eg kan finna svar på spørsmåla frå overskrifta og i problemstillinga mi. Difor fungerer desse spørsmåla som overskrifter i det følgjande.

3.5.1 Men Gud, hvorfor blir man frelst?

⁵⁸ ibid, 221f

⁵⁹ Gorringe: *God’s just vengeance*, 91

⁶⁰ Gorringe kritiserer Girards for å komma med enkle forklaringar på kompliserte årsakssamanhengar, og refererer mellom anna til hans forklaring på at den grunnleggjande forståinga blant dei første kristne av eit fellesskap som bygde på fred, ikkje vald, vart øydelagd slik: ”Unfortunately, from the earliest days, from the writing of the letters to the Hebrews, Christianity betrayed its master, reinstituting Christ as the supreme sacrificial victim”. (Gorringe: *God’s just vengeance*, 26)

⁶¹ Gorringe: *God’s just vengeance*, 28

Me har sett at hjå Anselm kan problemet med synda forklarast som at Guds rettferd, det overordna prinsippet, er blitt skipla av synda; synd er ” ’the violation of the beauty’ of creation”.⁶² Gorringe peikar på at når ære er blitt krenka må det bøtast på, ”not so much to fulfill the demands of some abstract ’law’ as to restore that breach, make things whole again.”⁶³ Han peikar på at det estetiske er viktig i Anselms argumentasjon, og siterer:

’It is not fitting for God to pass over anything in his kingdom undischarged’, says Anselm, because then, ’there will be no difference between the guilty and the not guilty; and this is unbecoming to God’.⁶⁴

Her kjem det fram at Gud er ikkje fri til å velja som han vil, for han må handla i samsvar med si verdigheit og velja det som er ”passande”. Men vekta på det estetiske hjå Anselm betyr ikkje at det moralske aspektet er mindre viktig. Moral for Anselm er derimot nettopp å føya seg etter Guds rettferd, og dersom rettferda har vorte skipla, kan balansen gjenopprettast ved straff. Når ein ut frå dette skal finna svar på *kvifor* ’man blir frelst’, kan Anselm ordleggja svaret slik at mennesket vert frelst for å unngå Guds dom, og fordi Guds rettferd må bli restituert. Misforholdet mellom Gud og mennesket vert løyst utanfor og uavhengig av menneskets påverknad, men det er likevel snakk om eit oppgjer på menneskets vegne.⁶⁵ Dette synet på frelsa vert også kalla den objektiv forsoningslæra⁶⁶. Gorringe kommenterer at ”the need for death arises from the demand for justice”.⁶⁷ Han peikar også på at Anselm her synest å vera i usemje med kyrkjefedrene. Hjå kyrkjefedrene er det djevelen som, urettmessig, krev betaling frå menneska for deira skuld. Hjå Anselm er det Gud som rettmessig bestemmer skulda som må betalast. Slik kan ein sei at Gud og djevelen dermed byter plass, hevdar den tyske teologen Franz Hinkelammert ifølge Gorringe⁶⁸. Og då vert spørsmålet: ’Korleis er Gud?’ presserande. Den tyske teologen og historikaren Adolf von Harnack meiner me her møter det verste i Anselms teori; eit bilde av Gud som ”the mighty private person, who incensed at the injury done to his honour and does not forego his wrath till he has received an at least adequately great equivalent”⁶⁹ Kvar finn Anselm næring til eit slikt gudsbilde? Det er nærliggjande å dra paralellar til tidleg gresk filosofi, der me har sett at ugjerningar skulle

⁶² Anselm sitert hjå Gorringe: *God’s just vengeance*, 96

⁶³ Gorringe: *God’s just vengeance*, 94

⁶⁴ Gorringe: *God’s just vengeance*, 95

⁶⁵ Henriksen s.174

⁶⁶ Skiljet mellom objektiv og subjektiv forsoningsteori vart fremja på midten av 1900-talet. Gorringe: *God’s just vengeance*, 28

⁶⁷ *ibid*, 102

⁶⁸ *ibid*, 102

⁶⁹ Harnack sitert hjå Gorringe (*ibid*, 101)

møtast med straff av skjebnen eller guddomen, og Gorringe peikar på at det estetiske temaet hjå Anselm, ideen om det fullkomne, det passande, orden og skjønnhet, er arva frå platonisme og nyplatonisme via Augustin⁷⁰. I desse forestillingane låg det også at Gud hadde visse ”attributtar”, grunneigenskapar; Gud var autonom, utan kjensler og ubevegelig, og dette vart bestemmende for kva ein såg som ”passande” for Gud: Me kjenner det att frå Anselms argumentasjon; ”It is not fitting for God..”.

Gorringe har varsla alternative svar, og me skal her møta endå ein teolog, ein som representerer ein alternativ teologisk tradisjon, og som protesterte mot dette punktet i Anselms teori. Peter Abelard var fransk filosof og teolog, ein av Anselms samtidige, og han fremja ei forståing av frelsa som i ettertid har vorte kalla subjektiv forsoningslære. Nedteikningar av hans syn på forsoninga finn me meir fragmentert, i hans kommentar til Romarbrevet, i brev, og i ei eller to andre skrifter.⁷¹ Abelard hadde to motforestillingar mot gjengjeldingsteorien, og ein av dei skulle bli ståande for ettertida, seier Gorringe, og siterer:

’How cruel and wicked it seems ... that anyone should demand the blood of an innocent person as the price for anything, or that it should in any way please him that an innocent man should be slain – still less that God should consider the death of his Son so agreeable that by it he should be reconciled to the whole world!’⁷²

Abelard snudde om på spørsmålet frå Anselm om kvifor Gud måtte bli menneske til ”Why was it necessary for Christ to die?”, og Gorringe peikar på at dette kan forståast som at Abelard set spørsmålsteikn ved sjølvje forutsetnaden for at Guds rettferd ’måtte’ gjennopprettast gjennom soningsdød. For dersom han ’måtte’ det, indikerer det at det finns noko som står over Guds vilje, for kvar kom denne ’nødvendigheita’ frå? Abelard fremja istaden at Guds Son vart menneske fordi menneska var slavar under synda, eit slaveri dei sjølvje ikkje makta å komma laus frå, dei kunne berre verta frie dersom Guds Son vart menneske og kom for å rettleia dei. Inkarnasjonen skjedde ”to show us how great he loved us, and to lead us to love God more”.⁷³ Her skal også Abelard få svara på spørsmålet ’hvorfor blir man frelst’, og eg meiner å indirekte finna svar slik: ’Man blir frelst’ fordi frelse ”.. frees us from slavery to sin, but also wins for us the true liberty of sons of God, so that we do all things out of love rather than fear”.⁷⁴ Mennesket vert frelst for å bli fri frå synda, og for å

⁷⁰ ibid, 96

⁷¹ ibid, 109

⁷² ibid, 109

⁷³ Abelard sitert hjå Gorringe (ibid, 111)

⁷⁴ Abelard sitert hjå Gorringe (ibid,110)

kunna motiverast av kjærleik istaden for frykt. Og her møter me den subjektive forsoningslæra; menneskets sinnelag vert forandra i møte med Guds kjærleik, og endringa skjer i menneskets forhold til Gud, ikkje i Guds forhold til mennesket. Sjølv tonen i svaret er også annleis enn hjå Anselm. Ifølgje Gorringe representerte Abelard, i motsetning til Anselms grunnleggjande haldning av forakt for verda, den nye, ”humanistiske” bykulturen, og flytting av fokus i forståinga av frelsa frå legalistiske bilder til indre motivasjon stemmer med nye staumar i tida.⁷⁵

Abelard ser ut til å hausta lite anerkjenning blant sine samtidsteologar. Han framstod som ei farlig fri sjel, meir oppteken av meiningar enn sanning, ikkje tilstrekkelig avhengig av autoritetar, og stolte for mykje på fornufta⁷⁶. Anselms forsoningsteori var berre eit av fleire teologiske felt der han utfordra vedtekne sanningar, og han vart særleg imøtegått av Bernhard av Clairvaux, som skulda Abelard for å vera eksemplarist. Gorringe tvilar på om denne skuldinga kan seiast å stemma, og han hevdar vidare til at Abelard også legg vekt på at Kristus bar straffa for menneskas synder, og fridde menneska frå syndas slaveri.⁷⁷ Og Abelard understreka gjentekne gonger, seier Gorringe, at me er frelst av Guds nåde, ikkje av eigen vilje, gjerning eller fortreftelegheit.⁷⁸ Den amerikanske teologen Thomas Williams har skrivt ein artikkel om Abelard, og han bekreftar det Gorringe seier her. Williams hevdar at ein eksemplarist ville forneakta ”any such objective benefit”⁷⁹ som me har sett Abelard forfektar her, noko han meiner tilbakeviser desse skuldingane om eksemplarisme frå Bernhard.

Me har sett at den subjektive forsoningslæra hadde trange kår i middelalderen, og Gorringe meiner at dette tilhøvet heldt fram i tradisjonen vidare etter Abelard. Tradisjonen har blitt beskulda for å vera ’soft on sin’, rasjonalistisk, for lite oppmerksomme på menneskas vondskap, men Gorringe hevdar at ”the orthodox assault on so-called ’liberal’ theories, usually caricatured and misinterpreted, must in many ways be turned on it’s head,”⁸⁰ noko han hevdar å syna gjennom sitt prosjekt. Han hevdar også at grunnen til at diskusjonen rundt objektiv og subjektiv forsoningslære kan gje meining, er at den har fått operera på eit grunnleggjande idealistisk plan,⁸¹ og uttaler at Anselms teori ”operates at a level of dazzling legal and aesthetic abstraction, far above the hurly-burly of conquest, expropriation and

⁷⁵ *ibid*, 112

⁷⁶ D.E. Luscombe ifølgje Gorringe (*ibid*, 109)

⁷⁷ Abelard gjengitt av Gorringe (*ibid*, 113)

⁷⁸ *ibid*, 111

⁷⁹ Williams: ”Sin, grace and redemption”, 276

⁸⁰ Gorringe: *God’s just vengeance*, 28f

⁸¹ *ibid*, 28.

murder which he lived”⁸² Eg meiner her å sjå eit eksempel på at Gorringe utset Anselm for det samme som han skuldar kritikken mot liberalteologien for å gjera. Anselm levde i ei anna tankeverd, og i ei anna tid, noko som gjer at me kanskje skulle vera varsame med å dømme Anselm ut frå vår tankeverd og tid. Me lever sjølve i ei tid og eit globalt verdssamfunn der den kristne trua utfordrar oss som kyrkje og individ på vårt levesett, vår forvaltning av felles ressursar, våre manglande røyster og handlingar i kampen mot ei ropande urettfred og mot ei øydelegging av menneskas livsgrunnlag. Me gjer litt, ja. Men dersom nokon rundt neste tusenårsskifte kan sjå attende til vår tid, korleis vil bildet sjå ut? Korleis vil dei dømme oss – og korleis dømmer me oss sjølve? Mest sannsynleg ville Anselm kjenna seg både karikert og feiltolka ut frå slik me forstår han.

Men Gorringes prosjekt er i liten grad å tolka Anselms intensjonar⁸³, han vil undersøkje om gjengjeldingsteorien står på eit solid fundament, og kva dominansen av Anselms tankegods har ført til for samfunnets minste, ikkje minst dei kriminelle. Eg meiner han i dette har ei sterk sak, og at denne typen kritikk mot Anselm ikkje fremjar det som kunne bli ein viktig dialog, også med dei som i utgangspunktet set Anselms lære høgt.

Vårt prosjekt er å sjå kva Gorringes undersøking kan bidra med til forståing av våre teologiske røter, og til å sjå om alternative forståingar har noko å tilføra når det gjeld korleis me kan tenkja rundt synd og frelse. Gorringe trekkjer fram nokon interessante syn på kva frelse er idet han seier at: ”..atonement must be reimaged as the restoration of right relationships,”⁸⁴ og han peikar på kor viktig det er her å skilja mellom synda og syndaren: ”The offender calls down social anger on himself or herself, but the aim has to be ’to reduce this anger to a calm fury against the sin, and to offer the sinner nothing but goodwill...”⁸⁵ Ut frå det han ellers seier, meiner eg å finna grunnlag for at Gorringes svar på vårt spørsmål vil vera at me treng frelse for å komma tilbake til ein livgjevande relasjon til oss sjølv, til andre menneske, til Gud og til skaparverket.

3.5.2 Kva er problemet med problemet synd?

⁸² *ibid*, 100

⁸³ Gorringe er sjølv merksam på at Anselm har vorte tolka i retningar han ikkje tok høgde for: ”The abstraction of the image of satisfaction, the ’necessity’ for satisfaction in order to preserve God’s righteousness was part of that move from the compromises of local justice, centred on recconciliation and commutations, towards those notions of strictly equal justice that retributivists insist on. *Of course nothing was further from Anselm’s mind* (mi utheving), yet it is undeniably part of the same current” Gorringe: *God’s just vengeance*, 100

⁸⁴ *ibid*, 257

⁸⁵ *ibid*, 258

Me har sett at Anselms syn på synda heng nøye saman med rettferds-begrepet; problemet med synda er at den er ein ulydnad mot Gud som skapar ubalanse i Guds kosmiske harmoni, det handlar om at mennesket ikkje gjev rett tilsvar til Gud:

The will of every rational creature ought to be subordinate to the will of God... If angels and men always rendered to God what they ought to, then they would never sin... Therefore, to sin is nothing other than not to render to God what is due.⁸⁶

Sjølv om Anselm uttrykkjer seg på ein annan måte enn Gorringe, ser me at i essens er Anselm og Gorringe nokså einige om kva problemet med synda er, at det handlar om menneskets forhold til Gud, men også om balanse og harmoni i skaparverket. Med miljøkrisa og flyktningekrisa som to store utfordringar i vår tid som på kvar sin måte botnar i ubalanse, kan det sjå ut som at Anselms karakteristikk av syndas øydelegging stemmer godt.

Men i møte med Anselms beskrivelse av lydnad til Gud vil nok mange i vår tid og vår kultur verkeleg kjenna på avstanden til Anselm – og til syndsbegrepet⁸⁷. Gorringe spør retorisk om me treng noko syndsbegrep i det heile, og peikar på at Freud nøsta menneskets forestilling om synd og skuld tilbake til menneskets eige superego, og at det finns store kulturar, som den buddhistiske og hinduistiske, som ser ut til å ha klart seg utan eit syndsbegrep. Det vert også hevda at mange menneske ikkje kjenner på skuld. Men, seier Gorringe, alle kulturar har så langt vorte konstituert ved at dei har definert kva åtferd som er akseptabel, og kva som ikkje er det, og ut frå det sett grenser som ikkje skal overtredast. I den greske kulturen var det ikkje menneskets vonde vilje, ”mens rea”, som vart sett på som problemet, men mangel på kunnskap. Aristoteles hevda at dersom ein person hadde forstått kva han eller ho burde gjera, då kunne (og ville) han eller ho gjera det.⁸⁸ Anselms forståing av menneskets problem stod i kontrast til dette. Gorringe syner til eit eksempel i *Cur Deus Homo?* som illustrer kor umulig det er for mennesket å halda seg borte frå synda:

If you should find yourself in the sight of God, and one said to you: "Look thither;" and God, on the other hand, should say: "It is not my will that you should look;" ask your own heart what there is in all existing things which would make it right for you to give that look contrary to the will of God.⁸⁹

⁸⁶ Anselm; *Cur Deus Homo?* , 1.11

⁸⁷ Jamfør sitat i avhandlinga s.25

⁸⁸ Gorringe: *God's just vengeance*, 21

⁸⁹ Anselm: *Cur Deus Homo?* , 1.21

Den fatale konsekvensen av eit blick i feil retning kjem fram i resten av denne samtalen, der Boso antydgar at denne synda; eit blick som vart kasta i strid med Guds vilje, kanskje var såpass lita at mennesket sjølv kunne bidra med tilstrekkelig godtgjering på eiga hand. Svaret frå Anselm er berømt: "You have not yet weighed the seriousness of sin", og Anselm utdjuvar svaret seinare i boka si: "Were there an infinite number of worlds as full of created existence as this, they could not stand, but would fall back into nothing, sooner than one look should be made contrary to the just will of God."⁹⁰ På Anselms betingelsar er alle menneske syndarar per definisjon fordi dei ikkje gjev Gud "his due", men Gorringe peikar på at dette ikkje gjev oss nokon vesentleg informasjon om synda eller det menneskelege tilværet. Anselm synest å beskriva synda matematisk, eit system konstruert for ei idealverd der alle faktorar stemmer og går opp. Ei verd fjern frå det komplekse og mangfoldige tilværet mennesket lever i, eit tilvære som mange av dei bibelske forfattarane beskreib så godt, og hvis tekstar Anselm leste dagleg i tenesta!⁹¹

Abelards definisjon av synda liknar også på Anselms:

Sin is our contempt of the Creator, and to sin is to despise the Creator, that is, never to do for him what we believe should be done by us for him, or not to renounce for him what we believe should be renounced....our perverted will by which we stand before God.

Abelard utdjuvar dette: "Desiring something evil is not necessarily evil. It is consenting to it which constitutes sin".⁹² Intensjonen er avgjerande, og berre den som har ansvaret, eller er tilrekneleg, kan skuldast.

Gorringe støttar seg til den uruguayanske teologen Juan Luis Segundo som fremjar eit evolusjonistisk syn på synda. Mennesket er i utvikling, ein smertefullt langsam og vedvarande prosess, og det moralske medvitet "is still unfolding from the tangle of instincts and determinisms."⁹³ Segundo seier at

Evolution is not a contest between two contradictory forces that would cancel each other out... Though they point in opposite directions, these two vectors – or tendencies, or forces – are complementary, *each in its own way.*⁹⁴

⁹⁰ Anselm sitert i Gorringe: *God's just vengeance*, 93

⁹¹ *ibid*, 100

⁹² Abelard sitert hjå Gorringe (*ibid*, 112)

⁹³ *ibid*, 20

⁹⁴ Segundo sitert hjå Gorringe (*ibid*, 20)

Ut frå denne forståinga vert arvesynda ein del av den negative vektoren i utviklinga, ikkje ut frå ei enkelt hending som forårsaka synd og skuld, men som eit mønster og strukturar som me finn oss sjølve ufrivillig fanga i og som me ikkje kan velja oss bort frå. Synd er ikkje konstituert som eit absolutt, slik at hendingar og handlingar kjem til oss ferdig merka som ”gode” eller ”vonde”, og Gorringe konkluderer slik:

It is the task of a whole lifetime to try to imprint the reflexes of gratuitousness on our way of life. Sin, then, does not constitute a revealed absolute ... Rather, when we submit the biblical uses of the word to scrutiny, we find that sin is always something which in one way or another damages human life. Idolatry, for example, is a sin because it commits people to false and destructive values which lead to the oppression of the poor and systematic injustice.⁹⁵

Ut frå dette kan me trekka konklusjonen at Gorringe meiner at synda er noko strukturellt, eit mønster mennesket er fanga i og ikkje kan velja seg bort frå, at den ikkje er noko statisk eller absolutt, og at problemet med problemet synd er at den øydelegg det menneskelege tilværet.⁹⁶

3.5.3 Korleis løyser Gud problemet synd?

Me har allereie møtt på Anselms svar på dette spørsmålet når me søkte etter svar på ’hvorfør blir man frelst’. Dette kan komma av at svara heng tett saman fordi identifiseringa av problemet nødvendigvis har avgjerande betydning for kva løysing som er aktuell. Men her kan det synast som om argumentasjonen hjå Anselm er så tett samankopla at svara ikkje kvar for seg kan stå på egne bein. Kanskje er det dette Gorringe peikar på når han hevdar at Anselms teori ’offers us ’a new construction of the *whole* of dogma from the point of view of sin and redemption’, bringing hitherto disparate themes into a powerful synthesis.’⁹⁷

Me har sett at Anselm byggjer sin teori på forestillinga om at det ikkje er passende for Gud å tilgje utan betingelsar eller ’godtgjering’. ”It is necessary that either satisfaction or punishment must follow all sin,”⁹⁸ seier Anselm. Tilgjeving utan godtgjering er ikkje ei mulig løysing fordi Guds rettferd ikkje tillet noko anna enn straff eller godtgjering som kompensasjon for synda. Anselms svar på spørsmålet er at Guds rettferd vert restituert ved at

⁹⁵ ibid, 20

⁹⁶ Me ser her at Gorringes svar på kva som er problemet med synda heller ikkje er særleg konkret, sjølv om han i større grad knyter begrepet til menneskeleg erfaring. Til Gorringes forsvar må eg sei at han i boka som er kjelda vår har mange konkretiseringar og eksempel, men desse går på forhold som handlar om hans hovudfokus i boka, strafferettslege problematikk og tilhøve, og vert difor ikkje referert til i avhandlinga mi, som har eit anna fokus.

⁹⁷ Harnack sitert hjå Gorringe (ibid, 99)

⁹⁸ Anselm sitert av Gorringe (ibid, 94)

Guds Son vert menneske og sonar straffa som ei godtgjering fordi mennesket ikkje sjølv kan gjera det.

Når me no er komne til dette 'korleis' er me ved kjernen i Gorringes kritikk mot godtgjeringsteorien. Og her skal me følgja Gorringes resonnement ein lang omveg før me kjem fram til hans svar på spørsmålet, fordi han her tilbyr grundig argumentasjon for å tenkja i alternative spor rundt begrep som soning og frelse. Anselms svar på spørsmålet, som me nettopp har høyrte, finn gjenklang djupt i menneskets natur, hevdar Gorringe:

One reason satisfaction was, and remains, so powerful is that in so many areas it is true to human experience. The need to make expiation or atonement for wrongdoing seems to be one of the most powerful human impulses, operating on both individual and collective levels.⁹⁹

Gorringe peikar på at tanken om godtgjering også samstemmer med både kyrkjias og samfunnets måte å handtera mindre lovbrøt på i Anselms samtid. Og me har i tillegg sett at det i gresk mytologi låg ein tanke om at balanse etter eit brotsverk kunne gjenopprettast ved gjengjelding. Ideen om den allvitande Gud som straffar menneskas vonde handlingar syner seg å gå igjen i religionanes historie. Alle dei tidlege historiane syner til ein årsaksamanheng mellom lidning og krise på den eine sida, og synd og skuld på den andre.¹⁰⁰ Men er forståinga av at synd og brotsverk må straffast eller gjengjeldast eit bibelsk konsept? Me skal no følgja Gorringes veg gjennom bibeltekstar som han brukar som grunnlag for sin analyse.

3.5.3.1 Bakgrunnsstoff i GT

Det er naturleg å først gå til GT for å leita etter forståing av offer og soning, sidan desse ritene stod så sentralt i israelsfolkets truspraksis. Gorringe syner at me i tidlege bibeltekstar finn at

'the dim and at first confused ideas of sin, of its antagonism to the holiness of God, of its effect in arousing His punitive wrath, and of the need of allaying this, first gave rise to expiatory rites.'¹⁰¹

Han trekkjer også fram den britiske sosialantropologen Mary Douglas og Gerhard von Rad, tysk professor i GT, som begge hevda at det å vera urein var den første forma for forståing

⁹⁹ Gorringe: *God's just vengeance*, 11

¹⁰⁰ *ibid*, 34

¹⁰¹ S.R.Driver sitert av Gorringe (*ibid*, 35), eks. i Josva 7 og 2.Sam 21:3

som Israelfolket hadde av det å vera støytande for Gud.¹⁰² Ifølge Douglas låg det i dette også ein annan nyanse, ein tanke om å vera heil i kropp og sinn, og lovene om kva mat som var rein handla om orden: ”Purity codes was a strong language of mutual exhortation”.

Reinsings-riter, seier Douglas, møter menneskets behov for å få ein samanheng i tilværet og overvinna ulikskapar og avstand i samlande riter; ”at-one-ment”¹⁰³

Ei anna forståing av offeret finn me i tekstane om soningsofferet, som søkte å avverga Guds vreide.¹⁰⁴ For å forstå størstedelen av tekstane i Mosebøkene som handlar om denne formen for offer, må me vera klar over at desse ritene stammar frå perioden etter eksilet, den mest traumatiske opplevinga i Israels historie. Først hadde Gud inngått ei pakt med folket og forplikta seg ovanfor Sion til evig tid, men no var Jerusalem øydelagt og kongerekka frå David hadde mista makta. Kva var det som hadde gått gale? Svaret var at Israel hadde synda og vart straffa for si synd. For å unngå fleire slike katastrofar måtte dei unngå synda, og dersom dei synda utilsikta, formidla prestekjelda at ofringar kunne verka sonande. Den hebraiske ordgruppa som vert omsett med forsoning/blidgjeri, bot eller godtgjeri er gruppert rundt substantivet *kopher* – det som seinare vert kalla satisfaction (godtgjeri) – og verbet *kipper*. Verbet er avleidd av substantivet og betyr å utføra ein sonande seremoni, og er nært forbunde med å verta rein eller å reinsa. Me finn i tekstane ei skjelning mellom det å blidgjera/formilda ein sint guddom, og det å tørka vekk synda og urenskapen som gjorde syndaren uverdige. Men dette skiljet vert utfordra frå mange kantar. I offertekstane er det ofte uråd å skilja desse to forståingane, og det er ifølge Gorrings tvilsamt om Israelfolket sjølve skilde desse begrepa.¹⁰⁵ Det er ofte antyda at Gud vert blidgjort/forsona,¹⁰⁶ men det er ikkje alltid Jahve som vert forsona, han kan også vera den som forsonar:

What was effected in expiation was that ... with persons and objects alike, YHWH removed the baneful influence of an act. He broke the nexus of sin and calamity; and this was as a rule effected by the way of channeling the baneful influence of the evil into an animal who died vicariously for the man ... *Expiation was thus not a penalty but a saving event* (mi utheving).¹⁰⁷

Her vert offeret tolka som reinsande, enten frå synd eller frå seremoniell urenskap, og me ser at offeret ikkje var ei straff, men ei frelsande handling. Offerkulten var middelet for å halda

¹⁰² von Rad sitert i Gorrings (ibid, 36)

¹⁰³ Mary Douglas ifølge Gorrings (ibid, 36)

¹⁰⁴ ibid, 36

¹⁰⁵ ibid, 39

¹⁰⁶ Sal 106:30

¹⁰⁷ Von Rad sitert hjå Gorrings: *God's just vengeance*, 40. (5 Mos 21:8, Sal 79:9)

samfunnet heilag, og dermed middelet for å unngå Guds vrede. Prestekjelda beskriv her det som kan kallast ei fullt ut sakramental forståing av offeret.¹⁰⁸ Men dersom det var snakk om mord, eller andre former for permanent skade, var den grunnleggande regelen auge for auge, tann for tann, på latin *lex talionis*¹⁰⁹. Denne tanken finn me også att i mellom anna Hamurabis lover, og prinsippet kan sjåast, seier Gorringe, som eit vern for dei svake i samfunnet; dei rike kunne ikkje kjøpa seg fri frå ein slik regel.¹¹⁰

Ofringane kunne oppfattast som- og brukast som – ein ”lettvin” måte å kunna synda med vitande og vilje og likevel leva i pakta. Men ifølgje 4 Mos hjelper ikkje offer i slike tilfelle,¹¹¹ og sjølv om andre tekstar seier at offeret sonar for alle synder¹¹², ser det ut til seinare å ha komme ei forståing for at offeret måtte vera fulgt av eit angrande samvit. På den store soningsdagen ein gong i året¹¹³ gjekk øvstepresten inn i det høgheilage og ofra for sine egne og folkets synder. På samme dag skjedde det eit anna rituale: øvstepresten la handa si på hovudet til ei geit, vedkjente syndene til Israelfolket og la på den måten folkets synder over på geita, som så vart sendt ut i øydemarka. Denne ”syndebukken” vart dermed ofra, ikkje for å sona, men for å bera vekk folket si skuld. Eit anna konsept som me finn i GT-tekstane, er mekling eller forbøn. Me ser det når Moses gjekk opp på fjellet for å møte Gud etter at folket hadde laga gullkalven for å tilbe den. Moses ber Gud om å tilgje folket, og om Gud vil, drepa Moses for å spara folket.¹¹⁴ Samuel meklar på samme måten for Saul og Israel¹¹⁵, og Gorringe peikar på at denne totale overgjevnaden, viljen til sjølvofring for å underkasta seg Guds vilje, vert rekna som sonande for Gud, og kan ta bort skuld¹¹⁶. Gorringe hevdar at det sonande offeret berre var ein del, kanskje ikkje eingong den viktigaste delen av offerkulten. Han syner til takkeofferet som også ofte vert referert til i skriftene. Dette spring fram frå takkemd for liv og grøde. Dette offeret har røter like langt tilbake og er like livskraftig som soningsofferet. Gorringe problematiserer at synet på offeret vert meir etisk fokusert frå og med dei yngre tekstane i GT, og hevdar at den etiske forståinga også var tilstades i dei tidlegare tekstane:

¹⁰⁸ *ibid*, 40

¹⁰⁹ 3 Mos 24:19-21

¹¹⁰ Gorringe: *God's just vengeance*, 42

¹¹¹ 4 Mos 15:30

¹¹² 3 Mos 16:16

¹¹³ 3 Mos 16

¹¹⁴ 2 Mos 32:30ff

¹¹⁵ 1 Sam 7:8f, 15:11

¹¹⁶ Gorringe: *God's just vengeance*, 47

The insight that a life of obedience is the proper form of a sacrifice of thanksgiving is a perfectly obvious one, and is clearly expressed in the texts. There is in Scripture a thin but clear tradition which speaks of the 'sacrifice' of obedience. This tradition begins with the story in 1 Sam 15: 'Has the Lord as great delight in burnt offerings and sacrifices, as in obeying the voice of the Lord? Behold, to obey is better than sacrifice, and to hearken than the fat of rams (1 Sam15:22)' .¹¹⁷

Denne forståinga av offeret har vore der, kanskje så lenge offerkulten har eksistert, hevdar Gorringe. Han syner til tekstar med samme tematikk som teksten frå 1 Sam 15¹¹⁸, til dømes i Salme 40:

Du har ikkje glede i offer og gåver – du har opna mine øyre – brennoffer og syndoffer krev du ikkje. Då sa eg: "Sjå, her kjem eg. I bokrullen er det skrive om meg. Min Gud, å gjera din vilje gjev meg glede, di lov er djupt i mitt indre."¹¹⁹

Gorringe meiner at dette rokkar ved forståinga av at betoninga av det etiske aspektet i – eller istaden for - offerkulten, er av nyare dato i GT. Han peikar på at sjølv om berre to av desse tekstane¹²⁰ vert sitert i NT, er innsikten dei formidlar likevel godt representert der. Denne åren i gamaltestamentleg tenking vektlegg livet i takk og lydnad framfor offerkulten, og syner at sjøelve kulten var eit bilde på tillit og forplikting til Gud. Ofring av dyr var frå tidleg av først og fremst eit bilde på total overgjevnad til Gud, men denne forståinga vart overskygga av tradisjonen med soningsoffer og blidgjerande offer, som kom i framgrunnen etter eksilet¹²¹.

Ut frå denne gjennomgangen av offer og soningstanken i GT, meiner Gorringe å ha påvist at så langt gjev ikkje bibeltekstane noko eintydig svar på korleis soning, straff og gjengjelding kan forståast, og at dette syner at me ikkje har grunnlag for å kunna snakka om 'ein bibelsk teologi om offeret' i GT.

Men det var desse tekstane dei første kristne hadde som bakgrunn når dei skulle forstå betydningen av kven Jesus frå Nasaret var.¹²²

¹¹⁷ ibid, 51

¹¹⁸ Amos 5:25, Mika 6:7-8, Hos 6:6, Sal 50:13-14 og Sal 51:16-17

¹¹⁹ Sal 40:6-8

¹²⁰ Hosea 6 og Salme 40

¹²¹ Gorringe: *God's just vengeance*, 53

¹²² ibid, 57

3.5.3.2 Kjeldestoff i NT

Betoninga av det etiske aspektet i – eller istaden for – offerkulten, som Gorringe syner til som ein smal, men klar tradisjon i i GT¹²³, finn han endå tydeligare i det Jesus sa og gjorde: ”Gå og lær kva som ligg i dette ordet: *Det er miskunn eg vil ha, ikkje offer*. Eg er ikkje komen for å kalla rettferdige, men syndarar.”¹²⁴ Når Jesus forsvarer læresveinane som riv av aks frå åkeren for å stilla svolten på sabbaten stiller han seg over lovene om kva som var syndig å gjera, og han gjentek her at det er miskunn Gud vil ha, ikkje offer.¹²⁵ Gorringe viser til den kjende historia om rabbi Johanan ben Zakkais som siterte den samme Hosea-teksten då ein annan rabbi sørgde over at Tempelet der offeret skulle berast fram var øydelagt; ”Do not grieve, my son, for we have an atonement which is just as good, namely deeds of mercy, as the Scripture says, ’For I desire mercy and not sacrifice’”¹²⁶. Me ser at denne forståinga av offeret var kjent i samtida, også blant rabbinerane. Hjø rabbinerane var offeret viktig fordi Gud hadde gjeve påbod om det. Det var snakk om lydnad mot Toraen, ikkje viktig i seg sjølv. Offerkulten stod sterkt på Jesu tid, held Gorringe fram, folk var samvitsfulle og engstelige, og lengta etter anledningar til å bera fram syndoffer,¹²⁷ og Jesu reinsing av tempelet kan også lesast som ei tilbakevising av offerpraksisen, ikkje berre som ei innstramming av denne. Tempelet var avgjerande sentralt i jødane sin offerpraksis, men Jesus seier at det finns noko som er større enn tempelet¹²⁸, og denne tanken vert seinare teken opp i Hebrearbrevet, som peikar på at alt det som før vart oppfylt i tempelet no vert oppfylt av Jesus. Brevet vart nokså sikkert skrivne til jødekristne, og her vert den jødiske kulten med dei ulike elementa, alt jødane til då hadde levd med og i; pakta, den øvsteprestlege tenesta, offeret og Tempelet, erklært overgått av og oppfylt i Jesus. Forfattaren av brevet seier her at Kristus ”smaka døden for alle”¹²⁹ og at Jesus måtte bli ”lik syskena sine i alle ting, så han kunne vera ein miskunnsam og trufast øvsteprest for Gud og sona syndene til folket”.¹³⁰ Dette kan tolkast som ei stadfesting av offeret og soninga som eit krav frå Gud om bot for menneskas synder. Men Gorringe hevdar at det avgjerande er korleis Jesu krossdød vert tolka i brevet, og peikar på at me sentralt i brevet finn offermotivet frå Salme 40: ”Slaktoffer og offergåve ville du ikkje ha, men ein kropp laga du til meg; brennoffer og syndoffer hadde du inga glede i. Då sa eg: Sjå,

¹²³ ibid, 51

¹²⁴ Matt 9:13 der farisearane kritiserer at Jesus sit til bords med tollarar og syndarar

¹²⁵ Matt 12:6-8

¹²⁶ Gorringe: *God's just vengeance*, 62

¹²⁷ ibid, 61

¹²⁸ Matt 12:6

¹²⁹ Hebr 2:9

¹³⁰ Hebr 2:17

her kjem eg for å gjera din vilje, Gud.»¹³¹ Kristi offer er lydnad heilt inn i døden, men ikkje som eit slaktoffer:

The whole point of the author is that Christ's sacrifice is quite different from that of earlier sacrifices. Thus, far from reintroducing the theme of violent, cultic sacrifice, Hebrews seeks to shift the discourse to an entirely different level.¹³²

Paulusbreva har mange utsegner som gjer at dei ifølgje Gorringe er hovudkjelda for teologiar om stadfortredande soning. Eit døme er Rom 3:

Her er det ingen skildnad, for alle har synda og manglar Guds herlegdom. Men ufortent og av hans nåde blir dei kjent rettferdige, frikjøpte i Jesus Kristus. Han har Gud stilt synleg fram, så han med sitt blod skulle vera soningsstaden for den som trur.¹³³

Anselms forståing av Jesu soning på krossen er i tråd med denne og liknande utsegner frå Paulus og Paulus-tradisjonen. Men Gorringe trekkjer fram røyster som tolkar Paulus på andre måtar. Krister Stendahl, som var professor i nytestamentleg teologi og biskop i Stockholm, hevda at Paulus sitt hovudfokus ikkje var synd og straff, men det å komma til rette med fiendskapen mellom jødar og heidningar i den kristne forsamlingen. Han er skeptisk til den tradisjonelle måten å lesa Paulus på, som han meiner er prega av Augustins og Luthers forståing:

Once the human predicament – timeless and exercised in a *corpus christianum* – became the setting of the church's interpretation of Paul's thought, it also became less obvious that there was in fact a great difference of setting, thought, and argument between the various epistles of Paul... It was possible to homogenize Pauline theology since the common denominator would easily be found in generalized theological issues, and the specificity of Paul's argument was obscured.¹³⁴

Stendal hevdar at Paulus sin bruk av begrepet 'rettferdigging' må forståast på bakgrunn av Septuagintas bruk av ordgruppa *diako-o*, der det er oversett *tsedequah*, det at Gud set ting på rett plass, rettferdigger Israel.¹³⁵ Gorringe tek dette vidare og foreslår at hovudsaka for Paulus ikkje var rettferdigging ved tru slik Luther forstod det. Luther var prega av

¹³¹ Hebr 10:5-7

¹³² Gorringe: *God's just vengeance*, 78

¹³³ Rom 3:22b-25a, liknande utsegner finns mellom anna i 1 Tess 5:9f, 2 Kor 5:21

¹³⁴ Stendahl sitert hjå Gorringe: *God's just vengeance*, 73

¹³⁵ *ibid*, 74

Augustin og tolka rettferdiggjering ved tru i lys av eit fokus på egoet, noko som har gitt næring til ein introspektiv måte å snakka om synd og soning, som Gorringe eksemplifiserer slik: ”I am sunk in darkness, bound in the chains of sin, and then I realise that Christ has died for *me*, and at that moment my heart is strangely warmed and my chains fall off.”¹³⁶

Idealisering av denne typen omvendingsforteljingar meiner Gorringe er å gjera vald mot Paulus’ argumentasjon: Fokuset på synd i dei første 8 kapitla i Rom må sjåast på bakgrunn av argumentasjonen i resten av Rom, og spesielt Rom 9-11. Paulus demonstrerer her at jødar og heidningar er i samme båt, og at Abraham “i trua” er stamfar for begge grupperingane. Professor i nytestamentleg teologi, E.P. Sanders, er også ueinig i den protestantiske forståinga av Paulus, men frå ei anna vinkling. Han meiner at me i hjarta av Paulus sin frelsesteologi ikkje finn soninga, sjølv om den også høyrer heime der, men deltaking og tilhøyrgheit. Det er ein teologi om forflytning, frå eit herredømme til eit anna. Ved å ta del i Jesu død døyr ein frå syndas makt;

Paul did accept the common Christian view that Christ’s death was expiatory...but the main conviction was that the real transfer was from death to life, from the lordship of sin to the lordship of Christ.¹³⁷

Sanders meiner at Paulus syner at menneskets problem er at det ikkje tilhøyrer Kristus. Difor finn me lite om anger, tilgjeving og reinsing hjå Paulus, og synda vert tematisert kun retorisk for å syna at alle treng Kristus.¹³⁸ Ideen om deltaking og tilhøyrgheit finn me i motivet om å vera ein del av Jesu kropp, om å vera eitt i Anden, i det at me er sameina i Kristus. Vekta på frelse hjå Paulus ligg meir i å vera inkorporert i Kristus enn at Kristus sona for våre synder. Det er ikkje nødvendigvis slik at alle referansar til at Kristus døydde ’for oss’ henviser til hans offerdød for våre syndebrot, t.d. slik det står i 2.Kor:

For Kristi kjærleik tvingar oss. Vi veit at éin døydde for alle, difor har dei alle døydd. Og han døydde for alle, så dei som lever, ikkje lenger skal leva for seg sjølve, men for han som døydde og stod opp for dei.¹³⁹

Sanders peikar på at Paulus ikkje her seier ”difor har dei alle fått syndene sine sona”, men derimot ”difor har dei alle døydd” – dei har døydd bort frå synda, dei har ikkje berre fått syndene sine sona! Løysinga på menneskets problem er ifølgje Sanders å bli funnen i Kristus.

¹³⁶ *ibid*, 74

¹³⁷ Sanders sitert hjå Gorringe, (*ibid*, 74)

¹³⁸ Rom 1-3. Sanders ifølgje Gorringe (*ibid*, 75)

¹³⁹ 2 Kor 5:14f

Gorringe fremjar også ei endå meir radikal forståing av Paulus. Jøden Paulus har hatt som utgangspunkt at Guds vilje vert openberra i lova. Kristus fridde oss frå lovas forbanning då han døydde under denne forbanninga.¹⁴⁰ Jesus hadde sett menneskelivet over lova, og Paulus gjer det samme ”Ber børene for kvarandre, og oppfyll på den måten Kristi lov.”¹⁴¹ Kjærleiken er kriteriet som me vurderer lovas gyldigheit ut frå. Når Jesus dør ”etter lova” øydelegg lova seg sjølv. Lova vert openberra, i Jesu død og oppstode, som ”krafta i synda”.¹⁴² Dersom skuldbrevet¹⁴³ som vert nagla til krossen er lova, må me seia at makter og herredømer verkar gjennom lova for å iverksetja Jesu død.

The legitimacy of the rulers is thus exposed – a ‘public example’ is made of them. The cross therefore demonstrates that seeking justice through the observance of law leads to and exacts human sacrifices. Jesus’ death brings such sacrifices to an end by exposing their hollow and bogus nature.¹⁴⁴

“Me må sjå Paulus’ biletspråk frå offerkulten i samanheng med hans overordna strategi”, seier Gorringe.¹⁴⁵ Og den strategien har ikkje vore å gje ei oppskrift på frelse til dømes: tru på at Jesus døydde for dine synder og bli frelst’, hevdar han. Nei, Paulus’ siktemål var å byggja fellesskap der jødar og heidningar vart sameina som deler av same kropp, ein kropp som kunne leva ut forsoninga i praksis. Dømer på dette er at den sterke skulle ta imot den svake¹⁴⁶, at dei rikare kyrkjene gav støtte til dei fattigare¹⁴⁷, at herrane lærte seg å akseptera slavane sine som brødre¹⁴⁸. Uansett om Efesarane er skrive av Paulus eller ikkje, fører brevet denne tanken vidare. Jesu blod har ført jødar og heidningar saman. Men det er tydeleg at for Paulus var Jesu død ikkje berre eit eksempel på radikal kjærleik. Som forventa av ein som kjende den rabbinske diskusjonen i samtida, tolka han den som eit offer. Men like klart er det at Jesu død ikkje hjå Paulus har skapt nye doktriner, men ei ny rørsle der menneske som før hadde vore framandgjorte for kvarandre vart sameina, og dette fellesskapet fekk forsoningstenesta¹⁴⁹. Denne tenesta for forsoning kan tolkast i offertermar på lik linje med det Gorringe tidlegare har referert til som den alternative tradisjonen frå GT som mellom anna

¹⁴⁰ Gal 3:13

¹⁴¹ Gal 5:14, 6:2

¹⁴² 1 Kor 15:56

¹⁴³ På engelsk ”the bond” eller ”the written code, with its regulations”

¹⁴⁴ F.Hinkelammert ifølgje Gorringe: *God’s just vengeance*, 76

¹⁴⁵ ibid, 76

¹⁴⁶ Rom 14

¹⁴⁷ 2 Kor

¹⁴⁸ Filemon

¹⁴⁹ 2 Kor 5:18

teksten frå Hosea 6 representerer. Det ser me når Paulus etter å ha slått fast at jødar og heidningar stiller likt, held fram:

Difor legg eg dykk på hjartet, syskjen, ved Guds miskunn, at de må bera fram kroppen dykkar som eit levande og heilag offer, til glede for Gud. Det skal vera dykkar åndelege gudsteneste. Og innrett dykk ikkje etter denne verda, men lat dykk omskapa ved at de får eit nytt sinn og kan dømma kva som er Guds vilje: det gode, det som er til glede for Gud, det fullkomne.¹⁵⁰

Me har sett her at den tradisjonelle måten å tolka frelsa på, ikkje minst hjå Paulus, vert utfordra av andre synsvinklar og måtar å forstå dette på. Gorringe vektlegg det kontekstuelle, og syner at Paulus som lærd jøde er prega av si grunnleggjande forståing av soningsofferet frå GT, men også at hans brev er prega av situasjonane han skreiv inn i, og i større grad må tolkast i lys av dette. Og då kan vektlegginga verta betydeleg endra samanlikna med den forutforståinga som den lutherske tradisjonen har møtt desse tekstane med.

Eit anna spørsmål i møte med NT er om Jesus sjølv ser ut til å ha vore oppteken av soningstanken. Det kan vera naturleg å starta med å sjå på spådommane om liding i Mark når me leitar etter soningsteologi i evangelia: “Menneskesonen må lida mykje og bli vraka av dei eldste, overprestane og dei skriftlærde. Han skal bli slegen i hel, og tre dagar etter skal han stå opp att.”¹⁵¹ Denne og liknande tekstar har vorte tolka som at Jesus trudde at hans død låg ”deep in the providence of God.”¹⁵² Gorringe hevdar at tekstane syner tydeleg at Jesus har rekna med å verta henretta, men at denne forventningen heller var forankra i den sannsynlege lagnaden til ein som utfordra den rådande makta, jfr. døyparen Johannes sin skjebne, enn i at det var Gud som meinte det var nødvendig. ”In other words, this is not the discourse of fate or fatalism, but of political *inevitability*.¹⁵³ Ein annan tekst som har fungert som hjørnestein i den tradisjonelle sonings-teologien er utsegna om løysepengane; ”For ikkje eingong menneskesonen er komen for å la seg tena, men for sjølv å tena og gje livet sitt til løysepenge for mange.”¹⁵⁴ Desse orda vert ofte knytt opp til og tolka i lys av versa i Jesaja 53 om Herrens lidande tenar, men Gorringe ser to problem ved ei slik tolking; Han peikar for det første her igjen på konteksten: læresveinane og Jesus har nettopp snakka om makt og posisjonar, og korleis det er vanleg blant menneska å utnytta slikt til eigen fordel og undertrykkja andre. Jesus utfordrar læresveinane til alternative måtar å leva på, og understrekar dette med å visa

¹⁵⁰ Rom 12:1-2

¹⁵¹ Mark 8:31, det samme motivet finn me i 9:31 og 10:33

¹⁵² Ifølgje Taylor, Gorringe: *God's just vengeance*, 63

¹⁵³ Myers sitert av Gorringe, *ibid*, 63

¹⁵⁴ Matt 20:28

til at han sjølv lever etter dette. Gorringe refererer til den amerikanske NT-teologen Ched Myers som meiner at dette kan bli forstått i lys av ”Ghandi’s saying that the way of non-violence will be proved ‘by persons living it in their lives with utter disregard of the consequences to themselves’”¹⁵⁵ Det andre problemet Gorringe peikar på er at samankoblinga av desse to tekstane kviler på ein samanheng mellom uttrykket *løysepengar* (lutron) som Jesus snakkar om og *skuldoffer* (asham) i Jes 53. Morna D. Hooker, britisk professor i nytestamentleg teologi, hevdar at det ikkje finns spor av bevis på at desse uttrykka har vore samankobla av Jesus. *Lutron* betyr frigjeving av ein ting eller person gjennom eit kjøp, medan *asham* betyr tilbakebetaling av noko som er stole, saman med eit skuldoffer som soning. Hooker vedgår at bildet av Gud som forløysar er sentralt i Deutero-Jesaja, og at den tradisjonelle argumentasjonen dermed var nærliggjande; ”And Jesus saw that humankind need above all to be delivered from sin, and he used the ancient imagery of redemption to refer to this”.¹⁵⁶ Men det finns ikkje noko i resten av Jesu undervisning som underbyggjer at Jesus sette likheitsteikn mellom desse uttrykka: ”The phrase ‘to give his life as a ransom for many’ does not introduce a sacrificial concept into an exhortation to serve others”, er Gorringes konklusjon.¹⁵⁷

Det er likevel forteljninga om innstiftinga av nattverden som i størst grad har blitt brukt til å tolka Jesu død på krossen som ei soningshandling. Utsegna ”Dette er mitt blod, paktblodet, som blir utrent for mange”¹⁵⁸ inviterer til ei forståing av at Jesus her introduserer ein soningsteologi. I Matt vert det også lagt til at dei skal eta og drikka ”så syndene blir tilgjevne”. Denne utsegna byr likevel på mange tolkingsproblem ifylgje Gorringe, og han syner til den tyske professoren i nytestamentleg teologi, J.Jeremias, som hevdar at frasen ”Dette er mitt blod, paktblodet” er umulig å få sagt på arameisk, og meiner at ”paktblodet” er ei seinare tilføyning. Hooker meiner at ordet ”mitt” ikkje høyrer heime i samanhengen, og finn når ho tek det bort, ein parallell til Sak 9:11: ”Og du, i kraft av blodpakta med deg set eg fangane fri frå brønnen utan vatn”. Gorringe meiner her å finna belegg for at dette handlar meir om anerkjenning av pakta enn om soning, og meiner at då går utsegna godt saman med det Jesus seier i framhaldet; ”Sanneleg, eg seier dykk: Aldri meir skal eg drikka frukta av vintreet før den dagen eg drikk henne ny i Guds rike” (Mark 14:25). Orda talar om Jesu sjølvoppofring til det ytterste – for det som han gjenkjenner som Guds hensikt, Guds rike. Gorringe syner også til W.D. Davies, engelsk religionsprofessor og teolog, som meiner at

¹⁵⁵ Gorringe: *God’s just vengeance*, 63

¹⁵⁶ Hooker sitert av Gorringe, *ibid*, 64

¹⁵⁷ *ibid*, 64

¹⁵⁸ Mark 14:24

Paulus tolka nattverden som det nye påskemåltidet, og at dette i større grad handla om fellesskap enn om soning av synd.

The shared cup signifies the suffering which those who commit themselves to a new vision of human community will have to undergo. Since it is these narratives which frame the crucifixion, and offer an interpretation of them, such an alternative reading offers a different, non-expiatory, account of the 'passion'.¹⁵⁹

Her finn eg det litt vanskeleg å følgja Gorringe. Han har igjen vektlagt det kontekstuelle, og meiner forståings-samanheng gjer det plausibelt å tolka dette alternativt til tradisjonell soningsteologi. Og han syner til anerkjende teologar som også fremjer alternative tolkingar av Jesu ord ved innstiftinga av nattverden. Men dette kan synast som fragmenterte og motstridande utsegner som vert brukt for å vri forståinga i ein forutbestemt retning, i alle fall slik det framstår her, og gjev ikkje den nødvendige tyngden til å overbevisa om ei alternativ forståing av nattverden, hendinga som Gorringe sjølv skuldar andre for å ha “pressed into service to yield an expiatory reading of the atonement”.¹⁶⁰ No har me sett på tekstar som kanskje i særleg grad talar *for* den tradisjonelle soningsteologien, og korleis Gorringe syner alternative måtar å tolka desse på. Me skal sjå at me andre stader i evangelia kan finna grunnlag for ei alternativ forståing av frelse som ligg meir opp i dagen.

Jesus syner gjennom liv, undervisning og gjerning nye måtar for korleis menneskeleg fellesskap kan oppstå og praktiserast, og Gorringe tillegg dette stor vekt. Han peikar på at forteljingane om Jesu liv på jorda startar i Lukas med Marias lovsong,¹⁶¹ og her er det ikkje offerkult og dogmer det handlar om, men sosiale og politiske tilhøve. Jesus startar si teneste med å ropa ut eit nådeår frå Herren¹⁶², og i sentrum av bøna han lærde læresveinane finn me at me skal tilgje dei som skuldar oss noko. Vår skuld til Gud får me gjort opp ved å sjølve tilgje vår neste. Læresveinane vert utfordra til å følgja Jesus på ein måte som ikkje er av denne verda, som tenarar for andre. ”Their distinctness is not that of cultic or ritual separation but a 'nonconformed quality of ('secular') involvement in the life of the world". Eg finn her hjå Gorringe ei understreking av at Jesus omfavnar og bekreftar det menneskelige:

¹⁵⁹ Gorringe: *God's just vengeance*, 65

¹⁶⁰ *ibid*, 64

¹⁶¹ Luk 1:46ff

¹⁶² Luk 4:19

He emphasises that the law (of the sabbath, for example Mark 2:27) exists for people, and not people for the law. When people's 'sins' are forgiven this happens prior to the passion, and is done in the name of the God who seeks life for all his creatures. Guilt is shriven, not expiated.¹⁶³

Dette står i kontrast til tonen me finn hjå Anselm. Det at Gud vert menneske synest for Anselm å vera ei metafysisk nødvendighet, ikkje eit teikn på Guds engasjement og deltaking i menneskas historie, hevdar Gorrige. Han reagerer på det han kallar Anselms "attempt to 'prove' the necessity and possibility of redemption without any reference to the gospel story"¹⁶⁴. Men Anselm er ikkje åleine om å leggja lite vekt på forteljingane om Jesu jordeliv. Den tyske teologen Martin Kähler var skeptisk til å setja lit til forteljingane om Jesus. Han meinte det vesentlege poenget med Jesu liv var at han døydde for verdas synder, og dermed kunne evangelia sjåast på som "lidingshistorier med utvida innleiingar".¹⁶⁵ Ei slik utsegn kan gje inntrykk av at Jesu undervisning og teneste, hans kalling og instruering av læresveinane, og forteljingane om oppstoda ikkje er så viktige, noko som nødvendigvis vil få store konsekvensar for teologien. Og det ser ut som om dette er tilfellet også hjå Anselm. Det er vanskeleg å sjå for seg at han kunne ha utforma teorien sin slik den framstår dersom han hadde hatt tydelege referansar til Jesu gjerning og undervisning.

Me har sett at Gorrige har referert til Girard, som han kritiserer for å komma med for enkle løysingar på komplekse problemfelt. Men samstundes peikar han på at Girard har fleire poeng som er verd å reflektera over, her først i ei lesing av ve-ropa over farisearane og dei skriftlærde, i Matt:

Slik skal straffa komma over dykk for alt skuldlaust blod som har runne på jorda, frå den rettferdige Abels blod til blodet frå Sakarja, son til Barakia, han som de slo ihel mellom tempelet og altaret.¹⁶⁶

I Lukas sin versjon finn han at det er skrive slik: "blodet frå alle profetane, det som har runne *frå verda vart grunnlagt*" (mi utheving) – eit uttrykk som han også finn hjå Matt der Jesus siterer frå salmane: "Eg vil opna munnen og tala i likningar, bera fram det som har vore løynt frå verda vart grunnlagd."¹⁶⁷ Kva kan denne løyndommen kan vera? Verken Girard eller Gorrige har funne bibelkommentarar som gjev tilfredsstillande svar på dette. Girard foreslår at løyndommen er sanninga om det grunnleggjande mordet som ligg i kulturens opphav;

¹⁶³ Gorrige: *God's just vengeance*, 66

¹⁶⁴ *ibid*, 100

¹⁶⁵ *Ibid*, 60

¹⁶⁶ Matt 23:35

¹⁶⁷ Salme 78:2

Jesus avslører løyndommen om menneskets valdelege natur. Religion er ifølge Girard organisert rundt ei meir eller mindre valdeleg avstandtaking frå menneskets valdelege natur. Dette er det som religion med opphav i mennesket kan makta å komma fram til, i motsetnad til den religionen som har sitt opphav i Gud. Ved å utvetydig avsløra løyndommen om menneskets valdelege natur, krenkar Jesus det viktigaste påbødet som styrer menneskeleg åtferd, og han må bli brakt til stilla.¹⁶⁸ Gorringe utdjupar dette slik:

By submitting to violence Christ reveals and uproots the structural matrix of all religion. But if this is the case, then the sacrificial interpretation of Christ's death is an 'enormous and paradoxical misunderstanding'. The essential theme of the gospels is – ... that reconciliation with God can take place unreservedly and with no sacrificial intermediary through the rules of the kingdom.¹⁶⁹

Og Girard slår fast at:

'This reconciliation allows God to reveal himself as he is, for the first time in human history. Thus mankind no longer has to base harmonious relationships on bloody sacrifices, ridiculous fables of a violent deity, and the whole range of mythological formations'.¹⁷⁰

Denne lesinga er i tråd med tekstane frå Dødehavsrullane, hevdar Gorringe; gode gjerningar tek plassen som offer og soning tidlegare har hatt, og me ser også paralellar her til Abelards lære. Girard meiner å finna antydningar til teorien sin i Johannesevangeliet, i samankoblinga mellom djevelen, mordet og løgna.¹⁷¹ Han forklarar det slik:

'Satan is the name of the mimetic process seen as a whole; that is why he is the source not merely of rivalry and disorder but of all the forms of lying order in which humanity lives. That is the reason why he was a homicide from the beginning; Satan's order had no origin other than murder and this murder is a lie. Human beings are sons of Satan because they are sons of this murder'.¹⁷²

Girard tilbyr her ein variant til den meir vanlege lesinga av Joh som eit 'hellenistisk' evangelium der Jesus forløyser menneska gjennom openberring; Jesus hjelper oss ved å avdekka løgna som maskerer menneskeleg vald.¹⁷³

¹⁶⁸ Gorringe: *God's just vengeance*, 68

¹⁶⁹ *ibid* s.68

¹⁷⁰ Girard sitert hjå Gorringe, (*ibid*, 68)

¹⁷¹ Joh 8:43f, Girards ifølge Gorringe, (*ibid*, 79)

¹⁷² Girard sitert hjå Gorringe (*ibid*, 79)

¹⁷³ *ibid*, 79

Gorringe konkluderer sjølv sitt syn på Jesu krossdød i det fylgjande, og det fungerer godt som hans svar på korleis Gud løyser problemet med synd:

On the cross Christ 'bears' our guilt, but this is not expiation. What happens there is the absorption of violence, the redefinition of power, and the establishment of the possibility of forgiveness.¹⁷⁴

Gorringe hevdar at Gud løyser problemet med synda ved at Jesus ber menneskas skuld på krossen, ved at valda dermed vert oppslukt (den vert ikkje gjengjeldt) og mistar si makt. Makta vert redefinert, og tilgjeving vert ei tilgjengelig mulighet. Tilgjevinga vert då det som set mennesket i ein livgjevande relasjon til seg sjølv og resten av tilværet. Slik kjem også Gorringe til rette med at Jesu død ikkje må tolkast som eit sonoffer, men at den likevel er frelsande for menneska.

3.5.4 Luther og godtgjeringsteorien

Gorringe hevdar at godtgjeringsteorien lever vidare i beste velgåande hjå Luther. Han hadde i tida før sitt "gjennombrot" som me har sett ei forståing av han måtte streva for frelsa, og Gorringe siterer Luther som i ei preike i 1543 seier at "When I became a doctor, I did not yet know that we cannot make satisfaction for our sins"¹⁷⁵, og hans gjennombrot vart ei radikal gjenoppdaging av det Anselm hadde visst, at Kristus "makes satisfaction for us". Det er usemje om kva forsoningsteori Luther høyrer mest heime i, og til dømes professor emeritus i systematisk teologi Philip Watson hevda at Luther "leaves us in no doubt that he does not like the term satisfaction"¹⁷⁶, og plasserer Luther i "Christus Victor"-teorien, der krossdøden og oppstoda som Jesu seier over djevelen er eit sentralt tema. Men dersom Luther var misnøgd med begrepet 'satisfaction' var det fordi han meinte det ikkje var eit sterkt nok uttrykk, hevdar Gorringe, fordi han meinte at begrepet ikkje i stor nok grad æra Jesus for hans lidning. Luther understrekar at Jesus leid *straffa* for synda, og hevdar at Guds rettferd må bli tilfredsstilt;

¹⁷⁴ ibid, 247

¹⁷⁵ Luther sitert hjå Gorringe (ibid, 131)

¹⁷⁶ Watson sitert hjå Gorringe (ibid, 131)

'Although God purely out of grace does not impute our sins to us, still he did not want to do this unless his law and his righteousness had received a more than adequate satisfaction. This gracious imputation must first be purchased and won from his righteousness for us'¹⁷⁷

Kristus lid under Guds vrede, og betaler tilbake til Gud for menneskets synder. Men der Anselm understreka at Gud måtte bli menneske for å kunna sona menneskets synder, understrekar Luther at for å kunna bekjempe synd, død og Guds vrede, måtte det guddomleg makt til.¹⁷⁸ Det var Gud mot Gud, der Gud i sin nåde og medkjensle overvann Guds dom og forbanning. Men eit anna motiv er også viktig i Luthers forståing av frelsa. Me finn det att blant forsoningsteoriane, som "Det heldige bytet", tanken om at Gud tok alle menneskas synder og gjorde dei til sine, og leid på krossen, og at menneska fekk Jesu rettferd i bytte. Gorrings seier at begrepet satisfaction hjå Luther vert "bent to a new purpose, to speak of the complete exchange made in Christ, whereby he once and for all takes our place"¹⁷⁹. Så langt har me fulgt Gorrings framstilling av gjengjeldingsteorien. Vidare hjå Gorrings følgjer han verknadshistoria til teorien, særleg med blick på strafferettslege tilhøve framover i den vestlige historia. I drøftinga skal me komma tilbake til teorien, samt ta opp tråden frå innleiinga og sjå nærare på alternative tilnærmingar til forståing av synd og frelse som kanskje kan ha større aktualitet i møte med menneske i dagens samfunn.

3.5.5 Kommenterarar til Gorrings prosjekt

Gorrings har varsla at hans ærend er å undergrava ein sterk tradisjon i den kristne soningsteologien som han meiner har gitt kraft og legitimitet til tanken om gjengjelding, samt å syna at ein alternativ tradisjon alltid har eksistert og har kritisert denne. Denne alternative tradisjonen har mange ulike stemmer som til sammen ikkje gjev klare eintydige svar eller nødvendigvis peikar i samme retning. Det ser ikkje ut som om Gorrings er så oppteken av å gje eit eintydig svar som alternativ til den tradisjonelle forståinga, kanskje nettopp fordi han meiner at dei eintydige svara ikkje finns. Han gjev vekt til stemmer inn i samtalen som han meiner har interessante eller viktige poeng sjølv om han ikkje nødvendigvis er fullt ut einig i tankesystemet som ligg bak ytringane. Dette gjer framstillinga mangfaldig og spennande, men medan Gorrings snakkar med klar røyst i sin kritikk av det beståande, er det ikkje alltid så lett å sjå i kva grad han er einig med sine informantar¹⁸⁰. Kanskje er dette bevisst strategi

¹⁷⁷ Luther sitert hjå Gorrings (ibid, 132)

¹⁷⁸ ibid, 134

¹⁷⁹ Gorrings s.135

¹⁸⁰ Døme med Hooker og J.Jeremias i avhandlinga, 36

frå Gorringe. Det ser ut til at han ynskjer å rista lesaren ut av vante tankemønster, få oss til å reflektera rundt oppfatningar som kanskje har blitt sjølvsegte for oss, stilla spørsmål ved ting som me kan ha tatt for gitt. Men denne strategien gjev oss ikkje så mykje grunnlag for å kunna bedømme kvaliteten i innspela frå informantane, det vert mange stemmer i eit stort kor der dei i stor grad slepp det kritiske lyset som kanskje kunne ha avslørt dei, positivt eller negativt. Gorringe brukar i tillegg til tider eit språk som er kjenslelada og krasst, og til saman gjer dette at framstillinga kan gje oss ei oppleving av at han snakkar om ”good guys” og ”bad guys”, der det kan sjå ut som han ikkje alltid behandlar alle likt, og dette kan opplevast som ei svakheit i framstillinga. Gorringe er oppteken av det kontekstuelle, både historisk og litterært. Dette opplever eg som ein styrke, fordi han heile tida hjelper lesaren å sjå fakta og årsakssamanhengar som opnar for ei betre forståing av tekstar, hendingar og standpunkt. Samstundes er kontekstualisering ingen eksakt vitskap. Til dømes vil ei orientering om bakgrunnen i ein historieepoke eller eit samfunssystem aldri vera uttømmende, men selektiv, og kan dermed gje eit feilaktig inntrykk av objektiv forståing dersom dette premisset ikkje vert synleggjort. Anselm og hans samtid framstår med få unntak på Gorringes premissar, og denne framstillinga underbyggjer Gorringes prosjekt. Anselm framstår då for lesaren i ein skikkelse som kan verka framandt og provoserande for lesarar som måtte ha andre innsteg til middelalderen generellt eller Anselm spesielt. Sjølv om eg i stor grad deler Gorringes indignasjon over Anselms manglande referansar til livet i si eiga samtid, meiner eg Gorringes sak hadde stått minst like sterkt utan dette som eg meiner er ei velkjend, men likevel litt ubalansert framstilling. Eit anna problem i forhold til kontekstualisering møter me i Gorringes gjennomgang av soningsteologien hjå Paulus. Gorringe hevdar der at Paulus nødvendigvis må forstå Jesu død som eit soningsoffer ut frå Paulus sin bakgrunn som lærd jøde, medan han rett før dette har hevda at det er grunnlag for å tru at rabbinerane hadde ei forståing av offeret som samstemte med teksten frå Hosea 6, altså eit alternativt syn på offeret som ikkje innebar soning.¹⁸¹ Dette ser for meg ut som ei motseiing av eigne argument, og kan gjera oss litt usikre på Gorringes argumentasjon, fordi forståinga hans her synest vera styrt av ei forutforståing.

Men i det store og heile held Gorringe det han lovar. Han verifiserer argumentasjonen gjennom tydeleg og breid forankring i bibelteologien, og røystene han trekkjer inn i samtalen har også anerkjent fagleg tyngde. Måten han kontekstualiserer på vitnar om grundig kjennskap til både samfunns-, kunst-, litteratur- og teologihistorie i tillegg til ei forståing av

¹⁸¹ I oppgåva s.30

sosiologiske og psykologiske forutsetningar og prosessar. Han maktar å formidla eit nokså tungt fagstoff i ein meiningsmetta tekst som er svært gjevande å lesa. Gorrings rokkar ved forutsetnadane for godtgjerings-teorien, og syner lesaren relevansen av å gjera dette i ei tid der me kanskje trudde at dette ville vera som å saga ned eit tre som allereie var visna. Han gjev lesaren kjennskap til alternativ tenking som han syner truleg har utfordra forståingar som er grunnlag for teorien sidan tidleg GT-tid, og han klarer i stor grad å syna at dei kritiske innvendingane, samt andre forståingsmodellar han trekkjer fram, er tydeleg bibelsk fundert.

4. Drøfting

Så langt har me i stor grad konsentrert oss om forståinga av synd og frelse med gjengjeldingsteorien som utgangspunkt. Gorrings prosjekt har bidrege til å gje oss ei meir grunnleggjande forståing av vår eigen trustradisjon ved å utforska kva som ligg til grunn for denne teorien, og til å sjå korleis alternative forståingar kan funderast. I dette kapittelet skal me drøfta det me har funne, og ut frå utfordringane me har identifisert i innleiinga ta inn stemmer som kan bidra til å utvida perspektivet for vår forståing. Målet er ikkje å komma fram til *eitt* rett svar, men å opna opp for at her er det fleire svar, fordi her finns meir enn eitt perspektiv. Me har sett at Anselms forsøk på å gje eit svar som skulle romma heile sanninga om kvifor Gud vart menneske på mange måtar var ”vellukka” fordi dette svaret fekk så stor gjennomslagskraft. Men me har samstundes sett at dette svaret har fortrent andre viktige perspektiv. I tillegg ser me at det er forutsetningar for Anselms svar som det finns grunnar til å vera kritisk til. Harnack meiner at det mest problematiske i teorien er gudsbildet den formidlar, og eg må seia meg einig med han. Me har sett at Anselms forståing av Gud er prega av platonismen, der guddomens grunnleggjande eigenskapar er bestemmande for kva handlingar som er passande for denne. Anselm hevdar at Guds rettferd gjer at Han ikkje kan tilgje utan å få noko tilbake for skaden, noko som kan skje på to måtar:

The imbalance can be righted in one of two ways: either through punishment and denial of blessedness or through an act of satisfaction whereby an offering is rendered up that is greater than the act of obedience.¹⁸²

Anselm – og forsvararar av hans teori - synest å meina her at det at Gud vel godtgjerings-istadenfor straff gjer at Gud ikkje er ein Gud som straffar. Og sett frå det skuldige menneskets perspektiv er det heilt klart avgjerande forskjell på straff og godtgjerings. Men

¹⁸² Peters: *GOD – The World's future*, 222

dersom ein har gudsbildet i søkelyset, syns eg det er vanskeleg å sjå den store forskjellen på desse to alternativa. I begge tilfelle er det snakk om ein balanse som Gud må gjenoppretta fordi ikkje noko anna er passande for Gud. Då synest godtgjering framleis som ein form for straff som må til for å gjenoppretta balansen. Slik sett synest det for meg som om Anselms løysing med godtgjering ligg tett opptil ei omskriving av straff.

Me har sett at Gorringe, på bakgrunn av funn frå menneskeslektas ”tidlege historiar,” hevdar at behovet for gjengjelding synest å vera ein av dei sterkaste menneskelege impulsane som finns. Den grunnleggjande tanken om gjengjelding vert også bekrefta av Crouse, som me har sett seier at den greske ideen om justitia hadde ein religiøs opprinnelse; tanken om at ugjerningar skulle møtast med gjengjelding. Men korleis har dette, som ifølgje Gorringe er eit djupt menneskelege behov, blitt ein grunnleggjande eigenskap som styrer og begrensar Bibelens Gud? Me har sett hjå Crouse korleis justitia-begrepet vann terreng via Platon og Cicero til kyrkjefedrene, og me har sett gjengjeldingstanken i GT, og kjenner til at diakosunè-begrepet fekk innpass i desse skriftene når dei vart omsette frå Hebraisk til gresk. Men er dette ein grunnleggjande eigenskap i Gud som vert bekrefta hjå Jesus? Nei, dersom Jesus verkeleg syner kven Gud er, møter me her ein Gud med andre eigenskapar. Han snakkar om å løna vondt med godt, og om å elska fiendane våre.¹⁸³ Han lever i sjølvutgivande teneste, me ser aldri at han gjengjelder vondt med vondt. Og me har også sett at han er klar i talen når han tilbakeviser soningsofferet. Dette ser ut til å stå i kontrast til den Gud me møter hjå Anselm, og dette rokkar etter mi forståing ved ein grunnleggjande forutsetnad i Anselms teori. Eg kan ikkje sjå ut frå Guds sjølvopenberring i Jesus at Gud er ein Gud som krev hevn. Kanskje må me gje Girard rett i at denne forståinga av Gud var begrensa, at dette er det som religion med opphav i mennesket kan makta å komma fram til?

Det finns i dag breid støtte for forståinga av at Jesus syner kven Gud er. Karl Rahner, romersk-katolsk jesuittprest og teolog, hevdar:

...that if the concept of God's self-communication is to stand up, then the Incarnation must be a "dogmatically certain instance" of the identity between God's being in the economy and God's being as such.¹⁸⁴

Me har sett i vår gjennomgang av bibelmaterialet at der finns mykje som problematiserer forståinga av Gud som ein Gud som krev hevn. Dette til saman meiner eg rokkar ved

¹⁸³ Matt 5:38-48

¹⁸⁴ Rahner referert hjå LaCugna, Catherine Mowry: *God for us: The Trinity and Christian Life*, Harper Collins 1991, 212

grunnlaget for godtgjeringsteorien, og opnar samstundes opp for å lytta til stemmer som tilbyr andre tilnærmingar til spørsmåla om synd og frelse. Eg meiner at Gorringe har rett i at godtgjeringsteorien har fått prega tankemønster og forståing av synd og frelse heilt inn i vår tid, ikkje minst fordi eg sjølv kjenner at dette også er ein del av mitt eige trusgrunnlag. Interesse for alternative forslag til forståing kjem difor ikkje berre som velmeinte innspel til kyrkja, men aller mest frå eit ynskje om å utvida eiga forståing. Eg finn støtte hjå Wingren i relevansen av å søkja etter nye tankemønster dersom ein ønskjer ein dialog om trua med menneske i vår tid:

När en kristen församling står inför sin uppgift att förmedla evangeliet till samtiden, fogar sig tankarna automatiskt efter vissa givna mönster som den kyrkliga traditionen erbjuder. Ibland förnimmes dessa mönster som hinder och tvångströjor men man kommer ändå inte ur dem – ty man har inga andra modeller, fantasin får ingen hjälp till att bryta sig ut ur slagorden. Detta ofruktsamma läge inställer sig alltid när man laborerar med tankemönster från en epok som är totalt olik den tid man själv lever i. Man försöker tvinga sig till att tro att verkligheten är annorlunda än den är. Vår tid är ett sådant ofruktbart skede.¹⁸⁵

På denne bakgrunnen vil me i framhaldet lytta til ulike stemmer som tilbyr tenkjemåtar og forståing som eg trur kjem med bidrag som kan stimulera tanken og fantasien og gje nye perspektiv på korleis læra om synd og frelse også kan kommuniserast.

Me skal no sjå at den romersk-katolske teologen Catherine Mowry LaCugna, som med utgangspunkt i Rahners forståing av samanhengen mellom den økonomiske og den immanente trinitet¹⁸⁶ har meisla ut ein teologi med treeininga som dreiepunkt. LaCugna seier: "God has given Godself to us in Jesus Christ and the Spirit, and this self-revelation or self-communication is nothing less than what God is as God."¹⁸⁷

4.1 "Gud er Gud om alle mann var daude"?

Catherine Mowry LaCugna tilbyr i si bok *God for us* ei revitalisering av treeiningslæra slik at den igjen kan romma heile den kristne trua. Ikkje gjennom ei teoretisk forståing av Guds indre liv, korleis Gud er i seg sjølv, men gjennom ei praktisk forståing av at den treeinige Gud er ein Gud i relasjon. Gud er tre personar i eit innbyrdes fellesskap som til saman

¹⁸⁵ Wingren: *Människa och kristen*, 43

¹⁸⁶ LaCugna, Catherine Mowry: *God for us*, 211

¹⁸⁷ *ibid*, 210

ivaretek Guds nærvær og handling i verda. Gud relaterer til menneska gjennom Sonen og Anden, og slik vert ikkje treeiningslæra berre ein teoretisk del av læra om Gud, men sjølv essensen i forståinga av kven og korleis Gud er.¹⁸⁸ Me har sett at Gorringe kritiserer Anselm for i sin forsoningsteori ikkje å henvisa til Jesu jordeliv og Jesu møte med menneske. LaCugna hevdar at nettopp Jesu person, hans ord og gjerningar konstituerer kven og korleis han - og dermed Gud – er.¹⁸⁹

Jesus Christ is the culmination of God's reign. He not only announces God's rule, he himself lives it, embodies it, and therefore is the criterion for the conclusion we draw about the rule of God's life.¹⁹⁰

På denne måten får gudsbildet jording nettopp gjennom forteljingane om Jesu møte med menneska. LaCugna går her i rette med teologiar som byggjer på forestillingar om at Gud er 'seg sjølv nok':

Indeed, the ultimate theological error, the ultimate nonorthodoxy or heresy or untruth about God, would be to think of God as living in an altogether separate household, living entirely for Godself, by Godself, within Godself.....to some degree this 'heresy' is incipient even in trinitarian theologies that make divine self-sufficiency absolute.¹⁹¹

Gud er ein Gud som står i relasjon til menneska, og dette får betydning for vår forståing både av oss sjølv og av Gud:

The doctrine of the Trinity revolutionizes how we think about God and about ourselves, and also how we think about the form of life, the politics, of God's economy. ...that we were meant to exist as persons in communion in a common household, living as persons from and for others, not persons in isolation or withdrawal or self-centredness.¹⁹²

Jesus syner korleis me kan leva i relasjon til Gud og til andre menneske. Gud styrer med frelsande og lækjande kjærleik, gjennom omvendning av menneskas hjarto og gjennom tilgjeving av syndene.¹⁹³ Jesus er meir enn eit førebilete, han er formidlaren av frelsa, som fører oss frå død til liv, frelser frå upersonleg individualisme og set oss i stand til å leva saman i Guds familie. Me ser her at LaCugna sitt svar på kvifor mennesket treng frelse er

¹⁸⁸ ibid, 6

¹⁸⁹ ibid, 5f

¹⁹⁰ ibid, 384

¹⁹¹ Ibid, 383

¹⁹² ibid, 383

¹⁹³ ibid, 383

knytta til det reint menneskelege og relasjonelle. Frelsa set oss i stand til å leva som Jesus, ikkje for oss sjølv, men å eksistera fullt og heilt for, med og gjennom andre. LaCugna hevdar at "The law of personhood is that the only way one 'has' oneself at all is by giving oneself away."¹⁹⁴ Slik ser me at eit liv i tru på Jesus ikkje handlar berre om ein relasjon til Gud, men står og fell på relasjonane til andre menneske:

Our relationship to others, which is indistinguishable from our relationship to Jesus Christ, determines whether we are or are not finally incorporated into God's household. The reign of God, prepared from the foundation of the world, is present when we feed the hungry, give drink to the thirsty, welcome the stranger, clothe the naked, attend to the sick, or visit the prisoner, for in doing this to another, we do it to Jesus himself.¹⁹⁵

Me ser at LaCugna knyter saman det å tena Gud med det å tena andre menneske, her ved å syna til Matteus sin tekst om den endelige dommen, og at det å vera i relasjon er ein grunnleggjande tilstand for mennesket for å kunna realisera sitt potensiale som medlem i Guds familie. Synda vert då alt som øydelegg dette:

The light of God's grace and life can indeed be dimmed or possibly even extinguished by sin, which is the absence of praise and the annihilation of communion. The cardinal sin, the sin that lies at the root of all sin (including but not reducible to pride) is whatever binds us to prepersonal or impersonal or antipersonal existence: the denial that we are persons from and for God, from and for others.¹⁹⁶

Det 'naturlege' for mennesket er å på samme måte som Jesus å vera eit heilt menneske, ein heil person, hevdar LaCugna, og alt som reduserer menneske til ein upersonleg eksistens, eit tannhjul i maskineriet; "the annihilation of uniqueness; confinement by conditions of necessity"¹⁹⁷, står i motsetnad til kva og kven mennesket er, og kven og kva Gud er.¹⁹⁸ Krefter som strir mot kjærleik, fellesskap og harmoni er aktive og sterke, seier LaCugna, og den fulle realiseringa av Guds rike er eit eskjatologisk håp¹⁹⁹:

So much of life painfully awaits completion. But Jesus Christ is our hope: In Jesus Christ God and human being have come together in total love for each other and now exist as one for all eternity.²⁰⁰

¹⁹⁴ *ibid*, 398

¹⁹⁵ Matt 25:34-46, *ibid*, 384

¹⁹⁶ *ibid*, 383

¹⁹⁷ *ibid*, 408

¹⁹⁸ *ibid*, 408

¹⁹⁹ *ibid*, 398

²⁰⁰ *ibid*, 410

Me har sett at både Anselm og Gorringer inkluderer menneskets forhold til skaparverket i sitt svar på kvifor mennesket treng frelse, Anselm ut frå balansen i den kosmiske harmoni. Dette perspektivet ser ut til å vera utanfor LaCugnas synsfelt i hennar framstilling av den trinitariske teologien slik den føreligg her. Dette er litt merkelig, i og med at ho er så oppteken av det menneskelege livet i verda, og eg registrerer dette som ei svakheit i hennar framstilling, ikkje minst fordi ho i tittelen seier ho skal snakka om ”Christian Life”. Ein annan tanke som melder seg når eg les LaCugna er om hennar fokus på Guds eksistens i relasjon til menneska strekkjer seg så langt at ho meiner at Gud ikkje er Gud ”om alle mann var daude”? Eg kan ikkje sjå at LaCugna tek stilling til korleis Gud frelser, altså legg ho ikkje fram noko forslag til forsoningsteori, sjølv om ho heilt klart refererer til *at* Gud frelser, det har me sett ovanfor her. Dette meiner eg er mindre problematisk, fordi forsoningsteoriane uansett ikkje kan slå fast korleis Gud faktisk frelser, det er eit Guds mysterium, og mennesket kan ikkje måtta forstå dette for å kunna motta frelsa.

LaCugna er også oppteken av problemstillingane som me identifiserte i innleiinga til denne avhandlinga. Ho hevdar at det grunnleggjande problemet med den tradisjonelle kristne læra om Gud - og ho utdjuvar at ho meiner denne er dysfunksjonell og erklærer den fallitt i møte med mange menneske- er at den i praksis har slutta å vera trinitarisk. Istaden for å fokusera på Guds frelsande handling og kva me treng å bli frelst frå – og til, har kristen teologi havna på eit sidespor ved å fokusera på kva Gud er i og med seg sjølv. Dette har medverka til utbreidd ateisme, hevdar LaCugna, og er grunnen til at den kristne læra har blitt kobla til så mange øydeleggande sosiale, rettslege, økonomiske og politiske ordningar, og har kunna fungera bekräftande på desse. Ein treeinig Gud som har eksistert isolert frå skapningen har vorte religiøst uinteressant og har også komme i utakt med truedkjeninga, kristen bøn og sakramenta²⁰¹. I innleiinga såg me at Geir Hellemo nettopp hadde eit kritisk blikk på den liturgiske teologien i kyrkja i det han hevda at begrep som synd og frelse har mista kontakten med dei allmenne livserfaringane. LaCugnas konsekvente fokusering på at livet i Gud også alltid handlar om livet og fellesskapet med andre menneske trur eg vil kunna skapa endring i dette. Revitaliseringa av treeiningslæra vil kunna ha betydning for liturgien, der me finn trinitariske formlar og trinitarisk oppbygning i til dømes truedkjening og dåpsrituale. Ein innsikt i og forståing av at dette er meir enn berre formlar eller ei forklaring på kven Gud er ’in se’, men at treeiningslæra formidlar at Gud er hjå oss og for oss, og at me lever for Gud

²⁰¹ ibid, 395

og for kvarandre, vil kunna hjelpa til å få fram meir av livet og krafta som ligg i den liturgiske symbolikken. Interessant er det også å sjå at LaCugnas kritikk av den tradisjonelle teismen i stor grad samstemmer med Gorringes kritikk av godtgjeringssteoriens manglande referansar til evangelias forteljingar om Jesu liv og gjerning, som igjen muliggjorde teoriens negative innverknad på til dømes strafferettssystemet framover i historia.

Eg meiner at LaCugna har komme med eit sterkt bidrag til å aktualisera den kristne trua for menneske i dag. Ikkje ved å finna på noko nytt, men ved å gå tilbake til røtene og oppdaga at der fanns vesentlege sanningar som var gått tapt på vegen, for så å byggja vidare på desse. Dette leier oss naturleg vidare til vår neste bikjelde, Ireneus av Lyon.

4.2 Frelse - å bli sant menneskeleg

Ireneus (ca. år 130-200²⁰²) var opprinneleg frå Smyrna i Vesleasia, og enda opp som biskop av det som i dag heiter Lyon. Han skreiv eit fembindsverk i kamp mot gnostisismen, *Adversus haereses*, og gjennom denne kampen vart han indirekte ein pådrivar til å gje form til Bibelen med to testamenter, og truedkjeninga med sine tre artiklar.

Her det Ireneus slik den svenske professoren i systematisk teologi, Gustav Wingren, har gjort han tilgjengelig i boka *Människa och kristen* me brukar som kjelde. Ireneus kjempa som sagt mot gnostisismen, og Wingren seier at han ”smulade sönder dess argument och han återupprättade skapelsestron”. Wingren meiner dette bør skje igjen i vår tid, ikkje minst innafor kyrkja, ”den punkt i vår tilvaro där gnostisismen helt saknar hemortsrätt, den plats dit gnostikerna sist av allt borde ta sin tillflykt – och där de nu lever ett ombonat liv, ganska respekterat.”²⁰³ For Ireneus var Jesu død og oppstode ei krise som leidde heile menneskslekta til *helse*. To forteljingar er heilt grunnleggjande i Ireneus si forståing av synd og frelse. Den første er syndefallsforteljinga²⁰⁴, som handlar om at Adam, skapt i Guds bilde, sveik det menneskelege livet han var skapt til; han ynskte seg makt og vart freista av å kunna ”bli som Gud”. Hjå Ireneus er det misunninga som er ursynnda: ”..att se något gott och hata detta goda eftersom en annan än jag har fått det”,²⁰⁵ og beslekta med dette er freistinga for Adam, og me skal sjå også for Jesus, freistinga til makt.

Forteljing nummer to handlar om Jesus som vert freista i ørkenen²⁰⁶. Der vert Jesus freista til å opphøga seg over det menneskelige; å gjera steinar til brød, å kasta seg utfor tempelmuren

²⁰² Wingren: *Människa och kristen*, 7

²⁰³ *ibid*, 9

²⁰⁴ Gen 3:1-19

²⁰⁵ Wingren: *Människa och kristen*, 26

²⁰⁶ Matt 4:1-11

utan å verta skadd, å få alle verdas riker og deira herlegdom. Djevelen utfordrar Jesus til å syna si guddommelege makt, men Jesus avstår frå det. Han siterer frå GT, han plasserer seg sjølv lågt, han svarer djevelen på ulike måtar at: 'eg er menneske', og i dette vinn han kampen mot djevelen. Dette er ein siger som står i motsetnad til Adams nederlag der han forneakta det menneskelege og ville vera som Gud. Jesus valde å vera menneske og lever evig, Adam ville heva seg over det menneskelege og fall ned i død.²⁰⁷

Me ser at Ireneus, i motsetning til Anselm, byggjer heile forståinga av frelsa rundt forteljingane om Jesu jordeliv. Ireneus synest mindre oppteken av ei detaljert tolking av korleis Gud frelsa, men formidlar frelsa ved å syna til Jesu levde liv, og me skal sjå i det følgjande korleis han beskriv den truande sin veg, alltid på vegen der Jesus har gått føre.

Synda vert hjå Ireneus mellom anna omtalt som skaden, men også som ein smitte, og den store trusselen er døden. Medan Luther kan samanfatta evangeliet i at syndene er tilgjenvne, kan Ireneus samanfatta det i den ortodokse helsinga: "Kristus er oppstanden". Ordet *død* hjå Ireneus handlar ikkje berre om ein punktuell dødsdag, men om fienden som trugar mennesket i all trøytteleik, hunger og tørst, i misvekst og mangel på mat, denne trusselen er beskriven i Genesis, som arbeid i strev, som torn og tistel.²⁰⁸ Eit resultat av døden som trugar er menneskets behov for å sikra seg sjølv, sikra seg fordelar, kjempa mot andre om ressurar og plass på jorda. Slik vert menneska ein trussel mot kvarandre, døden spreider seg gjennom oss. Me ser her at Ireneus ligg tett opptil Gorringes forståing av synda. Midt inn i dette kjem Kristus, han som ikkje sikra seg sjølv, men som gav seg sjølv for andre. *Han* er det som er oppstanden. "Gud, som är Skaparen i allt vad jorden ger, visar sitt ansikte i Kristus och sänder Anden i pingsten. Alla de tre trosartiklarna fungerar i samspel."²⁰⁹ Me kjenner igjen den praktiske treeiningslæra frå LaCugna, som med rette kallar si forståing for ei gjenoppdaging av det som låg til grunn når treeiningslæra vart forma.

Mennesket kjempar mot døden utan å lukkast. Jesus kjempar også, han vil ikkje dø, men han må gje tapt for døden, som alle andre menneske. Men i striden mot djevelen har han, også i denne siste kampen, vunne ved at han ikkje let seg freista til å opphøgast til å vera noko anna enn menneske. Og denne sigeren slår ut i eit endelig nederlag for djevelen og døden på den tredje dagen.²¹⁰ Kristi oppstode får den truande del i gjennom dåpen og nattverden, og gjennom sin livsvandring, eller kamp, som Ireneus kallar det, der Jesus alltid er eit sykke lenger framme på vegen, han som sjølv har gått livsvegen frå krybbe til grav.

²⁰⁷ Wingren: *Människa och kristen*, 27

²⁰⁸ Gen 3: 17-19, (ibid, 43f)

²⁰⁹ ibid, 44

²¹⁰ ibid, 82

Wingren seier at den kristne forsamlingen er ”skydig att tänka igjennom vad *denna livsgemenskap på en vägsträcka* innebär.”²¹¹ Her er det snakk om undring, nøling, usikkerheit og tvil. Den urkristne tanken om trua som ei vandring etter Kristus, ei felles vandring der han alltid går føre og me alltid følgjer etter, er slik Wingren forstår det, erstatta i vår tid av ein tanke om at Kristus går vegen åleine, og at det ved veps ende føreligg eit resultat for oss å tru på, ”..en samling satser som tron säger ja till, hela paketet på en gång.”²¹² Dette er ikkje vissheit i trua, sjølv om det kan sjå slik ut, seier Wingren:

Får, vid textutläggningen, apostlarnas gång på gång återvändande undran och oförstånd, tvivel och motstånd komma med och artikuleras i förkunnelsen, *då* blir texternas budskap evangelium.²¹³

Ireneus si forståing av at frelse er å bli sant menneskeleg, står i kontrast til den lutherske læras tendens til å mistenkeleggjera det menneskelige. Ireneus formidlar også i sin tale om synda som skade og smitte ei Guds barmhjertigheit i møte med menneska, fordi Gud hjå han er den som ser, som hjelper, lækjer og reinsar. Hjå Anselm kjem ikkje dette aspektet i frelsa fram på samme måte. Anselms fokus er på Guds behov for balanse i kosmos, rettnok ut frå Guds kjærleik til menneska, men det han vektlegg er den skjøre balansen der berre eit blikk i feil retning sender mennesket ut i evig fortaping. I møte med Anselms lære kan behovet for sjølvforsvar fort melda seg. Bildet av mennesket som trassig motset seg Guds vilje meiner eg er i utakt med mange menneskes oppleving av eiga tilkortkommenheit og sårbarheit. Feministteologanes protest mot identifisering av hovmot som det grunnleggjande problemet er med på å bekrefte dette.

Ireneus sitt bidrag, som me har sett allereie er betydeleg i kyrkjehistoria, er også slik eg ser det vesentleg inn i vår tid. Hans tydelege forankring i bibeltekstanes formidling av Kristus og hans umiddelbare ja til det menneskelege er befriande. Wingren peikar på at Luther, sjølv om han i prinsippet også kjempa mot flukten frå kroppen, og meinte til dømes at klosterløftet var eit løfte om å gjera noko vondt²¹⁴, hadde ein tendens til å kutta bandet mellom evangeliet og kroppen. Dette hevdar Wingren kom av at Luther samtidig førte ein kamp mot middelalderens kyrkjesystem, der regimentslæra vart heilt avgjerande for å kunna gjennomføra reformasjonen. Pavekyrkja hadde verdsleg makt, tvangsmakt, over kroppen, som Luther meinte ho ikkje burde ha. Han ville at fyrstane skulle styra det verdslege

²¹¹ *ibid*, 75

²¹² *ibid*, 76

²¹³ *ibid*, 76f

²¹⁴ *ibid*, 22

regimente ved hjelp av lova gitt i skapelsen, og kroppen kom dermed innunder lova. Forkynninga skulle konsentrera seg om samvitet som var tynga av skuld. Dermed vart ikkje kroppen noko som hadde direkte samband med evangeliet²¹⁵. Desse skilja som var viktige for reformasjonen har, som me har sett i innleiinga, fått negative konsekvensar for den lutherske tradisjonens formidling av det menneskelige og kroppslige trass i at Luther sjølv i stor grad er på linje med Ireneus i hans ja til kroppen.

4.3 Ned på jorda, her og no.

Ted Peters har allereie bidrege inn i samtalen her, mellom anna med si samanstilling av ulike forsoningsteoriar. Han har også i boka si *God – The World's Future* eit kapittel om kristen antropologi som han har kalla ”Becoming Human and Unbecoming Evil”. Han har evne til å ordleggja seg forståeleg og relevant, og eg meiner han treff svært godt inn i vår tid, som når han her snakkar samanfattande om synda:

Despite God's gracious call to fulfillment, ... , there seems to be a proclivity in human thought and action that resists God's intention. Instead of answering the call forward, we choose to fixate ourselves in an unchanging present. Instead of answering the call to wholeness, we choose partiality. Fixation and partiality cannot help but produce destruction. To choose fixation and partiality is to choose sin; and the result is evil. Instead of becoming *human*, we find ourselves *unbecoming evil*.²¹⁶

Me skal i det følgjande la Peters få konkretisera dette, men først er det verd å sjå litt på kva Peters gjer her, og me set det i kontrast til Anselms svar: "...to sin is nothing other than not to render to God what is due"²¹⁷ Peters snakkar ikkje med skråsikre termar, men ordlegg seg spørjande; ”Det kan sjå ut som om der er ei tilbøyelegheit i menneskets tanke og handling...”. Dette inviterer oss til å tenkja etter: ”stemmer det?”. Han syner vidare korleis våre valg motarbeider heilskapen, og at desse valga på grunn av konsekvensane; øydelegging, er det samme som synd. Han snakkar med eit inkluderande språk om eit ”me” og eit ”oss”, menneskeslekta er i dette saman. Ingen over, alle side om side. Og han leikar med språket, noko som eg meiner i dette tilfellet fungerer svært godt. *Unbecoming evil* er ein talande språkkonstruksjon – og me kan assosiera til fantasiunivers som forteljingane om *Harry Potter*, der den vonde nettopp kjempar for å ta form, bli substans, få ein skikkelse. Peters inviterer til å tenkja etter og etterprøva, han forklarar steg for steg, han beskuldar ingen

²¹⁵ *ibid*, 22f

²¹⁶ Peters: *GOD – The World's Future*, 162

²¹⁷ Anselm: *Cur Deus Homo?*, 1.11

for vond vilje, han inkluderer seg sjølv i problemet, og han er kreativ i bilde- og språkbruk på ein tenleg måte. Og kanskje Anselm, Abelard, Luther og Gorringe alle ville nikka gjenkjennande til kjernen i bodkapen hans. For sjølv om dei betonar ulikt kva som er mest problematisk med synda, og om ordvalget er svært forskjellig, så vil dei alle fire vera einige i at synda er noko som mennesket sit fast i og ikkje sjølv kan velgja seg bort frå, og den har konsekvensar for mennesket i forholdet til Gud, til seg sjølv, til andre menneske og til skaparverket.

Peters skal her også få bidra inn i samtalen med innspel på korleis konkret synda kan vera der som ei freisting i menneskas kvardag, ei type konkretisering som eg meiner kan aktualisera og gje innsikt og livshjelp. Han har, etter mønster frå lista over dei sju dødssyndene – laga ei sjupunkts liste med enkeltfenomen; handlingar eller tilstandar som går synda sitt ærend. Lista fylgjer ei trinnvis utvikling som er tilsikta, men seier også at dei kan ”typisk velta innover oss, alle på ein gong”²¹⁸. Eg gjengjev punkta hans her i korte samandrag:

1. Bekymring, som er forspelet til synda, men ikkje i seg sjølv synd. Fantasien vår gjer at me kan sjå for oss hendingar som er trugande sjølv om alt er bra her og no, og me vert freista til å forebygga, sikra oss sjølve på bekostning av fellesskapet. Peters nevner som eksempel store mengder miljøgifter som DDT for å sikra avlingar, hamstring i store mengder, preventiv krigføring; der mennesket søker å styrka eiga sikkerheit på bekostning av andres liv.
2. Mangel på tru, som Luther kalla rota og kjelda til synd²¹⁹. Bekymring kan handterast av trua, men bekymringen kan også vera jordsmonn for mistru og mistillit. Mennesket lever i spenninga mellom det som er og det som skal komma. Mangel på tru og tillit til Gud kan også gjera at me strevar for å sikra oss sjølv- og å utvida oss sjølv. Manglande tru på Guds framtid gjer at me prøver å gjera oss sjølve udøyelege gjennom å oppnå noko som varer etter oss, enten det er rikdom eller bragder. Å setja si lit til noko anna enn Gud er avgudsdyrking.
3. Stoltheit eller overmot er frå antikken av sett på som det grunnleggjande problemet. Me har sett at dette vert problematisert frå feministhald, men i tråd med Ireneus peikar Peters også ut overmotet som drivkraft hjå Adam, freistinga til å bli som Gud. Augustin såg stoltheita som den sjølvopphøginga som er resultatet av å sentrera alt rundt oss sjølve i jakta etter tilfredsstilling istadenfor Guds varige hensiktar. På dette

²¹⁸ Peters: *GOD – The World's Future*, 163

²¹⁹ *ibid*, 164

punktet ligg me nært opp til forståinga av synd slik Anselm formidlar den i godtgjeringssteorien. Og Peters peikar på den låste situasjonen med trusselen om atomkrig; ”..in our world where the ancient system of clan revenge is now writ large- there is no way that one can act directly in behalf of the good of the whole. Augustine was right: in our present situation we cannot not sin..”²²⁰

4. Begjæret, som opprinneleg vart kopla mot seksuelt begjær, står kanskje mest allmennt og tydeleg fram i våre samfunn som forbrukarkulturen. Peters refererer til Reinhold Niebuhr som seier at dette resulterer i ubegrensa kjærleik til ting av begrensa verdi. Peters syner vidare korleis kjernen og forbanninga i begjæret er at me forbruker nokon andre sine livgjevande ressursar. Men at det også ligg i dette eit forsøk på å flykta frå det uungåelege; å verta begravd i jorda.
5. Sjølvrettferdiggjering ligg der som eit sterkt behov etter forrige punkt, for ingen av oss vil vera skuld i andres tap av liv eller livsvilkår. Me vil gjerne framstå som uskuldige, gode og rettferdige. Dette leier oss til syndas skjulte krefter, seier Peters; til illusjonen, til løgna. Han peikar på at Jesus gjekk i rette med dei skriftlærde og farisearane, som tenkte at dersom dei kunne klara å leva i tråd med Guds vilje, ville Gud anerkjenne og favorisera dei. Men deira fokus på dette gjorde dei blinde for eigne bidrag til urettferd og aggresjon i verda rundt seg, dei trudde dei var rettferdige men i kjølvatnet av deira haldningar yngla urettferd.²²¹

Ein annan variant av dette er syndebukk-mekanismen. Alle samfunn er truga av aggresjon og ukontrollerbar vald. Ved å halda seg til lovene beskyttar samfunnet seg tilsynelatande frå denne trusselen. Men stadig krever kampen for å overhalda lov og orden eit offer. Offeret er syndebukken. René Girard hevdar at samfunnet slik kan avverga dei destruktive kreftene ved å kanalisera valda inn i kontrollert ritualisert vald. Slik gjenopprettar ein harmonien i samfunnet og hindrar at det går i oppløysing. Eksempel på syndebukkar er slike som kan definerast som ”dei andre”, som folk med AIDS, åleinemødre nevner Peters, og me kan leggja til jødar, homofile, romanifolk, for å nevna nokon. Peters seier at: ”This is the way family, racial, or nationla pride can justify discrimination, exploitation, and even persecution of so-called outsiders.”²²² Me peikar vekk frå oss sjølv, på nokon andre, og får oss sjølve til å

²²⁰ *ibid*, 167

²²¹ *ibid*, 170

²²² *ibid*, 171

framstå som gode medan me får nokon andre til å sjå ut som vonde²²³. Sanninga vert ein trussel inn i dette.

6. Brutalitet. Me behandlar syndebukkane våre på grusomme måtar . Gjennom å påføra andre psykisk og fysisk smerte overfører me hatet me kjenner mot, eller skjuler for, oss sjølve, på andre for å påføra smerte eller frykt. Dette kan skje bevisst eller ubevisst, og me kan vera blinde for at det me gjer er gale, fordi me tenkjer at offeret fortener det.
7. Blasfemi. Blasfemi handlar tradisjonelt om å misbruka Guds navn, men Peters foreslår her at det djupast sett handlar om å stela kraft frå religiøse symbol. Enten ved meir skjult å bruka symbola som middel for å rettferdiggjera utpeiking av syndebukkar, eller ved åpent å misbruka symbola i til dømes satanisme.

Slike konkretiseringar som Peters tilbyr her, vil eg påstå er modige, fordi ein ved å trekkja syndsbegrepet heilt ned i det konkrete risikerer å bli skulda for til dømes å gjera bodskapen politisk. Konkretiseringar er også sårbare fordi dei kan gå ut på dato – fordi synda er –som Gorringe har minna oss på – ikkje noko statisk. Men dersom ingen vågar å konkretisera, vert lett syndsbegrepet noko som ikkje angår menneska, eller i alle fall ikkje 'meg'et .

Merete Thomassen kjem til orde i innleiinga der ho etterlyser eit syndsbegrep som kan hjelpe oss ”ikke bare til å forstå hvorfor vi så ofte saboterer vårt eget og andres liv, men som også kan fri oss fra denne hangen til å ødelegge det som er mest dyrebart for oss...”²²⁴ Der trur eg Thomassen overvurderer kva eit syndsbegrep kan utretta. Ifølgje den kristne trua er det nettopp fordi mennesket ikkje sjølv, heller ikkje gjennom ei betre forståing av synda, kan fri seg frå denne hangen til å øydeleggja, at me treng frelse.

5. Konklusjon

”Men, Gud, hvorfor blir man frelst?” spør me i tittelen til denne avhandlinga. Og me har sett svaret i menneskets sjølvforståing, ei oppleving av at noko var grunnleggjande gale, frå mange ulike historiske epokar. Frå menneskas tidlege forståing i GT av åtfærd som gjorde dei ureine og øydelagde heilskapen, og som gav opphav til reinsingsriter og soningsoffer fram til dei som oppsøkte Jesus med sin fysiske og psykiske smerte. Frå Paulus som sa at ”alle har

²²³ ibid, 171

²²⁴ Thomassen: ”Syndene mine”, 16

synda og manglar Guds herlegdom”²²⁵ til Ireneus som snakka om skaden og døden som har grepet på alle menneske. Frå Augustins erkjenning: ”we cannot not sin” og frå Anselms forståing av kosmisk uorden og ubalanse til Luthers jakt etter ein nådig Gud. Svara er trass i sitt mangfald samstemte i at mennesket treng frelse. Men spørsmålet i overskrifta er stilt i vår tid, og me har sett at menneska i vår tid ikkje nødvendigvis kjenner på at dei treng frelse.

Me har undrast vidare kva som er problemet med problemet synd. Og me har søkt svar på dette frå ulike teologar, som har komme med eit vidt spekter av svar. Frå at dette først og fremst er eit problem for Gud, som Anselm hevdar, til ei betoning av at problemet i sin essens handlar om menneskets tilvære, som Gorringe hevdar. Mellom desse svara, og også i desse svara, ligg det nyansar og betoningar i mange fasettar. Spørsmålet om synda har ikkje enkle svar fordi dette er eit grunnproblem som pregar heile det menneskelege tilværet. Eg vil likevel trekkja fram Gorringe og Peters forslag på svar her, fordi eg meiner dei balanserer kvarandre, og maktar å forklara problemet på ein måte som dagens menneske kan kjenna seg igjen i: Gorringe hevdar at synda er noko strukturelt, eit mønster som mennesket er fanga i og ikkje kan velja seg bort frå, og at grunnproblemet er at synda øydelegg det menneskelege tilværet. Peters utdjupar dette når han seier at det synest å vera ein tendens i menneskets tankar og handlingar imot det som er Guds hensikt. Istadenfor å bevega oss inn i Guds framtid ynskjer me å halda oss fast i ei uforanderlig notid. Istadenfor å gje slepp på vår eigen del og svara ja til heilskapen, vel me å halda fast på vår eigen del. Dette avlar øydelegging, det er å velja synda, og resultatet er vondskap.

Det er særleg når me kjem til spørsmålet om kva Gud gjer for å løysa problemet at me har funne motstridande svar som skaper usemje og sterke frontar. Me har sett at det er, og har vore sidan urkyrkja, konsensus i verdas kyrkjer om den kristne doktrinen som stadfester at Jesu krossdød gjorde forsoning mellom Gud og menneske mulig. Korleis denne forsoninga kan forståast har ein derimot ikkje makta å komma til ei tilsvarande semje om. Ulike forslag har vore fremja, som me har sett, men ingen som alle kunne samla seg om. Trass i dette har me sett at i vestens kyrkjer og ikkje minst i den lutherske tradisjonen har likevel ein av forsoningsteoriane, godtgjeringsteorien, fått større gjennomslagskraft enn dei andre. Gorringe hevdar at godtgjeringsteorien har prega kyrkjene i vesten heilt inn i vår tid, og at den har prega, og sjølv blitt prega av, det europeiske strafferettssystemet, og slik gjeve ”guddommeleg sanksjon” til undertrykking og urett. Eg meiner at Gorringe har mykje rett i at godtgjeringsteorien har prega den kristne læra heilt inn i vår tid, og at dens dominans i vår

²²⁵ Rom 3:23

lutherske tradisjon har skjedd på bekostning av andre aspekt i forkynninga. Alternative forståingar av forsoning og frelse har i mange samanhengar hatt trange kår fordi forkynninga har vorte prøvd på om den handla om 'det egentlige'. Gorringe har levert solide og velfunderte bidrag i si nedbygging av godtgjeringsteorien, ei nedbygging som også kan skapa større rom og frimod til å vektleggja også alternative forståingar i forkynninga.

I innleiinga såg me på korleis kyrkja synest å streva med kommunikasjonen med menneska i vår tid. Det ser ut til at me tilbyr svar på spørsmål som få stiller. Kyrkja kan beskriva mennesket med ord som gjer at mange kan kjenna seg framandgjorte og misforstått. Wingren hevdar at kyrkja opererer med eit tankemønster frå ein tidsepoke som er heilt annleis enn vår; "Man försöker tvinga sig till att tro att verkligheten är annorlunda än den är".²²⁶ Det at mennesket ikkje forstår kva dei skal med frelse treng ikkje å bety at dei ikkje kjenner på den samme uroen og ubalansen som me har sett at menneska har kjent på i alle fall sidan GT-tid, truleg til alle tider. Dette trur eg meir sannsynleg handlar om at dei ikkje opplever at kyrkja kan hjelpe dei i møte med denne uroen.

Det er, som me har sett mange teologar som er opptekne av desse spørsmåla. I tillegg til Gorringe har me teke inn bidrag frå LaCugna som i lys av ei nyoppdaging av treeiningslære legg vekt på det relasjonelle mellom Gud og menneske, og menneska imellom. Me har sett på bidrag frå Ireneus som seier at frelse er å bli sant menneskeleg slik Jesus var det. Som samanfattar frelse i helsinga "Kristus er oppstanden", og syner til Jesu lækjande frelse også som konkret lækjing av skade og som kamp mot dødskreftene. Jeus er heilt nær mennesket, og samtidig langt bortanfor alt me kan forstå.

Peters har bidrege inn i samtalen med ei forståing av synda som eg meiner på ein god måte samanfattar korleis den har konsekvensar både i forhold til Gud, oss sjølve, medmenneska og naturen. I tillegg har han gjeve eit interessant innspel til korleis ein kan snakka konkret om synda på ein måte som menneske i dag kan kjenna seg igjen i og relatera til.

Alle desse kjeldene har hjelpt oss å opna opp og utvida forståing av synd og frelse, ikkje ved å dikta nye sanningar, men ved å trekkja fram perspektiv som har vore der heile tida, men som av ulike grunnar har komme i skuggen eller vorte gløymde.

Kanskje har desse undersøkingane lært oss noko om faren ved å halda fast på forståingar og forklaringar om trua som me opplever fungerer godt, og binda oss sjølve og andre til desse fordi me opplever dei som trygge sanningar. Teologien må alltid, dersom den vil formidla evangelium til stadig nye menneske spørja seg med Jenson: "Wherein was what

²²⁶ Wingren: Människa och kristen, 43

we heard and saw the gospel?” ..og vidare.. ”What are we tomorrow to say and enact in order to say and enact this same gospel?”²²⁷ Ved aldri å gje opp arbeidet med å utvida forståinga av evangeliet i møte med eit samfunn i stadig endring, trur eg at kyrkja betre kan møte morgondagens menneske i deira naud, uro og lengt etter Han som alltid er større.

²²⁷ Jenson: *Systematic Theology*, 21

6. Kjelder:

Anselm: *Cur Deus Homo (Why God Became Man)*,

<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/anselm-curdeus.asp>

Bainton, Roland Herbert: *Here I stand: A life of Martin Luther*, Hendrickson Publishers Marketing, Massachusetts 1950, fornya utgåve 1.opplag 2009

Bibelen, Bibelselskapet 2011, nynorsk

Brunvoll, Arve: *Den norske kirkes bekjennesskrifter*, Lunde Forlag og Bokhandel A/S Oslo 1972

Capps, Donald: *the depleted self. sin in a narcissistic age*, Augsburg Fortress 1993

Crouse, Robert D.: "The Augustinian Background of St. Anselm's Concept *Justitia*", *Canadian Journal of Theology*, Vol. IV (1958), No. 2

Arve Brunvoll: *Den Norske Kirkes Bekjennesskrifter*, Lunde Forlag 1976

Gorringe, Timothy: *God's just vengeance. Crime, violence and the rhetoric of salvation*, Cambridge University Press 1996

Graff-Kallevåg, Kristin: *The Triune God and Baptism*, PhD Thesis, Det teologiske Menighetsfakultet 2015

Gregersen, Niels Henrik: "Dogmatik som samtidsteologi", frå *Dansk Teologisk tidsskrift* 71.årg., 2008 s.290-310

Gudsteneste for Den Norske Kyrkja 2011, Eide Forlag AS, Stavanger

Hellemo, Geir: "Liturgisk teologi for Den norske kirke" frå antologien *Gudstjeneste på ny*, Universitetsforlaget 2014

Henriksen, Jan-Olav: *Guds virkelighet. Hovedtrekk i kristen dogmatikk*. Luther Forlag, Oslo 1994

<https://humanities.exeter.ac.uk/theology/staff/gorringe/teaching/>, henta 11.04.16

Jenson, Robert W.: *Systematic Theology: The Triune God. Vol.I*, Oxford University Press, New York 1997

LaCugna, Catherine Mowry: *God for us: The Trinity and Christian Life*, Harper Collins 1991.

Malm, Magnus: "Man stiller ikke spørsmål ved Luther" kronikk i *Vårt Land* 21.09.15, s.18-19

McDougall, Joy Ann: "Sin - No more? A feminist Re-Visioning og a Christian Theology of Sin", *Anglican Theological Review*, Vol 88, No.2, Spring 2006

Moltmann, Jürgen: "The crucified God – Yesterday and Today: 1972-2002" frå *Cross Examination*. Readings on the meaning of the Cross Today / Ed Marit Trelstad / Augsburg Fortress 2006 / s.127-138

Norsk Salmebok 2013, Eide Forlag AS, Stavanger

Peters, Ted: *GOD – The World's Future*, Augsburg Fortress 2000, s.147-178, 318-344

Thomassen, Merete: "Syndene mine", artikkel i *Vårt Land* 17.03.15, s.16-17

Torgersen, Trond-Viggo: "Kjære Gud, du er så grei", *Treklang* 4.utgave, Norsk Musikkforlag AS, Oslo 1998, nr.143

Treklang notebok, Cantando Musikkforlag, Stavanger 2007

Trelstad, Marit: "**Lavish Love** - A Covenantal Ontology" frå *Cross Examination*. Readings on the meaning of the Cross Today / Ed Marit Trelstad / Augsburg Fortress 2006 / s.109-124

Williams, Thomas: "Sin, grace and redemption", *The Cambridge companion to Abelard*, Ed: J.E.Bower & K.Guilfooy, Cambridge University Press 2004, s.258-278

Wingren, Gustav: *Människa och kristen. En bok om Irenaeus*, Verbum Förlag AB 1983