



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

INKARNASJONENS BETYDNING FOR FORSONINGEN: En kritisk analyse av Kathryn Tanners teologi

Andre Nikolai Øvrebø

Veileder

Asle Eikrem

Førsteamanuensis

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

Det teologiske menighetsfakultet, 2017, 11. semester

AVH5065: Masteroppgave i teologi (30 ECTS)

Fagretning: Systematisk teologi

Profesjonsstudiet i teologi

Antall ord: 21 688

Takk til uvurderlige støttespillere

Jeg vil rette en stor takk til familien og spesielt min mor. Uten hennes store og uforbeholdne støtte gjennom hele studiet og arbeidet med masteren hadde prosessen vært langt vanskeligere. Jeg vil selvsagt takke veilederen min Asle Eikrem for nær og god veiledning. Han har hele tiden kommet med konstruktiv kritikk, og han har alltid vært lett å få kontakt med både per mail og møte på kontoret. I alle veiledningstimene har han dessuten tatt seg god tid. Disse møtene har jeg satt stor pris på både faglig og personlig, da det også har vært hyggelig og interessant å prate med ham. Jeg vil også rette en takk til Harald Hegstad, da han har betydd mye for min interesse i dogmatikk. Han er en glimrende foreleser som jeg har lært mye av, og har hatt gode og lærerike samtaler med. Både hans faglige og kirkelige engasjement står det stor respekt av. Sist, men ikke minst, vil jeg takke min gode studiekamerat, Filip Rasmussen, som også har lest korrektur på oppgaven min. Vi har begge en stor interesse for systematisk teologi, og spesielt Kathryn Tanner. Han har vært til god hjelp for en bedre forståelse av Tanner. Samtalene med ham har vært både lærerike og hyggelige. Jeg tror han vil bli en teolog vi kommer til å høre mye fra og om i fremtiden.

Sammendrag

Problemstillingen i masteravhandlingen er følgende: *Hvilken betydning har inkarnasjonen for forsoningen hos Kathryn Tanner, og hvordan skal vi vurdere hennes posisjon?*

Jeg besvarer problemstillingen ved en hermeneutisk analyse av Tanners forståelse av antropologien, inkarnasjonen og forsoningen. Dette drøftes med en økumenisk tilnærming, og med Skriften og den universelle kirkens tradisjon som argumentasjonsgrunnlag.

Tanner anser mennesket som skapt med såkalt sterk delaktighet til Gud, i kraft av at det ble skapt med Ordet og Ånden. Som følge av syndefallet mistet mennesket disse. Tanners utgangspunkt for forsoningen er derfor ikke primært at mennesket er sunket i synd, men at mangelen på Ordet og Ånden gjør mennesket korrumpert. Mennesket må ved Guds nåde bli tilknyttet Kristus og Ånden, og således gjenvinne en sterk gudbilledlighet. Basisen for hvordan dette skjer er inkarnasjonen, hvilket Tanner forstår som en dynamisk prosess der Ordet opptar Jesu menneskelige natur. Forsoningen innebærer noe sterkere enn kun en ny relasjon mellom Gud og mennesker. Den forstås nærmere som en forening mellom Gud og mennesket. Jesu menneskelige natur fungerer hos Tanner vikarierende for menneskets natur. Derfor fører Ordets opptakelse av Jesu menneskelige natur ved Jesu fødsel, gjennom hans liv, død, og oppstandelse – der Jesu menneskelighet blir fullstendig oppløftet og herliggjort – i sin tur til at mennesket blir frelst.

Tanners forsoningslære innebærer hele Jesu liv og virke, samt korshendelsen. Den unngår dermed den énsidigheten som preger enkelte forsoningsmodeller, der kun deler Jesu liv har frelsende betydning. Hun avviser offersoning i betydningen å blidgjøre Guds vrede, men trekker likevel paralleller til offersoning i betydning av at formålet er å gjenopprette en relasjon til Gud. Det livgivende er Ordet (fremfor blodet). Et problem med hennes forsoningsmodell er at den kan fortone seg soteriologisk universalistisk, da frelsen kun er en følge av tilknytning til Ånden og Kristus, hvilket tilsynelatende alle mennesker fikk i gave.

Innhold

1	Innledning.....	5
1.1	Problemstilling og definisjon av kjernebegreper	6
1.2	Kathryn Tanners betydning	7
1.3	Avgrensing og materiale.....	8
1.4	Metode	9
1.5	Disposisjon.....	11
2	Historisk bakgrunn: Fra oldkirken til middelalderen.....	13
2.1	Den alexandrinske skole.....	14
2.2	Den antiokenske skolen.....	14
2.3	Kappedokierne	15
3	Antropologien.....	19
3.1	Guds som giver	19
3.2	Skapt i Guds bilde	21
3.3	Syndefallet: årsaken og resultat.....	23
4	Inkarnasjonen.....	26
4.1	Kristi to naturer	27
4.2	Kenose	28
5	Forsoningen.....	33
5.1	Inkarnasjonens betydning	36
5.2	Inkarnasjonen og korset	38
5.3	Jesu død som offer	40
6	Evaluering av Tanners teologi	43
6.1	Guds radikale transcendens og ikke-konkurrerende forhold til skapelsen.....	43
6.2	Menneskets passivitet vs. ikke-konkurrerende forhold mellom Skaper og skapelse	44
6.3	Kan Tanners lære om Kristi natur omtales som kenose?	48
6.4	Er Tanners kritikk av andre forsoningsmodeller adekvat?	50
6.5	Er Tanners forsoningsmodell ensidig?.....	51
6.6	I hvilken forstand er Jesu offer sonende?	52
6.6.1	Må Guds vrede blidgjøres?.....	54
6.6.2	Jesu offersoning; Rom 3, 23-25?	56
7	Konklusjon	60
8	Litteratur.....	63

1 Innledning

Spørsmål vedrørende kristologi og forsoning har opptatt kirken i hele dens tid. I oldkirken dreide debatten seg hovedsakelig om hvordan Kristi person måtte være for at han kunne frelse oss. Soteriologi var absolutt et sentralt spørsmål i oldkirkens debatter, men i middelalderen snudde den teologiske oppmerksomheten seg mer til *måten* Kristus frelste oss, hva som er frelsens natur og det som kan anses som det bakenforliggende spørsmålet: Hvorfor Gud ble menneske?¹ Det var således i Anselm av Canterburys *Cur Deus Homo* at spørsmålet omkring forsoning første gang ble utlagt i hele sin bredde.

Gjennom kirkens historie, særlig tiden fra dette innflytelsesrike verket til Anselm, har en rekke ulike forsoningsmodeller blitt presentert. Foreløpig vil jeg nøye meg med en rask grovinndeling i henhold til betegnelsene til Gustaf Aulén (1879-1978) av tre grupper forsoningsmodeller: *Christus Victor* (også kalt den klassiske forsoningsmodellen), *objektiv* forsoningslære og *subjektiv* forsoningslære.² Frelse og forsoning brukes ofte om hverandre. Frelse kan defineres som et begrep på en ønskelig tilværelse som strekker utenfor livet her og nå. Forsoning, i kristen begrepsforståelse, kan defineres som en restaurering av relasjonen mellom mennesket og Gud; en gjenopprettet eller ny relasjon, hvilket frelsen er avhengig av.³ Tradisjonelt har objektive forsoningslærere plassert det endrede i forholdet mellom Gud og mennesket hos Gud. De har også gjerne lagt vekt på at Gud krever en godtgjørelse (satisfaksjon) i og/eller straff for at hans forhold til mennesket skal endres. Mer subjektive tilnærminger har fokusert på at endringen som skaper en ny relasjon mellom Gud og mennesket ikke skjer hos Gud, men hos mennesket selv.⁴ I Auléns *Christus Victor* modell blir forsoningen forstått som en guddommelig kamp der Kristus kjemper og vinner mot ondskapens krefter, og dermed frigjør verden fra den ondskapen og lidelsen som den var bundet av.⁵

I de objektive forsoningsteoriene, hvilket har hatt stor betydning for lutherske og reformatoriske kirker, er det ofte sterke forensiske trekk. Det legges også ofte stor vekt på den stedfortredende lidelsen. Et problem, blant annet hos Anselm, er at oppstandelsen blir

¹ Tanner 1997, 245

² Aulén 1931/1969

³ Fiddes 2001, 178

⁴ Fiddes 2001, 179-180

⁵ Aulén 1931/1969, 4

uvesentlig, da transaksjonen som mennesket skylder Gud er fullført ved Jesu død. Samme problem er for øvrig også å finne i enkelte subjektive forsoningsmodeller der Kristi rolle først og fremst fungerer som et moralsk eksempel til etterfølgelse.⁶ I *Christus Victor modellen* har inkarnasjonen noe større betydning enn i en del subjektive og enkelte objektive forsoningsmodeller, men den fungerer i Auléns versjon kun som en forutsetning for at kampen mellom Gud og djevelen skal igangsettes og ikke en del av selve forsoningen.⁷ Frigjøringssteologi og feministteologi har bidratt til å gi Jesu liv en plass i forsoningen, men også der har inkarnasjonen hatt liten betydning. Den nedtonede betydningen av inkarnasjonen for forsoningen har generelt sett preget katolsk og kanskje særlig protestantisk tankegang i mange år. I begge tradisjoner er inkarnasjonen gjerne kun blitt ansett som en nødvendig forutsetning for forsoningen.

1.1 Problemstilling og definisjon av kjernebegreper

Selv om kirken fremdeles bærer sterkt preg av at objektive forsoningsmodeller lenge har vært dominerende, har flere teologer i løpet av de senere år hentet frem tankegods fra oldkirken for å styrke og påvise inkarnasjonens betydning for forsoningen.⁸ Enkelte av disse har ikke bare vist til inkarnasjonen som en viktig *forutsetning* for forsoningen, men også til inkarnasjonen som et grunnleggende *aspekt* ved forsoningen. Oliver Crisp definerer denne forståelsen av forsoningen som følger: «...incarnation and atonement, are really two parts of one whole divine event or act; indeed, that the atonement is a part of the whole that is incarnation»⁹. Kathryn Tanner er en av de mest innflytelsesrike samtidige teologene som står for en slik type forsoningsmodell. Det er derfor hennes teologi jeg vil ta tak i ved følgende problemstilling: *Hvilken betydning har inkarnasjonen for forsoningen hos Kathryn Tanner, og hvordan skal vi vurdere hennes posisjon?*

For å sette seg inn i en Tanners forståelse av forsoningen er det viktig å klargjøre hvordan begrepene *inkarnasjon* og *forsoning* forstås. *Inkarnasjonen* blir forstått som en dynamisk prosess, der Ordet opptar Jesu menneskelige natur, og som underliggende for det frelsende

⁶ Tanner 2010, 248

⁷ Tanner 2010, 253-254

⁸ Se blant andre Tanner 2010 og Torrance 1988. Tanner henter sine referanser fra fortrinnsvis Gregor av Nazianz og Cyril av Alexandria, mens Torrance refererer mer til St Athanasius

⁹ Crisp 2011, 112

ved både Jesu liv, død og oppstandelse.¹⁰ I den forbindelse vil jeg gjøre leseren oppmerksom på at jeg har valgt å oversette den engelske terminologien «assume» med «opptar» og ikke for eksempel «antar», hvilket også er en mulig oversettelse, der denne terminologien brukes for å beskrive hvorledes Ordet ved inkarnasjonen opptar (*assume*) det menneskelige. Hva det faktisk innebærer vil jeg redegjøre nærmere for i analysen. *Forsoningen* innebærer noe sterkere enn kun en ny relasjon mellom Gud og mennesker. Den forstås nærmere som en forening mellom Gud og mennesket, hvilket ansees som en følge av foreningen mellom Jesu menneskelige og guddommelige natur.¹¹

1.2 Kathryn Tanners betydning

Som nevnt er ikke Tanner den eneste teologen som står for det jeg vil kalle en inkarnasjonsbasert forsoningsmodell. Hun er likevel en svært interessant teolog for problemstillingen av flere grunner: Tanner er i henhold til Veli-Matti Kärkkäinen den av våre samtidige teologen som har fremsatt «the most robust and sophisticated argument for the close link between incarnation and atonement with her claim for incarnation as atonement».¹² Foruten dette gjør hennes inspirasjonskilder og tilnærming til systematisk teologi henne svært spennende å følge. Kathryn Tanner er påvirket av så forskjellige teologer som Karl Barth, T. F. Torrance og Thomas Aquinas i tillegg til feministteologi og frigjøringssteologi. Hennes metodiske tilnærming og teologiske grunnsyn står i arv til Yale-skolen og post-liberal teologi. I likhet med T. F. Torrance og flere andre samtidige teologer (blant andre Sarah Coakley), viser hun mye til oldkirkens kirkefedre og kalkedonsk teologi. Hun går inn i teologien med en økumenisk tilnærming, slik at ikke én bestemt kirkelig tilhørighet skal sette noen barrierer. Hun benytter seg imidlertid mer fritt av kirkefedrenes lære enn for eksempel ny-ortodokse teologer. Hun ser for eksempel svakheter med to-naturslæren, og nytolker kirkefedres læresetninger slik at de gir mer mening i vår tid og kontekst. På denne måten tilstreber hun å svare på utfordringer som teologien står overfor i dag som blant annet påpekes av frigjørings- og feministteologi. Denne måten og forholde seg til autoritative skrifter henger sammen med hennes bakgrunn og tilhørighet til Yale-skolen og den post-liberale teologi og metode.¹³ Men

¹⁰ Tanner 2001, 26-28; Torrance 1988, 149ff, Tanner og Torrance har for øvrig ikke det samme synet på forsoningen, men begge anser inkarnasjonen som en dynamisk prosess, og som det underliggende aspektet for forsoningen.

¹¹ Tanner 2010, 252; samme forståelse er å finne hos Torrance 1988, 159

¹² Kärkkäinen 2013, 328

¹³ Fodor 2005, 229-247

i tillegg til å gå tilbake til oldkirkens tekster og tolke de seriøst, tar hun også opp problemer som liberalteologi og peker på.

1.3 Avgrensning og materiale

I lys av Tanners forståelse av inkarnasjonen (se del 1.1) vil det være naturlig å også se på Jesu livs betydning for forsoningen, da dette er en av særtrekkene ved Tanners forståelse. Det mange vil oppfatte som en nedtoning av korsets frelsende effekt til fordel for en større vektlegging av inkarnasjonen og Jesu liv, ble ansett av henne selv som en av de mest kontroversielle teorier som hun lanserte i *Jesus, Humanity, and the Trinity* (2001).¹⁴ Slik jeg ser det, er imidlertid hennes fokus på inkarnasjonen et svært interessant aspekt ved hennes teologi, hvilket vil bli utdypet og drøftet i denne oppgaven. For å utkrystallisere Tanners teologi og samtidig utfordre den, vil jeg drøfte den opp mot forsoningsmodeller som ikke anser Kristi soning bare som restaurativt, men også som nødvendig for å blidgjøre Guds vrede mot verdens synd. Dette er naturlig, da sannsynligvis slik tankegang er lengst fra hennes teori. Hun er dessuten blitt kritisert av blant andre Oliver Crisp nettopp på grunn av at aspektet omkring Guds vrede er fraværende i Tanners forsoningsmodell.¹⁵ Kathryn Tanner er selv opptatt av de praktiske implikasjonene av hennes teologi. Dette vil av plass hensyn til plass ikke være en vesentlig del av denne avhandlingen. Jeg vil imidlertid i konklusjonen gi et lite utblikk der jeg nevner noen implikasjoner Tanners forsoningslære kan ha for kirken. Med det håper jeg at denne oppgaven kan bringe noen nye perspektiver som kan komme kirken til gode.

For å besvare problemstillingen vil den viktigste primærlitteraturen derfor være Kathryn Tanner, *Christ the Key* (2010). Mye av grunnlaget for den boken ble lagt *Jesus, Humanity and the Trinity: A Brief Systematic Theology* (2001). Denne vil derfor også bli referert mye til. Tanners øvrige litteratur vil først og fremst være bakgrunnsstoff som danner grunnlaget for en bedre forståelse av hennes teologi. For å drøfte Tanners teologi vil jeg evaluere ulike deler av den, og ta tak i mulige svakheter jeg selv finner, samt kritikk fremsatt av andre teologer. Blant disse vil jeg ta utgangspunkt i først og fremst Oliver Crisp, *Revisiting Christology: Theology in the Reformed Tradition* (2011) og til dels Kärkkäinen, *Christ and Reconciliation* (2013). På denne måten ønsker jeg å påvise styrker og svakheter i Tanners forsoningslære, og om det

¹⁴ Tanners egen evaluering av bokens tilbakemelding som hun fremmer i Tanner (2010), *Christ the Key*, 247.

¹⁵ Crisp 2011,129-131

viser seg riktig å fremheve inkarnasjonens betydning. Et viktig kriterium vil i så måte være at det må kunne gjøres uten at kirkens lære, slik den kommer frem gjennom Skriften og den nikenske trosbekjennelse, ikke undergraves.

1.4 Metode

Som det kommer frem gjennom problemstillingen vil avhandlingen i stor grad være en hermeneutisk analyse av Tanners teologi. Jeg vil i denne delen presentere forskningsmetoden som benyttes for best å kunne besvare problemstillingen. Her vil forståelsen av hvordan leser møter tekst være av stor betydning. I henhold til E. D. Hirsch er forfatterens intenderte mening normen for tekstitolkning. Han mener videre at det er mulig å objektivt finne frem til en bestemt mening i en tekst. Denne meningen er uforanderlig hevder han.¹⁶ På den andre siden av denne deterministiske leseforståelsen finner vi Roland Barthes, som ser på tekstforståelse som noe svært relativt. Han var opptatt av nytelse som et viktig prinsipp for tekstkritikk. Barthes forsto møtet mellom tekst og leser nærmest som seksuell i sin nytelseskarakter.¹⁷ Barthes legger så stor vekt på leserens egne forestillinger i leseprosessen at meningen som ligger i selve teksten blir sterkt begrenset. Dette innebærer dermed en svært pluralistisk forståelse av tekstitolkning.¹⁸

Leseren vil alltid være påvirket av ens egen tid, kultur og hva man tidligere har lest. Det er derfor vanskelig å forestille seg at det ikke skjer noe når en tekst møter leseren som avviker fra forfatterens intenderte mening. Det er dessuten usannsynlig at en leser vil kunne få full tilgang på forfatterens intenderte mening. En objektivistisk forståelse som Hirsch legger til grunn, vil jeg derfor påstå at er en illusjon. På den andre siden fører Barthes' relativisme og subjektivisme til at enhver søken etter den minste objektive sannhet i noe som helst vil være nytteløs. Gadamer's hermeneutikk representerer en mellomvei som jeg finner mer egnet for systematisk teologiske studier.

Gadamer's hermeneutikk representerer en metode som jeg i stor grad finner egnet for systematisk teologiske studier. I henhold til Gadamer bærer vi på en viss mengde *forforståelse*, hvilket innebærer en rekke antakelser som vi tar for gitt, og som danner vilkår

¹⁶ Jeanrond 1994, 95

¹⁷ Ibid, 96

¹⁸ Ibid, 97,98

for vår forståelse av f. eks. en ny tekst. Dette danner således en ramme for forståelse, hvilket Gadamer kaller vår *forståelseshorison*t.¹⁹

Kathryn Tanner tilhører samme tid som oss og også en vestlig kultur, så møtet med hennes tekster har riktignok potensiale for å komme nærmere hennes intenderte mening bak teksten enn meningen til de bibelske forfatterne. Jeg vil allikevel aldri kunne vite nøyaktig hva hun har tenkt. Enda mindre vil jeg kunne trenge inn i den opprinnelige meningen til bibelske tekster, hvilket også vil inngå blant litteraturen jeg må gå inn i. Jeg vil, i likhet med filosofisk hermeneutikk, uansett hevde at en psykologisering for å finne tekstens mening hverken er mulig eller fruktbar, da meningen primært ligger i *saken* slik den fremstilles gjennom *teksten*.²⁰ Tekstens mening vil uansett være mer enn den intenderte mening. Jeg vil derfor ikke være spesielt opptatt av for eksempel Tanners egen kirketilhørighet.

Avhandlingens metode er, som det kommer frem ovenfor, inspirert av Gadamer. Jeg vil således vektlegge det Gadamer kaller «historiske» og «eminente» tekster, altså tekster med en viss tyngde som også utfordrer leseren og krever en stillingstaken. Det betyr i dette tilfellet først og fremst bibelen, men siden dette er en avhandling innenfor dogmatikk vil også tekster som er av vesentlig betydning for kirkens læretradisjon tillegges en større betydning. Når dette er sagt vil denne metoden brukes med varsomhet. Dette betyr at kirkens tradisjon regnes som levende og viktig, men ikke autoritativ gjennom hele kirkens historie. Selv om jeg ikke vil legge skjul på at jeg drøfter på bakgrunn av mitt eget kirkesamfunn, Den norske kirke, vil jeg tilstrebe en økumenisk tilnærming. Den nikenske trosbekjennelse regnes derfor som autoritativ da hele den verdensvide kirken bekjenner seg til denne, og den er som bibelen en del av vårt trosgrunnlag. På samme måte som bibelen, er imidlertid Den nikenske trosbekjennelse også åpen for tolkning, selv om tolkningsrommet for Den nikenske trosbekjennelse i kraft av sin sjanger og ordlyd må kunne anses å ha et langt mindre tolkningsrom enn en rekke bibelske tekster. Denne vektleggingen medfører for eksempel at det er udiskutabelt at Jesus var sann Gud og sant menneske, men hvordan dette skal forstås er åpent for tolkning. Den økumeniske tilnærmingen medfører dessuten at Confessio Augustana, og den lære som fremkommer der om forsoningen (CA III og IV) ikke anses som noen autoritativ tekst. Det betyr også at i utgangspunktet ikke én bestemt forsoningsmodell kan regnes som den eneste rette, da bibeltekster kan peke i flere forskjellige retninger, i tillegg til

¹⁹ Wetlesen 1983, 220

²⁰ Wetlesen 1983, 221

at flere av dem kan tolkes i flere retninger.²¹ Dessuten har kirken, før den ble splittet, aldri vedtatt én bestemt forsoningsmodell i noe konsil.²² Jeg vil altså som argumentasjonsgrunnlag rette meg etter Skriften og den universelle kirkens tradisjon. I deler av drøftingen vil eksegese bli brukt i større grad enn andre steder for å kunne drøfte kritikk som er rettet mot Tanners teologi. Det er i de tilfellene et metodisk valg også for å i større grad benytte samme argumentasjonsgrunnlag, og for å ikke omgå kritikken ved bruk av en helt annen metode.

1.5 Disposisjon

Tanners teologi er svært systematisk oppbygd, så for å få en god forståelse av hennes forsoningslære vil vi bli nødt til å gå inn i flere andre deler ved hennes teologi, og bli kjent med noen viktige prinsipper som fungerer styrende for store deler av hennes teologi. Før jeg begynner å redegjøre for noe av Tanners teologi vil jeg imidlertid gjøre kort rede for oldkirkens kristologiske debatt og noe om middelalderens debatt, hvilket dreide seg mer om hvorfor Gud ble menneske. En kort redegjørelse av disse to debattene vil danne bakgrunnen for en videre drøfting av inkarnasjonen. Tanners utgangspunkt for spørsmålet om hvorfor Gud ble menneske er *antropologien*. Menneskets natur og herunder dets gudbilledlighet er derfor det neste som redegjøres for og drøftes. I denne sammenheng vil det også gjøres rede for noen viktige prinsipper til Tanner vedrørende relasjonen mellom Gud og skapelsen, som vil være retningsgivende for flere deler av hennes teologi. Dernest vil jeg gå gjennom Tanners forståelse for *inkarnasjonen*. En kristologisk drøfting vil få en betydelig plass her. Problemer tilknyttet læren om Jesu to naturer vil herunder være sentrale, da vi vil se at hvordan Jesu to naturer blir forstått kan ha stor betydning for forståelsen av forsoningen. Det siste hovedpunktet som redegjøres for, før en nærmere drøfting og evaluering av Tanners teologi, vil være selve forsoningen. Herunder vil jeg redegjøre i korte trekk for noe av Tanners kritikk av andre forsoningsmodeller, for på den måten å utkrystallisere hennes egen forståelse av forsoningen. I denne delen vil jeg også gå inn på både den betydning Jesu liv og korshendelsens har for forsoningen. Det vil komme frem at alle aspektene forstås i lys av inkarnasjonen betydning. Til slutt vil jeg gjøre rede for hennes forståelse av Jesu død som offerhandling. Dette vil bli tatt opp igjen i grundigere detalj i drøftingen, da det vil være sentralt i forhold til noe av kritikken som er reist opp mot Tanners teologi. I drøftingen vil jeg først evaluere hennes styrende prinsipper vedrørende relasjonen mellom Gud og mennesket,

²¹ Belousek 2012, xii

²² Kärkkäinen 2013, 298-299

og hennes forståelse av Gud som giver, før følgende spørsmål stilles: Går Tanner inn for at alle blir frelst (universalistisk soteriologi)? Kan Tanners lære om Kristi natur omtales som kenose? Er Tanners kritikk av andre forsoningsmodeller adekvat? Er evaluering av Tanners forsoningsmodell ensidig? I hvilken forstand er Jesu offer sonende?

Når svakheter og styrker ved Tanners forsoningsmodell ved hjelp av disse kritiske spørsmålene er drøftet, vil det være tid for å samle trådene til et kortere svar på masteroppgavens problemstilling. Jeg vil også i et lite utblikk se om hennes forsoningsmodell kan tilføre kirken noen nye perspektiver.

2 Historisk bakgrunn: Fra oldkirken til middelalderen

Oldkirkens debatt dreide seg hovedsakelig om Kristi person, og hans forhold til Gud. Hvordan kunne Gud være inkarnert og samtidig bevare like mye av sin guddommelighet som sin menneskelighet? Og hvordan kunne det la seg gjøre uten at Gud ble splittet til to personer, og samtidig bevare troen på én Gud? Den første løsningen ble den Nikensk-konstaninopolitanske bekjennelse (NC) (fra år 381) av Kristus som *homoousis*, «av samme vesen som», faderen. Når Kristus er samme vesen eller væren som Faderen betyr det at også Kristus er evig. I henhold til Grillmeier var konsilet i Nikea (år 325) sitt henseende primært å avklare det trinitariske forholdet. Debatten vedrørende selve inkarnasjonen kom først noe senere med Nestorius.²³ Uten at jeg vil gå inn i detalj i alle stridighetene rundt tankene om hvem Kristus var, kan det konstateres at disse debattene rundt både Kristi person og inkarnasjonen fører til at kristologi og inkarnasjonen på denne tiden blir nært knyttet sammen. Ved Kalkedon konsilet blir inkarnasjonen tydeligere knyttet også til soteriologi. Forholdet mellom Guds guddommelighet og menneskelighet forklares eller utdypes av Kalkedon-konsilet ved å definere Kristi to naturer, den menneskelige og den guddommelige natur, som en hypostatisk forening uten sammenblanding eller adskillelse.²⁴ I tråd med begrepsbruken fra konsilet i Kalkedon vil det i analysedelen av avhandlingen brukes terminologiene *natur* og *hypostasis* for å omtale den inkarnerte Jesus Kristus. Disse begrepene brukes altså for å omtale Jesus Kristus som én *hypostasis* (person) men allikevel både guddommelig og menneskelig (to naturer).²⁵ Nestorius brukte begrepene *ousia* (essentia/essens), *physis* (natur) og *hypostase* (konkret virkelighet) for å forklare treenigheten. *Hypostasis* ble brukt for å omtale en av de tre personene i treenigheten (Faderen, Sønnen eller Den hellige ånd). Etter fordømmelsen av arianismen ved slutten av 300-tallet ble denne begrepsbruken om Gud som ett vesen (*ousia*) i tre personer (*hypostasis*) allment anerkjent lære i den ortodokse kirken.²⁶

Jeg vil nå redegjøre kort for henholdsvis den alexandrinske og den antiokenske skole om hvordan Kristi to naturer forholder seg til hverandre. I Tanners forståelse av inkarnasjonen trekker hun veksler på kirkefedre fra begge av disse skolene. Det vil derfor være nyttig med en kort redegjørelse av disse, og særlig de forståelsene innenfor disse som hun ser ut til å være inspirert av.

²³ Grillmeier 1975, 443

²⁴ Haanes 2002, 3

²⁵ Tanner 1997, 245

²⁶ Haanes 2002, 4

2.1 Den alexandrinske skole

Kyrill av Alexandria, som gjerne knyttes til monofysittismen, gikk inn for en sammensmelting av den menneskelige og guddommelige natur til én i Kristus. Han ønsket imidlertid ikke å bruke begrepene to naturer, men talte heller om Kristi besittelse av menneskelige og guddommelige *idiomata* (egenskaper) som begge peker på den ene personen Jesus Kristus og ikke på noen naturer. «Mennesket Jesus besitter alle de guddommelige *idiomata* og logos besitter alle de menneskelige *idiomata*. *Communicatio idiomata* sikrer således skjelningen i enheten».²⁷ Også for Alexandria er det den hypostatisk union som knytter det menneskelige og guddommelige sammen. Han hevder videre at mennesket gjennom Kristus ved Den Hellige Ånds gave, av nåde, får del i den guddommelige natur. Det typiske ved alexandrinsk teologi er altså foreningen mellom det guddommelige og det menneskelige som skjer i inkarnasjonen.²⁸ Guddommeliggjøringen av det menneskelige i Kristus fungerer dermed også som et potensiale for det som kan skje med alle mennesker. Pannenberg påpeker følgende om denne typen soteriologi:

...the interest of the fact of redemption through union with God is apparent. In this line of patristic theology, the primary concern was always that the Logos has assumed not only man but human nature in general. Thus what is said about Jesus is potentially true about all other men insofar as they are bound to him in common human nature.²⁹

2.2 Den antiokenske skolen

Den antiokenske skolen var opptatt av, imot doketismen, å opprettholde Kristi ekte menneskelighet, *ανθρωπος*. *Λογος* har antatt menneskelig kjød rent konkret. De to naturene ble altså gjerne benevnet som *ανθρωπος* og *λογος*. For antiokerne var det også viktig å holde disse adskilt. Nestorius forslag var at foreningen mellom *ανθρωπος* og *λογος* kun går gjennom en viljesenhet og ikke en værensenhet. Dermed forblir skaper og skapning atskilt.³⁰ Theodor av Mopsuestia var opptatt av at begge naturer er fullendte, og mottok like høy ære og storhet av Gud. Det er av denne æren som forener begge naturer også, uten at de blir blandet sammen

²⁷ Haanes 2002, 5

²⁸ Ibid 2002, 5

²⁹ Pannenberg 1968/2002, 24

³⁰ Haanes 2002, 6

til ett vesen.³¹ Ved Efesos-konsilet i år 431 ble det slått fast at Kristus er fullstendig menneske og sann Gud, men allikevel én person. Problemet om *hvordan* Kristi menneskelige og guddommelige natur kan forenes til én person er imidlertid fremdeles uløst. I motsetning til alexandrinerne, er det for den antiokenske skolen viktig at Kristi to naturer holdes helt adskilt.³²

Kalkedon-konsilets forsøk på en løsning ble å følge et aristotelisk personbegrep. Kristi guddommelige natur er forent i én og samme person, men uten sammenblanding, oppdeling, forvandling eller adskillelse. Kalkedonformuleringen beskrev altså tydelig at Jesus Kristus var sann Gud og sant menneske, samt foreningen mellom Gud og menneske i Kristus som ligger til grunn for dette.³³ Kalkedon løste imidlertid ikke den begrepsmessige konflikten som lå til grunn før konsilet. Denne konflikten vil det imidlertid være utenfor denne oppgavens rammer å gå inn i.

2.3 Kappedokierne

Det er for enkelt å dele inn oldkirkens kristologi i Alexandrinsk kristologi og Antiokensk kristologi. Ikke alle lar seg plassere like enkelt i noen av disse båsene. De såkalte Kappedokierne er et eksempel på dette. De hadde stor betydning for en løsning frem mot Kalkedon-konsilet. Kanskje noe av grunnen til dette var at de med deres teologi hadde trekk av både Alexandria og Antiokia, og dermed virket mer forsonende enn de steileste frontene.³⁴ For denne oppgavens henseende er kappedokierne spesielt interessante, da Tanner, har hentet inspirasjon og refererer ofte til disse.

I Tanners tilfelle er det spesielt Gregor av Nazianz og Gregor av Nyssa som ser ut til å ha inspirert hennes teologi. Dette er delvis naturlig da Basil (den tredje kappedokieren) ikke brukte begrepene om Kristi naturer. Han ville heller, som den alexandrinske skolen, skille mellom Kristi karakteristikk ved hjelp av begrepet *communicatio idiomatum*.³⁵

Kappedokierne har imidlertid det til felles at de i sin anskuelse var nyplatoniske og også tok i

³¹ Grillmeier 1975, 432-433

³² Haanes 2002, 6; Grillmeier 1975, 445-446

³³ Haanes 2002, 6-7

³⁴ Grillmeier 1975, 367-377

³⁵ Ibid, 367

bruk stoisk filosofi.³⁶ Nyere forskning har imidlertid vist at nyplatonismen (som særlig Gregory av Nyssa er anklaget for) fungerer mer som et nyttig symbolspråk for å forklare teologien. Selv om han adopterer en nyplatonisk tilnærming, blir platonismen i flere tilfeller modifisert og transformert av det kristne budskapet, og ikke motsatt.³⁷ Gregor av Nazianz og Gregor av Nyssa tar i bruk stoiske begreper for å forklare hvordan Kristi to naturer kan fullstendig gjennomtrengte hverandre uten at noen av dem mister noe av sin egen natur.³⁸ Vi vil senere i analysen se at dette er tanker Tanner henter opp og tar i bruk. Gregor av Nyssa omtaler at logos ved å oppta menneskelig natur gjennomsyrrer menneskeheten. Menneskeheten blir absorbert av guddommen «som en dråpe eddik i havet».³⁹ Den alexandrinske vektleggingen av inkarnasjonen som modell for alle menneskers potensiale for guddommeliggjøring er altså tydelig. Den menneskelige natur blir gjenskapt i Kristus. Gregor av Nyssa omtalte dette som begynnelsen på en transformasjon som hele menneskeheten vil ta del i.⁴⁰

Middelalderens debatt: Hvorfor ble Gud menneske

I middelalderen beveget spørsmålet seg bort fra Kristi person og hans forhold til Gud, og over til en debatt rundt hvorfor Gud ble menneske. Anselms bok *Cur Deus Homo* tar opp dette spørsmålet, men hans intensjon er ikke å svare på om Gud ville blitt menneske dersom syndefallet ikke hadde funnet sted. Den debatten kom noe senere med blant andre Thomas Aquinas som spør om inkarnasjonen ville funnet sted hvis mennesket ikke hadde syndet. Formålet med Anselms bok er heller å svare på hvorfor Gud ble menneske hvis forsoning mellom Gud og mennesket kunne skjedd uten at Gud hadde trengt å bli menneske.⁴¹

Anselms svar på hvorfor Gud ble menneske er at mennesket som følge av syndefallet står i gjeld til Gud. Mennesket må tilbake til sin opprinnelige tilstand. Dette kan kun oppnås ved satisfaksjon/godtgjøring, hvilket innebærer at menneskets gjeld til Gud blir frivillig betalt. Dette fungerer som et alternativ til straff.⁴² Gjelden som mennesket skylder kan kun bli betalt av Gud-Mennesket (Gud inkarnert ved Jesus Kristus); ved Guds kraft og på vegne av mennesker:

³⁶ Ibid, 372

³⁷ Young 2010, 165-167

³⁸ Grillmeier 1975, 368-369

³⁹ Grillmeier 1975, s 371-372

⁴⁰ Young 2010, 161

⁴¹ Collieran 1969, 34-35 i introduksjon til *Why God Became Man* av Anselm av Canterbury

⁴² Anselm, *Cur Deus Homo*, bok I, 19 og 20

If then, as we agree it is necessary that that heavenly city be completed from among men, and this cannot occur unless the satisfaction we have spoken of before is made, and if no one but God can make that satisfaction and no one but man is obliged to make it, then it is necessary that a God-Man make it.⁴³

Til forskjell fra oldkirkens soteriologi ligger ikke grunnlaget for forsoningen lenger i selve inkarnasjonen, forstått som at Ordet ble kjød. Inkarnasjonen blir for Anselm kun en nødvendig forutsetning for det frelsende – nemlig Jesu død, der forsoningen først og fremst ligger. Videre blir Jesu oppstandelse nesten unødvendig for forsoningen, da vekten legges på Guds satisfaksjon hvilket blir betalt ved korsdøden.⁴⁴ Anselms intensjon var, som tidligere nevnt, ikke å svare på om Gud ville blitt menneske hvis mennesket ikke hadde syndet. Implisitt i Anselms *Cur Deus Homo* ligger svaret allikevel at syndefallet alene er grunnen til inkarnasjonen. Det var majoritetens mening også, men ikke på langt nær alle var enige. Jeg vil nå presentere kort noen andre tanker i middelalderen omkring dette spørsmålet som vi senere vil se at delvis er å gjenfinne i Tanners teologi.

John Duns Scotus integrerte inkarnasjonen og forsoningen i større grad enn de fleste i middelalderen, og var en av de som reagerte kraftigst på Anselms forklaring. Scotus anså inkarnasjonen som en del av Guds helhetlige skapelsesplan. Han mente videre at hvis man skulle hevde at Gud ikke ville kommet om syndefallet ikke hadde funnet sted ville det være det samme som å betinge Guds høyeste kjærlighet til menneskets synd, hvilket er utenkelig. Samtidig ville det, som også enkelte andre i middelalderen kritiserte Anselm for, være det samme som å påstå at inkarnasjonen er motivert av menneskenes handling. Scotus mente videre at det var svært feilaktig å knytte inkarnasjonen til en betaling for menneskenes synd, hvilket var vanlig tankegang i middelalderen. Det ville faktisk bety at vi burde være glade for at Adam og Eva syndet, da det resulterte i en belønning for synden – at vi fikk Kristus! Scotus var derfor opptatt av å finne en annen rasjonell forklaring for inkarnasjonen enn syndefallet. Scotus' løsning var at Gud planla inkarnasjonen helt fra begynnelsen – før skapelsen. Gud visste at syndefallet ville inntreffe. Menneskets frelse for dets synd var dermed bare et sekundært aspekt ved Guds intensjon. Inkarnasjonen er heller en del av Guds herliggjørelsen

⁴³ Anselm, *Cur Deus Homo*, Bok II, 6

⁴⁴ Anselm, *Cur Deus Homo*, Bok II, 6 og 19

av skaperverket. Inkarnasjonen er derved for Scotus først og fremst en demonstrasjon av hvor høyt Gud elsker skapelsen.⁴⁵

Thomas Aquinas stilte spørsmålet om Gud ville blitt menneske dersom mennesket ikke hadde syndet. Aquinas ser to grunner til at det er mulig. For det første er den største nåden mennesket kan få, forening med det guddommelige. Gud vil ikke holde tilbake noen av sine gaver som mennesket kan motta. Thomas Aquinas kom likevel frem til at det er klart belagt i Skriften at Gud ble mennesket som følge av syndefallet. Gud kan imidlertid ikke begrenses, hvilket betyr at det er godt mulig at Han *kunne* blitt menneske også om mennesket ikke hadde syndet dersom han hadde ønsket det.⁴⁶

⁴⁵ Sheppard 2005, 74-76

⁴⁶ Ibid, s 68-69

3 Antropologien

Tanner sier ikke noe eksplisitt om Gud ville ha blitt menneske dersom syndefallet ikke hadde funnet sted. Det kommer imidlertid tydelig frem at Gud måtte bli menneske slik at mennesket kunne restaureres til slik det var før syndefallet, og til og med til en tilstand bedre enn dette, slik at mennesket ikke ennå engang kan korrumpes.⁴⁷ Tanners teologi impliserer dermed at Gud ble menneske på grunn av menneskets synd, og således ville Gud muligens ikke blitt inkarnert hvis syndefallet ikke hadde skjedd:

Lost through sin, the gifts of Word and Spirit that made humans the image of God at their creation would need to be restored to humanity by Christ in some new way that improves upon the original situation that permitted the loss.⁴⁸

Samtidig sier Tanner også at gavene, Ordet og Ånden, aldri ble skikkelig mottatt,⁴⁹ hvilket *kan* implisere at inkarnasjonen ville funnet sted uansett. Selve synden er imidlertid ikke det sentrale i Tanners teologi. Det kommer frem av sitatet ovenfor at antropologien er et viktig utgangspunkt for Tanners forståelse av sammenhengen mellom inkarnasjonen og forsoningen. Analysen vil vise at det kan virke som om Tanner anser inkarnasjonen som del av en større plan. Enda viktigere er imidlertid hennes synspunkt, som hun henter fra Thomas Aquinas, om inkarnasjonen som Guds gave til menneskene, da dette får vesentlige implikasjoner for hennes teologi om inkarnasjonens betydning. Tanners forståelse av Guds gave til mennesket er et viktig grunnlag for store deler av Tanners teologi; særlig skapelsen, inkarnasjonen og frelsen. Det har dessuten store implikasjoner for relasjonen mellom Gud og mennesket. Jeg vil derfor bevilge noe plass til å gjøre rede for dette prinsippet til Tanner før jeg går videre i analysen om antropologien.

3.1 Guds som giver

Tanner karakteriserer Gud som en form for total giver av alt det som mennesket er og har av godhet. Forholdet mellom mennesket og Gud korresponderer til Guds gaver som Han i økende grad utøser over menneskene. Det vil si at skaperverket perfeksjoneres etter hvert som gavene blir større.⁵⁰ Guds karakter som total giver av total gave innebærer videre at Guds

⁴⁷ Tanner 2010, 33-34

⁴⁸ Ibid, 33

⁴⁹ Ibid, 34

⁵⁰ Tanner 2001, 2

gave er helt *ubetinget*. Det betyr at Guds gave ikke nødvendigvis er en belønning for tidligere handling eller gjerninger. Den krever heller ikke noe igjen fra mottakeren av gaven. Tanner understreker dette prinsippet i tydelig motsetning til en type gave der forholdet mellom giver og mottaker bærer preg av gjeld eller annen godtgjørelse.⁵¹ Alt det som mennesket fikk ved skapelsen, ble gitt for at det skulle komme mennesket til gode. Dette karakteriserer alle Guds gaver.⁵² Menneskets synd forandrer ikke dette på noen måte. Videre er Guds gaver *universelle* i karakter: «God gives without restrictions to everyone and everything, for the benefit of all».⁵³ Beskrivelsen av Guds gaver som universelle har altså sammenheng med at Guds gave er ubetinget. Det universelle ved Guds gaver understreker imidlertid at Guds gaver heller ikke kjenner noen begrensninger til *hvem* de gis til; hverken i form av geografiske grenser, religiøse grenser eller noen form for grenser som mennesker normalt kjenner eller setter for å skille seg fra hverandre.⁵⁴ Disse karakterene ved Guds gaver blir sterkere og klarere gjennom historien; fra skapelsen, via pakten mellom Israel og jødene og til inkarnasjonen, hvilket bringer frelsen – den ypperste av Guds gaver. Nettopp skapelsen er et tydelig eksempel på en slik form for ubetinget gave. Mennesket kunne ikke ha gjort seg fortjent til alle skapelsens goder, da Gud skapte ut av intet. Det samme gjelder pakten mellom Israel og Gud. Israel kunne ikke gjort seg fortjent til gaven. Det universelle ved pakten er ikke så lett å se. Både det ubetingete og det universelle blir imidlertid tydelig, og gjelder i størst grad, med den ypperste gaven: frelsen, som ble gitt gjennom Kristus.⁵⁵ Frelsen i Kristus har ingen betingelser og ble gitt til absolutt alle mennesker kun fordi vi trengte den i vår lidelse: «In Christ not just the goods of created existence but the very fullness of God's own goodness are offered to the world without restriction: one simply has to be a creature, in need of what God has to offer...».⁵⁶

Hvorfor var så mennesket i denne lidelsen som beskrevet ovenfor? Hvis inkarnasjonen er en gave som mennesket hadde behov for, blir spørsmålet hvorfor mennesket trengte denne gaven. For å forstå det må vi se på hva som skjedde med mennesket ved skapelsen og resultatene av syndefallet. Jeg vil derfor gå nærmere inn på menneskets natur og menneskets

⁵¹ Tanner 2005, 63

⁵² Ibid, 71

⁵³ Ibid, 72

⁵⁴ Ibid, 72

⁵⁵ Ibid, 63

⁵⁶ Ibid, 72

forhold til Gud helt fra skapelsen, etter syndefallet og deretter til inkarnasjonen. Det hele vil dermed naturlig bli knyttet sammen med forsoningen.

3.2 Skapt i Guds bilde

Teologiens begrepsforståelse av antropologi innebærer gjerne tale om menneskets natur og dets forhold til Gud. I 1 Mosebok 1, 27 kan vi lese at «Gud skapte mennesket i sitt bilde» (1 Mos 1, 27).⁵⁷ Hva ligger det så i dette? Menneskets gudbilledlighet er blitt tolket på svært mange forskjellige måter. Det vil være utenfor denne avhandlingens problemstilling å gå inn i en dypere drøfting av alle disse. Jeg vil begrense meg til å nevne at Tanner kritiserer blant andre Moltmann for å redusere gudbilledligheten til kun at mennesket er skapt til en relasjon til Gud gjennom Kristus. Også Tanners egen teologi, inkludert skapelsen av mennesket og tanken om dets gudbilledlighet, er svært Kristus-sentrert.⁵⁸ Men å redusere menneskets gudbilledlighet til kun en relasjon til Gud mener hun at blir galt, samtidig som det fører til at en skikkelig drøfting av antropologien blir lettvt hoppet bukk over.⁵⁹

I motsetning til en relasjonell forståelse av menneskets gudbilledlighet, krever Tanners forståelse en nøyere gransking av antropologien. Tanner gradsbestemmer gudbilledlighet til *svak* og *sterk* gudbilledlighet gjennom delaktighet til Gud. Menneskets svake gudbilledlighet består i bare at det er skapt av Gud, og at det er et rasjonelt vesen.⁶⁰ Denne svake gudbilledligheten kan synes ganske lik en relasjonell forståelse av gudbilledlighet. Den sterke gudbilledligheten er imidlertid av en helt annen karakter, og innebærer at mennesket er skapt med *Ordet* og *Ånden*. Hun hevder at mennesket er skapt i Guds bilde ved *delaktighet* i noe det ikke er – nemlig Gud: «In virtue of being received in something not itself divine, what humans have from God does not exist in them in the way it does in God, in perfect, unchangeably, and without susceptibility of loss».⁶¹ Denne måten å forstå delaktighet er inspirert av Thomas Aquinas lære om Guds essens som identisk med Guds væren (*esse*).⁶² Tanner hevder at i motsetning til oss, tar ikke Gud del i væren, men bare *er*. Delaktighet betyr

⁵⁷ Bibelen 2011

⁵⁸ Se for eksempel Tanner 2010, 18-20

⁵⁹ Tanner 2010, 2-3

⁶⁰ Tanner 2010, 9-10

⁶¹ Ibid, 8

⁶² Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Question 3, article 4

å ikke være det selv. Dermed oppstår også en distinksjon som er tydelig i mennesket mellom essens og eksistens (*esse*).⁶³

Man kan, som nevnt ovenfor, anse alt det skapte som delaktig i Gud på en svak måte kun i kraft av at det er skapt av Gud. Som en effekt av Guds godhet og perfektjon kan det sies å være en svak, uperfekt gjenspeiling av dets grunnlag – Gud. Fordi alt det skapte er skapt ved Ordet, er Ordet mønsteret for hele skapelsen. Det viktigste her er at skapelsen er et bilde av den andre personen i treenigheten, og at delaktighet i Gud betyr at vi er avhengig av Gud.⁶⁴ Mennesket hever seg over andre skapte ting ved dets rasjonalitet. Menneskets rasjonalitet er imidlertid også i henhold til Tanner kun en svak form for gudbilledlighet.

Mennesket ble i henhold til Tanner også skapt med en sterk gudbilledlighet, hvilket Tanner også omtaler som sterk delaktighet til Gud. Menneskets sterke gudbilledlighet var at vi ble skapt med Ordet og Ånden. Sterk gudbilledlighet, til forskjell fra svak gudbilledlighet, innebærer at mennesket har iboende noe som egentlig ikke er en del av mennesket selv. Mennesket fikk fra skapelsen del i Ordet, hvilket vi fikk i kraft av Ånden. Premisset for Tanners antropologi er at hva mennesket nå har i Kristus, er nøkkelen til å forstå mennesket helt fra skapelsen. Av dette følger derfor at mennesket ble skapt med Ordet og Ånden.⁶⁵ Hva denne gudbilledligheten faktisk innebærer beskrives delvis i Tanners sitat av Augustin:

When the eternal and unchangeable Wisdom... enters into spiritual and rational creatures, as he is wont to come into holy souls, so that with his light they may shine, then in the reason which has been illumined there is a new state introduced, and this can be understood as the light that was made.⁶⁶

Tanner understreker allikevel at selv om mennesket har risset i seg noe guddommelig som ikke er av dem selv, kunne mennesket aldri, hverken ved skapelsen eller nå, bli et perfekt bilde av Gud. Grunnen er at det er en klar ontologisk forskjell mellom mennesket og Gud.⁶⁷ Denne forskjellen vil alltid være der, da mennesket i henhold til Tanner er i et ikke-konkurrerende forhold til Gud, «*a non-competitive relation between creatures and God*».⁶⁸

⁶³ Tanner 2010, 8-9

⁶⁴ Ibid, 9-10

⁶⁵ Ibid, 23-24

⁶⁶ Augustine, *Literal Meaning of Genesis*, trans. Taylor, vol. I, Book 1, chapter 17, section 32, p. 38 hentet fra Tanner 2010, 24

⁶⁷ Tanner 2010, 18

⁶⁸ Tanner 2001, 2

Dette er et viktig underliggende prinsipp hos Tanner, som bygger blant annet på kausalitetsprinsippet til Aquinas, hvilket er grunnlaget for hvordan Gud virker i forhold til mennesket. Dette forholdet er ifølge Tanner av en slik natur at Guds herliggjørelse av mennesket ikke skjer på bekostning av skapelsen. Om skapelsen er rikholdig av Guds gaver og nært knyttet til Gud, tar ikke det bort noe av skapelsens egen verdighet eller egenskaper. Vår annerledeshet til Gud er viktig nettopp for vårt forhold til Gud. Mennesker seg imellom er ofte i konkurranse med hverandre fordi vi er på samme kausalitetsplan. Fordi mennesket og Gud er på forskjellig kausalitetsplan forholder relasjonen mellom Gud og mennesket seg ikke-konkurrerende (*non-competitive*). Denne relasjonen til Gud gir, slik Tanner ser det, mening sett i lys av Guds karakter som gave-giver (se del 3.1), hvilket igjen kun er mulig hvis Gud og mennesket er på forskjellig kausalitetsplan.⁶⁹ Vi vil senere se hvordan dette prinsippet er avgjørende for menneskets antropologi etter inkarnasjonen. Men siden hva mennesket nå har som følge av Kristus også er modell for mennesket ved skapelsen, gjelder dette også om menneskets antropologi *før* syndefallet.

3.3 *Syndefallet: årsaken og resultat*

Ved siden av prinsippet om at Kristus er nøkkelen til å forstå hvordan mennesket er skapt, er også Guds rikholdige gaver til mennesket en viktig begrunnelse til Tanner for at mennesket er skapt med Ordet og Ånden: «In creating us, God would not deny us the gift of his own divine image; boundlessly generous, God would not withhold from us the best gift of all – the divine image itself».⁷⁰ Noen teologer har imidlertid hatt problemer med å forene en slik tanke med at mennesket syndet. I motsetning til Ireaneus, som hevder at siden mennesket syndet kunne det ikke vært skapt med Ordet og Ånden, da Gud ikke ville gitt disse gavene til et umodent menneske, mener Tanner at menneskets umodenhet gjorde det nødvendig for Gud å gi det Ordet og Ånden med en gang.⁷¹ Menneskets umodenhet gjorde imidlertid at det ikke klarte å kultivere disse gavene rettmessig. I stedet ble mennesket full av hybris og ledet bort fra Gud. Siden mennesket ikke fikk tatt skikkelig i bruk Åndens og Ordets gave, mener Tanner at disse gavene egentlig aldri ble skikkelig mottatt, men ødelagt eller forvrengt fra begynnelsen av.⁷² Tanners prinsipp om Guds gaver er, som tidligere nevnt, at Gud gir oss det vi trenger og kun

⁶⁹ Tanner 2001, 3-4. For utdyping av dette se Tanner 1988, *God and Creation in Christian Theology*, 84-104; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Question 105, Article 5

⁷⁰ Tanner 2010, 20

⁷¹ Tanner 2010, 34

⁷² *Ibid*, 34

for menneskets beste. Hvis skapelsen av mennesket med Ordet og Ånden er Guds gave, og vi følger gavebegrepet slik Tanner forstår det, hvordan kan Ordet og Ånden ha vært til det beste for mennesket når det medførte at mennesket syndet? Selv om ikke Tanner uttrykker det eksplisitt, kan dette impliserer at også syndefallet var en del av en større plan til Gud. Det er imidlertid kun en mulig tolkning av Tanners teologi. Vi må også ta med i betraktningen at Guds gave alltid er betingelsesløs, men måten mennesket tar imot gaven er muligens ikke alltid til menneskets beste. Ved skapelsen tenker Tanner, som nevnt ovenfor, at noe gikk galt allerede ved mottakelsen av Ånden og Ordet. Selv om Tanner mener at vi fikk Ordet og ånden ved skapelsen, ligger det noen forbehold i dette. Ordet og Ånden ble aldri *ordentlig* mottatt: «they were fundamentally distorted from the start, lost in the very process of being received».⁷³ Uansett er resultatet av menneskets utakknemlighet og hybris at det snur seg bort fra Gud og mot seg selv i stedet. Dermed taper mennesket dets sterke gudbilledlighet – Ordet og Ånden – fullstendig. Alt som er igjen er en svært svak gudbilledlighet.⁷⁴ I sitt liv har mennesket gjort Gud og Guds intensjoner fremmede:

From prideful wisdom one falls into simple stupidity. All that is left is a weak image in the weakest sense – human capacities themselves as the image of God without that divine Spirit of the Word's own goodness and truth that allows them to be exercised excellently.⁷⁵

Menneskets mangel på Ordet og Ånden gjør at man kan betrakte mennesket som skadet, men ikke menneskets *natur* per se. Menneskets egne natur er i henhold til Tanner ikke nødvendigvis skadet i det hele tatt. Men i mangelen av å være i besittelse av Ordet og Ånden – hvilket *ikke* er av menneskets egen natur – er mennesket skadet. Mennesket har behov for å kunne la seg påvirke av noe guddommelig utenfor seg selv for å kunne fungere skikkelig.⁷⁶ Tanner tar dermed et katolsk ståsted vedrørende hvorvidt menneskets egne natur er påvirket av synd. Hun reduserer imidlertid den tilsynelatende dikotomien mellom katolsk og protestantisk oppfattelse av mennesket. Slik Tanner legger frem antropologien, er ikke lenger menneskets natur i seg selv det primære fokuset i betraktningen av syndens virkninger. Tanners intensjon er med dette å bygge bro over enkelte av de typiske skillene mellom protestantisk og katolsk teologi, særlig vedrørende antropologien. Det vesentlige i Tanners teologi er om mennesket er tilknyttet Ordet og Ånden. Uten denne tilknytningen som kan gi

⁷³ Tanner 2010, 34

⁷⁴ Tanner 2010, 34-35

⁷⁵ Ibid, 35

⁷⁶ Ibid, 66-68

mennesket livsnødvendig næring, er mennesket fullstendig korrumpert.⁷⁷ Med den begredelige tilstanden som mennesket altså var i etter fallet er det ingen tvil om at mennesket hadde et sterkt behov for Guds nådefulle gave. En gave som kunne gjenopprette menneskets sterke gudbilledlighet:

Human beings need grace to become images of God, not because they are sunk in sin but because they cannot be images of any strong sort simply in virtue of what they are. "By grace," then, means "not by nature."⁷⁸

Den sterke gudbilledligheten blir gjenopprettet ved at mennesket blir knyttet til Kristus og får den Hellige Ånd. Mennesket må altså ta del i en helt annen natur enn den menneskelige. Mennesket kan ikke restaureres i kraft av menneskets egne natur, men det er avhengig av *nåde*. Utgangspunktet som gjør at mennesket har behov for nåden, settes dermed primært i antropologien og ikke i synd. Dette er ikke typisk protestantisk. Men hennes forståelse av nåden som fullstendig betingelsesløs (se del 3.1) er helt og holdent protestantisk.⁷⁹

Neste del, hvilket vil omhandle inkarnasjonen, kunne blitt behandlet som et tema under antropologien, da det helt klart for Tanner har avgjørende innvirkning på den. Inkarnasjonen er imidlertid i Tanners teologi også så nært knyttet til forsoningen at det er mest hensiktsmessig å behandle den som en egen hoveddel.

⁷⁷ Ibid, 67

⁷⁸ Ibid, 59

⁷⁹ Ibid, 58-59

4 Inkarnasjonen

I forrige del ble det gjort klart at mennesket som følge av syndefallet kun hadde en svak gudbilledlighet. For Tanner er ikke det vesentlige hvorvidt menneskets natur er ødelagt som følge av synd, hvilket gjerne har vært en debatt mellom protestanter og katolikker, selv om hun fastholder at menneskets egne natur ikke er påvirket. Tanner fokuserer heller på menneskets *situasjon*:

...human nature in and of itself is not the primary or direct focus when considering the effect of sin on us. At issue instead is the status of divine power within us, whether or not, that is, we continue to draw upon it, and the consequences for us if we do not.⁸⁰

Den begredelige tilstanden mennesket er i som følge at det ikke er i besittelse av Ordet og Ånden, medfører ifølge Tanner at mennesket trenger Kristi nåde, ikke direkte på grunn av dets syndighet, men for å igjen få en sterk gudbilledlighet. Denne sterke gudbilledligheten får vi altså gjennom delaktighet i en guddommelige natur, hvilket er fundamentalt forskjellig fra vår egen menneskelige natur. Tanner omtaler derfor nåde på følgende måte:

Grace is necessary to make us strong images of God because our nature as human creature is incapable of doing so ... Grace completes nature not by building on what nature is positively but by remedying what it lacks ... the whole of what we are by nature achieves a new state by God's grace; grace raises our full human nature⁸¹

Utgangspunktet for menneskets problem er altså en *mangel* i mennesket av noe som ikke er av menneskets egne natur – Ordet og Ånden. For Tanner består nåden derfor i å tilføre mennesket noe som er helt annerledes enn mennesket selv – noe av Gud – og dermed muliggjøre en perfektjon eller fullkommengjørelse av mennesket. En restaurering av mennesket til slik det var ment å være fra skapelsen skjer derfor ikke ved å bygge på noe mennesket er ved egen natur, men ved Guds nåde.

Guds nåde fikk mennesket ifølge Tanner i kraft av inkarnasjonen. Hun anser Kristi menneskelige natur som representerende for mennesket. Foreningen mellom Kristi guddommelige- og menneskelige natur er derfor grunnlaget for menneskets forsoning: «It is in virtue of the incarnation that humanity is saved – first the humanity of Christ himself and

⁸⁰ Tanner 2010, 67

⁸¹ Tanner 2010, 59, 61 og 137

then through him that of every other human being, one with him».⁸² Dermed er altså inkarnasjonen ifølge Tanner basisen for menneskets forsoning. For at vi skal forstå hvordan dette forholder seg, må vi derfor først gjøre rede for Tanners forståelse av Jesu to naturer, da dette hos Tanner i stor grad danner grunnlaget for den betydning inkarnasjonen har for forsoningen.

4.1 Kristi to naturer

Som det er redegjort for i korthet under delen om antropologien, hevder Tanner at Gud og mennesket står i et ikke-konkurrerende forhold. Dette forholdet hevder Tanner at også gjelder Kristi menneskelige og guddommelige natur. Kristologien kan i henhold til Tanner brukes som nøkkelen til å forstå forholdet mellom Gud og verden. Gregor av Nazians og Gregor av Nyssa tar i bruk stoiske begreper for å forklare hvordan Kristi to naturer kan fullstendig gjennomtrengte hverandre uten at noen av dem mister noe av sin egen natur.⁸³ Tanners forståelse av Kristi to naturers ikke-konkurrerende forhold har i så måte likheter med Gregor av Nazians og Gregor av Nyssas kristologi.

Tanner påpeker at Kristi to naturer i moderne teologis kristologiske tankegang gjerne er tenkt som å stå i et konkurrerende forhold. Med det menes at teologer ofte har hatt problemer med å opprettholde Kristi guddommelige natur uten å samtidig redusere Hans menneskelige natur og vice versa. Dermed har en sterk vektlegging av Kristi menneskelige natur, ofte resultert i en undergraving av Jesu guddommelighet. Tanner hevder at Jesus da blir delvis eller i sin ytterste konsekvens redusert til en spesielt nådefull person, som kun fungerer som et godt moralsk eksempel. Tanner viser også til det andre ytterpunktet, hvilket vil være å vektlegge Jesu guddommelighet på en måte som undergraver hans menneskelighet, og grenser til doketisme.⁸⁴ Tanner forsøker å beholde Kalkedons kristologi uten at en av Jesu to naturer blir redusert på bekostning av den andre. Hun anser Jesu to naturer, likeledes som forholdet mellom Gud og mennesket, å stå i et ikke-konkurrerende forhold. Dette forstår hun i lys av sitt prinsipp om Gud som gave-giver. Det har hos Tanner en soteriologisk betydning i form av at det endelige målet med Guds gaver til mennesket er enhet med Gud. Følgen av forening med Gud er perfekt menneskelighet. Ut ifra det konkluderer hun at poenget med

⁸² Tanner 2010, 254

⁸³ Grillmeier 1975, 368-369. Se også del 2.3 om kappedokierne

⁸⁴ Tanner 2001, 8

inkarnasjonen er perfektjon av menneskeligheten. Gjennom perfektjonen av menneskeligheten ved forening med Gud er mennesket guddommeliggjort og dermed frelst.⁸⁵

Tanner skiller imidlertid mellom helliggjørelse og rettferdiggjørelse:

We are not justified in virtue of the righteousness we possess in and of ourselves by leading renovated lives under God's grace. ... Instead, we are justified through our attachment to Christ, who is righteous as we are not.⁸⁶

Tanner hevder altså, i vanlig protestantisk tradisjon, at vi i Kristus er frelst her og nå, og at frelsen er betingelsesløs. Tanner går videre i den inkarnasjonsbaserte soteriologien og hevder at dette skjer ved at Guds gaver blir gitt oss i inkarnasjonen, hvilket innebærer en enhet med Kristus i håp og kjærlighet: «Unity with Christ the gift-giver is the means of our perfection as human beings, just as the union of humanity and divinity in Christ was the means of his perfect humanity».⁸⁷

Dette gir oss et lite overblikk av meningen med inkarnasjonen og følgene av den for Kristus og mennesket, men forklarer ikke helt hvordan inkarnasjonen lar seg gjøre og hvordan den kan være frelsende. Fordi en rekke menneskelige karakteristikk synes å stå i motsetning til guddommelige karakteristikk, er det vanskelig å forklare inkarnasjonen og samtidig opprettholde to-naturlæren. Tanner viser til kenose-kristologi som eksempel på en teori som er blitt benyttet som et forsøk på å forklare inkarnasjonen, men allikevel opprettholde Kristi menneskelige natur eller karakteristikk.⁸⁸ Da noen av problemene ved denne læren også kan fungere til å belyse Tanners egen teori, vil jeg gå litt nærmere inn på kenoselæren.

4.2 Kenose

Teorien tar særlig utgangspunkt i filliperbrevet 2,5-11 med særlig vekt på fil 2, 6-8 som sier:

Han var i Guds skikkelse og så det ikke som et rov å være Gud lik, men ga avkall på sitt eget, tok på seg tjenerskikkelse og ble mennesker lik. Da han sto fram som menneske, fornedret han seg selv og ble lydige til døden, ja, døden på korset. (Fil 2, 6-8)

⁸⁵ Tanner 2001, 9

⁸⁶ Tanner 2010, 86

⁸⁷ Tanner 2001, 9

⁸⁸ Ibid, 10

Kenoseteologi var særlig populær på slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet. Thomasius mente at Kristus hadde selv begrenset visse karakteristikk av sin guddommelige natur, som for eksempel allvitenhet og allmektighet, ved inkarnasjonen.⁸⁹ Flere andre teologer på den tiden kom med alternative former for kenoseteorier. Kritikken de har møtt har derfor vært noe forskjellig og av ulik grad. I de mest ekstreme formene for kenoselære, som for eksempel hos Wolfgang F. Gess, er den sterkeste kritikken mot ham at det grenser det mot arianisme.⁹⁰ Kenoselære generelt har av noen blitt kritisert for at det innebærer en avvisning av Guds uforanderlighet, og fremfor alt at forholdet i treenigheten blir annerledes. Når den andre personen mister eller begrenser noe av sin guddommelighet, blir resultatet lett at de tre personene i treenigheten ikke er likeverdige lenger.⁹¹ Tanners reaksjon på kenose henger først og fremst sammen med synet på forsoningen, da kun Gud kan frelse menneskene. Hvis den guddommelige naturen er begrenset, hvordan blir mennesket da frelst?⁹² Teologer som støtter kenoselæren, som for eksempel P. T. Forsyth (1848–1921), legger ofte stor vekt på korset som det frelsende, Jesu lydighet til døden, og stedfortredende strafflidelse (*penal substitution*).⁹³ Forsyth ser riktignok at kenose-teologi i seg selv ikke kan være frelsende. Han legger derfor til at det guddommelige vokste gjennom Jesu liv. Han går derfor inn for en progressiv inkarnasjon.⁹⁴ I så måte finnes det paradoksalt nok likhetstrekk med Tanners definisjon av inkarnasjonen. Tanner forstår også inkarnasjonen som en prosess der Kristi menneskelighet blir gradvis foredlet og oppløftet etter hvert som Ordet, altså det guddommelige i Kristus, opptar det menneskelige.⁹⁵ For Tanner har dette stor betydning for forsoningen. Hva dette innebærer vil vi imidlertid komme nærmere tilbake til i neste del, der Tanners forståelse av forsoningen vil bli behandlet. Likheten mellom Tanner og Forsyth stopper imidlertid også med deres noe sammenfallende syn på inkarnasjonen, da Forsyth anser en slik forståelse av inkarnasjonen som mulig nettopp som følge av teorien om Kristi kenose. Forsyth legger dessuten sterk vekt på Jesu lydighet og stedfortredende straff som det frelsende. Han er klar over at kenoselæren hans fører til en subordinasjon av Sønnen, men i motsetning til Tanner er ikke Forsyth spesielt opptatt av å følge kirkefedrenes dogmer.

⁸⁹ Pannenberg 1968/2002, 352

⁹⁰ Ibid, 353

⁹¹ Ibid, 354

⁹² Tanner 2001, 11

⁹³ Se for eksempel Forsyth 1901, 83-85.

⁹⁴ Forsyth 1948, 349

⁹⁵ Tanner 2001, 27

Moderne og mer moderate versjoner av kenosekristologi har ofte en modifisert utgave av den; som for eksempel David R. Purves, som har en etisk og narrativ forståelse av begrepet. Dette innebærer en vektlegging av Jesu uselviske tjenerrolle, ikke bare som et viktig aspekt for frelsen, men også som et moralsk eksempel for å leve et kristent liv.⁹⁶ Purves går forøvrig ikke inn i noe debatt omkring noe metafysiske endringer av det guddommelige eller menneskelige i Kristus. Også i dag er det imidlertid enkelte teologer som argumenterer for at inkarnasjonen gjør det nødvendig med en endring av guddommelige karakteristikk. Stephen Evans ser som en nødvendighet at inkarnasjonen må innebære en forandring av Gud:

If there is no change in God, what could it mean to say that God himself *takes on* human nature? A real Incarnation must not be merely an addition to God; it must make some difference to God and in God.⁹⁷

Stephen T. Davis anser enkelte av Kristi guddommelige karakteristikk inkonsistente med menneskelighet, og går derfor inn for en svært tradisjonell forståelse av kenose for å forklare inkarnasjonen: «...it is logically impossible for any being simultaneously to have all the members of both properties».⁹⁸ Davis forklarer i et annet verk begrensningene til Kristi guddommelige natur ved å sammenligne Jesu jordiske liv med en tennisspiller som spiller kun med én hånd.⁹⁹

Som det kommer frem i de ulike versjonene av kenoseteologi ovenfor, er bakgrunnen for problemstillingen til de fleste kenosetilhengere en forestilling om at Gud står i motsetning til verden. Dette er i følge Tanner en feilaktig forestilling av guddommelig transcendens.¹⁰⁰ I følge Tanner innebærer guddommelig transcendens heller at Gud ikke står i motsetning til menneskelige karakteristikk, men er i stedet *hinsides* enhver kontrast. Det er nettopp Guds annerledeshet som gjør inkarnasjonen meningsfull og mulig. Gud er ikke en form for type eller instans («not a *kind*»)¹⁰¹ Det er ikke helt klart hos Tanner hva hun med dette mener at Gud faktisk *er*, men i tråd med hennes apofatiske teologi er det lettere å se hva hun mener at Gud *ikke er*. Hun vil tydelig bort fra et bilde av Gud som et høyeste vesen som har sin væren over eller i motsetning til all annen eksistens. Gud er i henhold til Tanner *hinsides* mennesket. Han er derfor heller ikke bundet av forskjeller i natur. Guds karakteristikk står altså ikke i

⁹⁶ Se for eksempel Purves 2013, 81

⁹⁷ Evans 2006, 197

⁹⁸ Davis 2006, 115

⁹⁹ Davis 1983, 125

¹⁰⁰ Tanner 2001, 11

¹⁰¹ Ibid, 11

motsetning, men er *hinsides* menneskelige karakteristikk. Dette muliggjør enhet mellom den guddommelige og menneskelige natur i Kristus, uten at noen av naturene må begrenses: «Because divinity is not a kind, God is not bound by apparent contrasts between divine and creaturely qualities; God is thereby free to enter into intimate community with us, without sacrificing the difference between God and us».¹⁰² Det er på samme måte nettopp Guds annerledeshet og radikale transcendens som gjør det mulig med en forening mellom Gud og mennesker. Med en slik forståelse av transcendens står ikke Guds transcendens og immanens i noen motsetning, slik som gjerne er tilfelle hos forfektene av kenose. Det blir dermed, slik Tanner ser det, heller ikke nødvendig med en slik idé.¹⁰³ Følgene ved hennes tanke om Guds transcendens blir et sterkt fokus på foreningen mellom det menneskelige og det guddommelige i Kristus, hvilket også får store implikasjoner for synet på menneskenes frelse. I motsetning til kenotisk kristologi, spekulerer ikke Tanner over hvordan Gud forandrer seg, men vektlegger at det er motsatt: i Kristus forandrer Gud menneskets forhold til Gud rent ontologisk.¹⁰⁴ Det er altså ikke bare det relasjonelle som forandres. «God is not going anywhere when God becomes human; we are being brought to God, assumed into the divine trinitarian life».¹⁰⁵

På tross av Tanners forståelse av Guds transcendens anerkjenner hun imidlertid at inkarnasjonen gjør det problematisk å opprettholde en lære om Jesu menneskelige og guddommelige natur fullt ut.¹⁰⁶ Hun hevder derfor at man, på tross av detaljert debatt omkring Guds naturer i Kalkedon, ikke bør spekulere i hvilke karakteristikk ved Jesus som var menneskelige og hvilke som var guddommelige. Det vil heller ikke være i overenstemmelse med Tanners prinsipp om Guds transcendens, da guddommelige og menneskelige karakterer heller ikke er sammenlignbare, og disse som vi gjerne tenker som dikotomier overskrides av Gud. Tanner vil ikke dele opp Jesu guddommelige og menneskelige natur i isolerte karakterer, men heller anse dem som kvaliteter som karakteriserer hele Jesu liv som en helhet. Tanner illustrerer hvordan det virker ved å vise til at når Jesus viser medfølelse med de utstøtte, har det både en menneskelig og en guddommelig side:

Jesus' compassion for the outcast, for example has its human source – in presumably the historically conditioned human process by which he reached the decision for that course of life

¹⁰² Tanner 2001, 11

¹⁰³ Ibid, 12-13

¹⁰⁴ Tanner 2001, 14-15

¹⁰⁵ Ibid, 15

¹⁰⁶ Ibid, 15

– and it has a divine source in the Word's assumption of humanity which gives human existence with this shape in its totality. In this manner Jesus can be said to lead a life both human and divine at the very same time.¹⁰⁷

Med en slik forståelse av Kristi to naturer blir fokuset tatt bort fra det Tanner oppfatter som en lite formålsnyttig spekulering om hvorledes karaktertrekk ved de to naturer forholder seg til hverandre. Fokuset og meningen med redegjørelsen av Jesu to naturer blir i stedet å belyse sider ved menneskenes frelse. Jesus er Ordet inkarnert samtidig som at han er guddommeliggjort eller opphøyd menneskelighet.¹⁰⁸ Det siste karakteriserer følgen av at Ordet ble menneske, samtidig som at det sier noe om på hvilken måte mennesket ble forsonet med Gud. Denne måten å forstå inkarnasjonen og forsoningen er for øvrig tydelig inspirert av Gregory av Nyssa og Gregory av Nazians. Tanner henter opp Gregory av Nyssas og Gregory av Nazians tanker om menneskets deltakelse i Kristi menneskelige naturs gjenskapelse og transformasjon ved at Ordet opptar (*assume*) det menneskelige.¹⁰⁹ Tanners teologi om hvordan dette skjer vil jeg gå nærmere inn på i neste del, hvilket omhandler forsoningen.

¹⁰⁷ Ibid, 16

¹⁰⁸ Ibid, 16-17

¹⁰⁹ Young 2010, 161. Se for øvrig del 2.3 om kappedokierne

5 Forsoningen

De foregående delene har gjort det klart at Tanners utgangspunkt for forsoningen ikke primært er at mennesket er sunket i synd, men at mennesket ikke er tilknyttet Ordet og Ånden. Denne mangelen i mennesket gjør det korrumpert, og det befinner seg i en tragisk situasjon. Mennesket trenger derfor Guds nåde for å få Kristus og Ånden, og således gjenvinne det Tanner kaller en sterk gudbilledlighet. Bakgrunnen for hvordan dette skjer, som redegjort for i forrige del, er Tanners forståelse av foreningen med Jesu menneskelige og guddommelige natur, og en perfektionering av Jesu menneskelige natur ved Ordets opptakelse av denne. Hvordan dette påvirker forståelsen av selve forsoningen vil bli gjort rede for i denne delen. For å tydeliggjøre Tanners forsoningsmodell vil det først gjøres rede for de mest kjente forsoningsmodellene.

Det er mange måter å gruppere ulike forsoningsmodeller. Wolf skiller mellom hovedsakelig fem, og inndeler dem videre i underkategorier.¹¹⁰ Teologen John McIntyre kategoriserer hele 13 ulike forsoningsmodeller.¹¹¹ Jeg vil her følge Tanners eksempel, og presentere kort fem ulike grupper forsoningsmodeller, vel vitende om at det finnes flere ulike versjoner av enkelte av disse modellene som det også er mulig å betegne som egne kategorier. Da jeg følger Tanners kategorisering, vil jeg også bruke hennes begreper på de ulike modellene, hvilket også er vanlige betegnelser for de ulike forsoningsmodellene. Jeg oversetter ingen av begrepene utenom Anselms modell, hvilket hun omtaler som «vicarious satisfaction modell». For enkelhets skyld har jeg valgt å kalle denne kun for satisfaksjonsmodellen.¹¹²

Forskjellige forsoningsmodeller besvarer gjerne spørsmål knyttet til forståelsen av korset på ulikt vis. Det gis også ulike svar på hva som faktisk er den frelsende betydningen i korset. *Moral example* eller *moral influence* modeller vektlegger måten Jesus døde for oss som en perfekt manifestasjon i menneskelig form av Guds kjærlighet. Dette fungerer videre som et

¹¹⁰ Wolf 2005, 593-598. Wolf inndeler forsoningsmodellene som følger: 1) Classical (Greek, patristic, Christus Victor, ransom, Eastern); 2) Anselmian (Latin, objective, transactional, Western); 3) Reformation (penal, objective, juridical, governmental, transactional); 4) Moral Influence (Abelardian, subjective, exemplary, modern); 5) Other (sacrificial, mystical, psychological, incarnational, Eucharistic).

¹¹¹ van Asselt 2003, 54

¹¹² Når Anselms navn ikke er spesifikt nevnt kan imidlertid begrepet «satisfaksjonsmodellen» også vise til lignende modeller. Det vil si at ulike satisfaksjonsmodeller med vektlegging på enten representerende, stedfortredende og/eller vikarierende (latin: representatio, substitutio og vicariatio) satisfaksjon av en eller form i tilfeller der nærmere ikke er bestemt ved for eksempel henvisning til navn på teolog, er blitt gruppert sammen. Jeg tar foreløpig ikke nærmere stilling til hvordan satisfaksjon blir brukt innenfor de ulike tradisjonene.

eksempel til etterfølgelse av å utvise en like stor kjærlighet. *Christus Victor* modellen ser for seg at Gud på korset kjemper en kamp mot synd og død, og ved seieren over djevelen frelser mennesket. I Anselms *satisfaksjonsmodell* er hovedproblemet for både verden og mennesket at mennesket ved syndefallet har vanæret Gud. Guds krenkede ære krever en satisfaksjon (godgjørelse) som det påligger mennesket å bringe til rette. Men mennesket er selv ikke i stand til å betale en så stor gjeld. Ved at Jesus i lydighet ofrer sitt syndfrie liv til ære for Gud blir Guds ære og verdens ubalanse gjenopprettet av Jesus (Gud-mennesket) på menneskets vegne (se delen om historisk bakgrunn for nærmere redegjørelse). I reformasjonen ble den såkalte *penal substitution*-modellen utviklet. I denne typen modeller legges det ofte sterk vekt på Jesu lydighet og/eller stedfortredende lidelse og straff som det frelsende aspektet.¹¹³

Thomas R. Schreiner definerer *penal substitution* som følger:

The Father, because of his love for human beings, sent his son (who offered himself willingly and gladly) to satisfy God's justice, so that Christ took the place of sinners. The punishment and the penalty we deserved was laid on Jesus Christ instead of us, so that in the cross both God's holiness and love are manifested.¹¹⁴

I Luthers *happy exchange*-modell, som Tanner kaller den, bærer Kristus våre synder på korset og ved sin død utsletter dem. Mennesket blir ikledd Kristi rettferdighet gjennom tro. Ved dette byttet blir mennesket dermed rettferdiggjort og frelst.¹¹⁵

Som oppsummeringen ovenfor viser, gir forsoningsmodellene forskjellige svar på ulike aspekter ved Jesu korsfestelse; *hva* korset endrer eller *hvem* korset endrer, hvor stor betydning mennesket selv har for det endrede forholdet mellom Gud og mennesket og på hvilken måte forholdet endres.¹¹⁶ Tanner har sterke ankepunkter til alle de overnevnte forsoningsmodellene; både med tanke på hvordan de kommuniserer til mennesker i vår samtid og kultur og i hvor stor grad de tar høyde for hele bibelhistorien slik den fremstilles i evangeliene. På det grunnlaget hevder hun at alle modellene er ensidige.¹¹⁷

I satisfaksjonsmodellen hevder Tanner at det virker som om Gud er mer opptatt av sin egen ære enn verdens lidelser. Både i den og i *penal substitution*-modellen mener Tanner videre at

¹¹³ Tanner 2010, 248

¹¹⁴ Schreiner 2006, 67

¹¹⁵ Tanner 2010, 248-249

¹¹⁶ Ibid, 249

¹¹⁷ Ibid, 249-250

det synes som om Guds kjærlighet begrenses av en rigid lov som Gud selv har laget. Tanners kritikk mot slik flere av forsoningsmodellene kommuniserer i vår tid er i stor grad feministisk orientert. Hun anerkjenner feministteologers kritikk mot fokuset på korset slik korshendelsens betydning ofte blir fremstilt. I likhet med flere feministteologer ser hun problemet med et ensidig fokus på korshendelsen som frelsende, da korset var en form for dødelig tortur. Det er derfor, slik Tanner ser det, forståelig at korshendelsen kan bli gjenstand for en forherligelse av misbruk. At en person måtte bli straffet og være lydige for en lov i en annens sted, anser Tanner dessuten som et problematisk budskap i lys av vår visshet i dag om alle de svarte kvinnene som hadde en form for surrogatstatus i form av arbeidsutnyttelse for hvite. I disse tilfellene ble (og noen tilfeller blir fremdeles) de samme mekanismene – lydighet og misbruk/straff på vegne av noen andre – praktisert.¹¹⁸

Tanner kritiserer også de dominerende forsoningsmodellene for å ikke ta hensyn til hele historien i evangeliet. *Moral influence* og satisfaksjonsmodeller kritiserer hun for å ikke legge vekt på oppstandelsen. I *Penal substitution* modeller mener hun at inkarnasjonens betydning uteblir fullstendig, da det tilsynelatende er den menneskelige kvaliteten i Jesu handling, hans lydighet og død, som er frelsende. Jesu liv synes uviktig i alle de tradisjonelle forsoningsmodellene ifølge Tanner, i motsetning til for eksempel i feministiske forsoningsmodeller.¹¹⁹ Selv om Tanner selv kan omtales som feministteolog, kritiserer hun imidlertid feministiske forsoningsmodeller for å ofte også være ensidig opptatt av Jesu liv og lære på bekostning av korsets frelsende betydning. Hun kritiserer også disse for kun å se på korset som noe negativt:

Despite the obviously climactic character of Jesus' passion in the gospel narratives of his life and the focus on it in Pauline writings especially, the cross can fall out of consideration altogether except as something simply negative. The usual recourse of feminist and womanist theologians is to dismiss the idea that there is anything saving going on in the crucifixion.¹²⁰

Tanners målsetning synes å være å presentere en forsoningsmodell som tar hensyn til hele Jesu liv, og som også får frem korsets betydning, men uten negative allusjoner med tanke på hvordan korshendelsen kommuniserer til mennesker (og spesielt kvinner) som har vært utsatt for misbruk og undertrykkelse. Tanners løsning er en inkarnasjonsbasert forsoningsmodell.

¹¹⁸ Tanner 2010, 250

¹¹⁹ Tanner 2010, 250

¹²⁰ Tanner 2010, 252

Med dette utgangspunktet, og også i stor grad slik hun forstår inkarnasjonen, følger hun Thomas Torrance: «Union with God in and through Jesus Christ who is one and the same being with God belongs to the inner heart of the atonement.»¹²¹

5.1 Inkarnasjonens betydning

Tanner kritiserer alle de overnevnte forsoningsmodellene for å mangle en basis i inkarnasjonen. Kun i *Christus Victor modellen* har inkarnasjonen en noe større betydning, men i Auléns versjon, som i størst grad har fått prege ettertidens forståelse av oldkirkens forsoningsmodeller, kun som en forutsetning for at kampen mellom Gud og djevelen skal igangsettes og ikke som en del av selve forsoningen.¹²² Slik Tanner forstår oldkirkens teologer, er inkarnasjonen, forstått som Ordets opptakelse av det menneskelige, nøkkelen til forståelsen av frelsen. Som vist i forrige del, er bakgrunnen for hvordan dette fungerer Tanners forståelse av Jesu to naturer. Delen om Kristi to naturer var nødvendigvis ganske teoretisk. Jeg vil nå forsøke å tydeliggjøre de praktiske implikasjonene av Tanners forståelse av Jesu to naturer og inkarnasjonen.

Først og fremst er det svært viktig at Tanner ikke forstår inkarnasjonen kun som Jesu fødsel. Tanner anser, som nevnt i forrige del, inkarnasjonen som en prosess der Jesu menneskelige natur i løpet hans liv og gjennom hans død blir rensset og oppløftet etter hvert som Ordet opptar det menneskelige: «The purification and elevation of the human in Christ is a historical process because the humanity assumed by the Word is historical».¹²³ Dette betyr at Jesu menneskelighet ikke var perfekt fra fødselen av. Akkurat dette poenget er svært viktig for at Jesu menneskelige natur skal kunne anses som representerende for hele menneskeheten, og at Ordets opptakelse av det menneskelige dermed skal ha en soteriologisk effekt.

Since the humanity of the man, Jesus, who is without sin, nevertheless represents humanity in need of salvation, such an account of incarnation has every reason to stress the awful human conditions that the Word assumes in becoming incarnate.¹²⁴

¹²¹ Torrance 1988, 159, sitert i Tanner 2010, 252

¹²² Tanner 2010, 253

¹²³ Tanner 2001, 27

¹²⁴ Tanner 2010, 260

Tanner tenker altså at Jesu menneskelighet, i likhet med alle mennesker, lider av syndens virkninger: Jesus blir fristet, han engster seg for døden, og er omgitt av lidelser, ekskludering og politisk konflikt. Ordets opptakelse av det menneskelige i Jesus innebærer dermed en kamp med disse syndens krefter som Jesus møtte og bar. Overvinnelsen av alt sammen, seieren av denne kampen, var sikret i enheten i Jesus mellom mennesket og Ordet. Inkarnasjonen er altså det underliggende givende som gjør at alt Jesus gjør og alt han går gjennom av lidelser fungerer rensende, helende og oppløftende.¹²⁵ Jesus var altså i likhet med mennesker, tyngt av synden, men til forskjell fra mennesker faller han aldri i synd, men overvinner ulike sider ved synd når han møter den. Synden mister dermed sin makt samtidig som at Jesu menneskelige natur blir helliggjort. Kampmotivet har likhetstrekk med Christus Victor modellen, men vi ser at det underliggende er inkarnasjonen. Tanner forstår altså forsoningen som en dynamisk hendelse som skjer i løpet av hele Jesu liv og til og med korshendelsen. Tanner bruker derfor Johannes 1, 1: «...og lyset skinner i mørket» som en tekst som bevitner noe som ikke bare viser til begynnelsen av Jesu liv, men også hans død: «There too, indeed especially on the cross, one finds the light coming into darkness».¹²⁶ Derav følger at heller ikke menneskets frelse, forsoningen, kan begrenses til hverken et aspekt av korshendelsen eller øyeblikket da Jesus ble født. Hele Jesu liv er altså viktig for det frelsende i forsoningen, da Jesus måtte gjennom de samme lidelsene og prøvelsene som et typisk menneske går gjennom i løpet av livet. Gjennom disse prøvelsene som Jesus overvant mener Tanner at Jesu menneskehet endret seg og vokste, i det den ble opptatt av Jesu guddommelige natur. I Lukas 2, 40 står det: «Og gutten vokste og ble sterk, fylt av visdom, og Guds nåde var over ham» og i Lukas 2, 52: «Og Jesus gikk fram i alder og visdom. Han var til glede for Gud og mennesker». Tanner tolker disse versene som å påvise en følge av at Ordet opptar det menneskelige etter hvert som Jesus vokser og blir styrket gjennom det han går igjennom.¹²⁷ Tanners budskap er altså *ikke* at mennesket er frelst av inkarnasjonen i stedet for korset. Poenget til Tanner er at menneskets frelse skjedde prosessuelt fra Jesu fødsel frem til og gjennom hans død på korset:

One must say, instead, that humanity suffering under the weight of sin is reworked in a process of salvation over time, from Jesus' birth up to and through his death. The incarnation remains a constant but its effects are not. Salvation, what the incarnation brings about, takes

¹²⁵ Tanner 2001, 28

¹²⁶ Tanner 2010, 259

¹²⁷ Tanner 2010, 261

time, in short; salvation is a form of temporal, historical process, involving struggle with forces of sin and death, and the sort of changes that typify any human life, sinful or not.¹²⁸

5.2 Inkarnasjonen og korset

På denne måten fremstiller ikke Tanner inkarnasjonen som en alternativ forsoningsmodell til korset, men heller en annen måte å se på den frelsende betydningen i korshendelsen, da den er nøye knyttet sammen med inkarnasjonen. Tanner tolker for eksempel Jesu overvinnelse av fristelse som en følge av at Ordet opptok dette da han møtte fristelse. På samme måte gjøres slutt på døden ved at Ordet opptar døden når Jesus selv dør på korset: «Jesus does not conquer sin until he assumes or bears the sin of others by suffering death at their hands, the ultimate human rejection of God's beneficence offered in his person.»¹²⁹ Tanner forstår altså inkarnasjonen som et integrert aspekt av hele Jesu liv og død. Hun anser dermed også alle aspektene – i særdeleshet korsfestelsen – som frelsende, men sett i lys av inkarnasjonen. Korset er i henhold til Tanner en nødvendighet, men ikke slik det som regel blir forstått i forensiske forsoningsmodeller. Det frelsende ved korshendelsen henger for Tanner nøye sammen med mekanismene som foregår i inkarnasjonen: «If the power of the Word are to reach humanity suffering under forces of sin and death, the Word must assume, become one with, a life of that sort, as Jesus goes in suffering and abjection to the cross».¹³⁰ Dette innebærer at Ordet må ta på seg det menneskelige og all grusomhet som ligger i den, som så tydelig kommer frem i korshendelsen, for at Ordets kraft skal fungere frelsende. Videre sammenligner hun den betydning Jesu lidelse på korset har for frelsen som tilsvarende at man må være syk for å gå til legen.¹³¹

Tanners forsoningsteori kan, som tidligere nevnt, anses som en inkarnasjonsbasert *Christus Victor* modell. Samtidig kombinerer Tanner sin versjon av denne med en form for ontologisk, fremfor forensisk, versjon av *happy exchange* modellen. Ved hjelp av en nytolkning av *communicatio idiomata* konseptet (se delen om historisk bakgrunn) forklarer Tanner det som følger:

The happy exchange of the atonement is just a case of saving communication of idioms that the incarnation brings about. As a result of the incarnation, the characteristics of human life

¹²⁸ Tanner 2010, 260-261

¹²⁹ Tanner 2001, 28

¹³⁰ Tanner 2010, 257

¹³¹ Tanner 2010, 257-258

become the (alien) properties of the Word, and thereby the properties of the Word (its holiness, its life-enhancing powers) become the (alien) properties of humanity in a way that saves humanity from sin and death.¹³²

Dermed ser Tanner *happy exchange* modellen i lys av inkarnasjonen i stedet for *penal substitution*, som den ofte er nærmere knyttet til. Som sett overfor, betyr ikke dette at korset mister sin betydning. Tanner ser også en mening i at «Kristus døde for oss», men ikke på en forensisk måte, slik det ofte blir tolket. Hun forstår heller «døde for oss» som noe som skjedde til fordel for oss slik at vi ikke lenger skal måtte leve i en verden som lider under synd og død: «...the primary meaning of «for us» is benefit rather than legal substitution; Jesus dies to benefit us so that we will no longer have to live as we do in a sin-afflicted, death-ridden world.»¹³³ Tanner anerkjenner at Kristus er lydige til døden, at Jesu lider en vikarierende død – han dør slik at vi ikke trenger å dø en evig død – og at han er stedfortredende for oss på korset. Men i motsetning til diverse satisfaksjonsmodeller og ulike varianter av *penal substitution*, er det i henhold til Tanner ingenting direkte frelsende ved disse aspektene. Jesu perfekte lydighet, hans funksjon som vikarierende og stedfortredende er følger av den mekanismen som foregår i inkarnasjonen – at Ordet opptar det menneskelige.¹³⁴ Tanner definerer ikke klart begrepene vikarierende og stedfortredende. Torrances definisjon av vikarierende kan imidlertid anses som dekkende også for Tanners forståelse:

Through identifying himself completely with us on our side of the relation between man and completely with us on our side of the relation between man and God, in order to act in our place, in our stead and on our behalf, Jesus Christ ministers not only the things of God to man but the things of man to God. The *vicarious humanity* of Christ thus became integral to the doctrine of atoning exchange effected by him and in him between God and man.¹³⁵

Om vi følger Torrances definisjon av *vicarious* blir dette dermed en viktig mekanisme for å forstå at Ordets opptagelse av Jesu menneskelige natur har betydning for hele menneskeheten, hvilket også er Tanners poeng.

¹³² Tanner 2010, 254

¹³³ Tanner 2010, 258

¹³⁴ Tanner 2001, 28-29

¹³⁵ Torrance 1988, 4

Begrepet «stedfortredende» har gjerne blitt tilknyttet forensiske forsoningsmodeller og offertankegang, da tankegangen i slike tilfeller er at Jesus døde i stedet for syndige mennesker som egentlig hadde fortjent døden. «Stedfortredende/substitution» trenger imidlertid ikke å ha en slik tilknytning. Den kan også bety, som hos Tanner, at mennesket tas inn i det guddommelige som følge av den representerende funksjonen til Jesu menneskelige natur og at det blir opptatt av Ordet. Hans Urs von Balthasar kaller en slik type tankegang «inclusive substitution».¹³⁶ Tanners hovedpoeng er imidlertid at Jesus dør slik at vi ikke trenger å dø. Han dør i vårt sted, og i så måte stedfortredende. Jesu stedfortredende død er imidlertid ikke frelsende i seg selv. Det er gjennom Ordets opptakelse av Jesu menneskelige natur ved inkarnasjonen, gjennom hans liv, død, og oppstandelse – der Jesu menneskelighet blir fullstendig oppløftet og herliggjort – at mennesket i sin tur blir frelst.¹³⁷

Det er ikke rom for en fullstendig redegjørelse for hvordan dette henger sammen trinitarisk, men for å rydde eventuelle misforståelser av veien vil jeg klargjøre noen aspekter i Tanners trinitariske teologi. Den hellige ånd er etter Faderens vilje alltid til stede og aktiv gjennom inkarnasjonen av Ordet og i hele Kristi virke. Ordets opptakelse av Kristi menneskelige natur og alle Jesu mirakuløse handlinger gjennom hans liv skjer i kraft av Ånden. Til sist – Jesu oppstandelsen – skjer selvsagt også i kraft av Ånden.¹³⁸

5.3 Jesu død som offer

Hva med offeraspektet i Jesu død? Jesu død som offer for våre synder er et så viktig aspekt i en rekke forensiske modeller, samt at det kan synes tydelig i bibelen, at vi vil bevilge noe plass til å fremstille Tanners syn på dette, og vise hvordan hun forener et offeraspekt med sin forsoningsmodell. For Tanner er tradisjonell forståelse av korsdøden som et soningsoffer spesielt viktig å ta et oppgjør med, da det er særlig offeraspektet som feminist-teologer reagerer på, siden det kan oppfattes som en opphøyelse eller i det minste aksept for selvoffer.¹³⁹ Tanner viser gjennom en grundig utlegging av jødisk offertradisjon, hvordan en gal forståelse av offer, og uvitenhet eller benektelse av den kultiske betydningen av offer har hatt sterke implikasjoner for forensiske forsoningsmodeller. Hun gjør rede for at målet med

¹³⁶ Fiddes 2007, 184

¹³⁷ Tanner 2001, 29-30

¹³⁸ Tanner 2010, 163-165

¹³⁹ Ibid, 262-263

offerpraksisen i jødedommen var et gledelig fellesskap mellom Gud og hans folk, og at den ikke hadde noe med selv-offer å gjøre: «The cultic sacrifices of Israel (and Greece)... are all rites that either celebrate or end in joyous communion – between human beings and God and among the human beings so blessed.» Offringsritualer der dyr brennes var en måte å gi tilbake til Gud hva som i utgangspunktet tilhører Gud: «as an appropriate act of thanksgiving».¹⁴⁰ Målet med soningsofferet i Israels offerer er, i henhold til Tanner, ikke å snu Guds vrede til behag – slik det blir forstått i enkelte forensiske modeller. Målet er fellesskap med Gud. «The rite is not propitiatory: its point is not to change God's wrath to mercy, but to wipe away fault or impurity in ways that a God already desirous of communion with us institutes».¹⁴¹ Tanner understreker imidlertid at korsdøden ikke er et kultisk offer. Hvis man skal bruke offerspråk, slik det åpenbart gjøres i Det nye testamentet for å kaste lys over korshendelsen, må denne språkbruken forstås i sammenheng med opprinnelig kultisk offerpraksis og i en kontinuasjon av inkarnasjonen (selv om Tanner innser at en slik tolkning er noe anakronistisk). Offeret er, slik Tanner ser det, heller ikke noe mennesket gir Gud, men Guds handling for menneskene:

The object of that work is human existence in its plight of sin and death. The sacrifice is not directed here to God but from God to human beings. Humans are not offering anything to God; God is giving to us.¹⁴²

Tanner tenker altså at Gud gir seg selv som en gave eller eventuelt offer til og for mennesket. Med første øyenkast gjør ikke dette saken nødvendigvis noe bedre, med tanke på at *mennesket* Jesus nødvendigvis også ofres. Tanner understreker imidlertid den kultiske betydningen av offer, og at poenget med ritualer er en transformasjon til noe hellig. Denne betydningen kommer litterært sett bedre frem på engelsk: «...to sacrifice, literally, is to make sacred or holy – that is the sort of transformation that occurs through the rite»¹⁴³. Med denne forståelsen av Jesu offer er vi tilbake til Tanners forståelse av det essensielle i forsoningen, som det er redegjort for tidligere; Jesu blir helliggjort slik at menneskene skal bli helliggjort og dermed forsonet. Tanner tolker derfor Joh 17, 19: «Jeg helliger meg for dem, så også de skal helliges» til å vise til forsoningen og en alternativ forståelse av offeraspektet: «To be sacrificed, so as to be sanctified, is now not to die but to live, in a perfected and purified form».¹⁴⁴ Det er imidlertid viktig at døden *ikke* er det som forårsaker helliggjørelsen. Mennesker korsfestet og

¹⁴⁰ Tanner 2010, 266

¹⁴¹ Ibid, 264

¹⁴² Ibid, 268

¹⁴³ Ibid, 269

¹⁴⁴ Ibid, 269

drepte Jesus. Døden er tvert imot det som blir helliggjort eller gjort om til liv. I de kultiske offerritualene har blodet livgivende kraft. I Jesu offerdød er Ordet det livgivende: «The life-giving power of the Word are what sanctify Jesus' humanity – healing his wounds, raising him from the dead, bringing him back to community with his disciples».¹⁴⁵ Dette innebærer imidlertid, som nevnt tidligere, at Ordet handler i kraft av Den hellige ånd.

Jesu død på korset er altså ikke et offer i seg selv, men forstått på rett måte – som helliggjørende der formålet er fellesskap med Gud – kan offer brukes som en metafor. Slik Tanner forstår det kan dermed hele Jesu liv, før og også etter hans død kalles et offer: «The whole of Jesus' life before, as after his death – is such a life-giving sacrifice given by God for us to feed on, for our nourishment.»¹⁴⁶

¹⁴⁵ Tanner 2010, 269

¹⁴⁶ Ibid, 272

6 Evaluering av Tanners teologi

Analysen av Tanners teologi har vist at hennes forståelse av antropologien og Kristi natur er et viktig grunnlag for hvordan hun forstår forsoningen. Prinsippene hennes om Guds radikale transcendens og det ikke-konkurrerende forhold mellom Gud og skapelsen er svært viktige, særlig for hennes forståelse av antropologien, men også for resten av hennes teologi. Jeg vil derfor først evaluere disse prinsippene i Tanners teologi. Deretter vil jeg evaluere hennes teologi om Jesu natur, før jeg skal drøfte hennes forståelse av selve forsoningen. Denne oppbygningen av drøftingen er viktig for å kunne avdekke om det er noe brudd på indre koherens i hennes teologi. Forsoningen vil bli drøftet opp mot de vanligste kritikkene av hennes forståelse av denne. Kritikken av Tanners forsoningsteori går hovedsakelig ut på at hun ikke tar tilstrekkelig på alvor at syndens realitet for mennesket må få konsekvenser, som i en eller annen form for vikarierende eller stedfortredende soning. Noe av kritikken som vil bli drøftet har likheter med bakgrunnen for *penal substitution*. Likheten med tilhengere av *penal substitution* og Tanners kritikere er at begge grupperinger vil være enige i at menneskets synd må tas alvorlig og få konsekvenser. Forskjellen er at *penal substitution* tilhengere i tillegg vil legge vekt på at det må være i form av straff, hvilket i tillegg har frelsende betydning. Her vil jeg spesielt evaluere kritikken som er blitt rettet mot Tanners forsoningslære som énsidig, og jeg vil drøfte hvordan Jesu død kan oppfattes som sonende.

6.1 Guds radikale transcendens og ikke-konkurrerende forhold til skapelsen

For at Gud skal kunne gripe inn på den måten han gjør, og at inngripenen også skal få en soteriologisk effekt, har jeg vist at Tanner legger sterkt vekt på Guds radikale transcendens og Guds annerledeshet. Dette er noen av Tanners hovedprinsipper. Det er derfor naturlig å evaluere disse prinsippene. Det er en tendens i enkelte deler av moderne teologi til å legge en sterk vekt på Guds immanens. Dette er sannsynligvis en konsekvens av verdens klimaproblemer. For å gjøre kristendommen så relevant som mulig med tanke på å kunne svare på dette spørsmålet, er det blitt mer og mer vanlig å tale om panenteisme. Panenteisme betyr ikke at Gud er ett med skapelsen, som i panteisme. Klassisk panenteisme er heller et forsøk på å forklare hvordan Gud på et vis er sterkt knyttet til hele skapelsen uten at Skaper og skapelsen blir identifisert som det samme. Som Kärkkäinen påpeker står imidlertid noen moderne teologer med sin form for panenteisme i fare for å utviske skillet mellom Skaper og

skapelse.¹⁴⁷ I slike tilfeller er Guds immanens blitt vektlagt alt for sterkt. For at Gud skal kunne handle i verden er imidlertid også hans immanens viktig. De fleste teologer vil derfor legge vekt på at det må være en balansert dynamikk mellom Guds immanens og transendens.¹⁴⁸ For at denne balansen skal bli ivaretatt uten at Guds immanens og transendens står i et konkurrerende forhold, har derfor Tanner gått inn for Guds radikale transendens og et prinsipp om Gud og verden som står i et ikke-konkurrerende forhold.¹⁴⁹ Dette er en tanke som mange støtter, der i blant Kelsey, som i sitt to binds verk om antropologi viser denne tankens styrke i forhold til å opprettholde både Guds immanens og transendens uten at de går på bekostning av hverandre, slik det ofte har vært tilfelle.¹⁵⁰

6.2 *Menneskets passivitet vs. ikke-konkurrerende forhold mellom Skaper og skapelse*

Tanners vektlegging av menneskets passivitet synes imidlertid å være delvis uforenlig med hennes prinsipp om et ikke-konkurrerende forhold mellom Gud og mennesket. Hvis mennesket og Gud ikke er konkurrerende hvorfor må mennesket bare forholde seg passiv til Gud som gave-giver? Hvis man skulle følge Tanners prinsipp om at Gud og mennesket virkelig er ikke-konkurrerende ville det også være naturlig å se på menneskets funksjon som gave-mottaker på en mer aktiv måte.¹⁵¹ Dette får ikke bare følger for antropologien, men også for soteriologien, da inkarnasjonen og frelsen også blir regnet som en av Guds gaver.

Videre kan man si at hvis Tanner også skal forstås som om *alle* mennesker blir delaktig i Kristus og Ånden igjen automatisk uten å kunne miste det igjen, blir universalistisk soteriologi en konsekvens av Tanners forsoningslære. Når mennesket mottar denne gaven passivt og gaven er universell, betyr det at alle blir frelst? Hvis det er det hun mener, er det problematisk av flere grunner. For det første fører en kristendom uten mulighet for noen form for fortapelse til at grunnleggende valg, som å ta imot eller snu ryggen til Gud, blir av mindre betydning for det evige liv. Dermed blir kristendommen redusert til en av flere mulige veier man kan følge i håp om å leve et bedre liv både for seg selv og sine medmennesker her og nå.

¹⁴⁷ Kärkkäinen 2015, 64

¹⁴⁸ Ibid, 74-75

¹⁴⁹ Se del 3.2

¹⁵⁰ Kelsey 2009, 174-175

¹⁵¹ Dette poenget tas opp i Filip Rasmussens bacheloroppgave *The Gift in Theology: Unilateralism and Reciprocity in Kathryn Tanner's and John Milbank's theology of 'gift'*, s 6 og 13, Oslo: Menighets Fakultetet, 2017 (upublisert og ikke offentlig tilgjengelig materiale)

Kristendommen har mye å tilføre på det området, så det gjør den på ingen måte verdiløs, men tyngden i budskapet blir ikke lenger det samme når også skjebnesvangre valg kun skal få konsekvenser for det begrensede livet vi lever nå. For det andre er det vanskelig på bakgrunn av bibelens tekster å utelukke noen mulighet for fortapelse. I de fleste bibeltekstene som omhandler fortapelse er riktignok budskapet først og fremst rettet mot hvordan vi bør leve her og nå. Det gjelder også for eksempel lignelsen om sauene og geitene i Matteus 25, 31-46. Vers 46 i denne lignelsen sier: «Og disse skal gå bort til evig straff, men de rettferdige til evig liv» (Matt 25, 46). Selv om hovedbudskapet i denne lignelsen gjelder livet her og nå, er det vanskelig å tolke dette annerledes enn at noen kan gå fortapt.

For å se om denne kritikken er rettferdig mot Tanner, må vi se nærmere på Tanners forståelse av Guds gaver. Tanner definerer, som redegjort for i analysen, frelsen som ubetinget og universell. Tanner sier aldri direkte at alle blir frelst, men det kan se ut som en naturlig konsekvens av hennes teologi. Vi vil se hva som kan ligge i at Guds ypperste gave, Kristus og ånden, menneskets frelse er universell. I *Economy of Grace* skriver hun at «God's giving for the salvation of the world in Christ is also universally inclusive... The distinction between good and bad, between Jew and Gentile – all the distinctions that typically determine the boundaries of human love and concern – fall away.»¹⁵² Dette kan tolkes til å innebære soteriologisk universalisme. Særlig siden hun knytter forsoningen så sterkt til antropologien. Hovedinntrykket mitt er allikevel at Tanner ønsker å understreke at Guds gave blir gitt til alle uten noen form for diskriminering. Tanners begrep om at Guds gave er universell trenger altså ikke implisere soteriologisk universalisme. Det er dessuten stor forskjell på å si at frelsen er tilgjengelig for alle som vil ta imot den, og å si at den blir mottatt av alle. Vi må derfor se hva Tanner har å si om mottagelsen av Guds gave. Som vi så i analysen synes det som om Tanner åpner for at det kan skje noe galt i mottagelsen av gaven, slik som skjedde i skapelsen:

One could even say, in virtue of these faults of immaturity, both gifts – the Word and Spirit and of their transformative effects on us – were not just imperfectly or partially received, but never in a proper way received at all: they were fundamentally distorted from the start...¹⁵³

Hvis Kristus og Ånden ikke var skikkelig mottatt ved skapelsen som følge av menneskets umodenhet, hva er da i veien for at det samme ikke kan skje igjen? Hvis menneske selv etter inkarnasjonen og Kristi død og oppstandelse igjen kunne miste disse gavene (Kristus og

¹⁵² Tanner 2005, s 72

¹⁵³ Tanner 2010, s 34

Ånden), og dermed mistet sin sterke delaktighet i Kristus, ville det kunne vært en måte å fremdeles opprettholde en antropologisk forståelse av forsoningen samtidig som soteriologisk universalisme hadde vært unngått. Men Tanner synes å være tydelig på at det ikke skal være mulig å miste denne sterke delaktigheten i Kristus igjen:

Jesus Christ, the perfect human image of God because the perfect divine image, brings human life in himself back to its perfect beginning – the perfect beginning that in a sense never was – so that it might be achieved in a way not susceptible of loss.¹⁵⁴

Helt definitiv er hun allikevel heller ikke her på at *alle* blir frelst idet hun skriver «*might be achieved*». Dette kan dermed tolkes dithen at frelsen (Kristus og Ånden) ikke *nødvendigvis* blir tatt imot av alle. Forstått i den andre retningen kan det imidlertid synes som om soteriologisk universalisme faktisk blir en konsekvens av Tanners forsoningsmodell. Ytterligere uklart blir det fordi hun også legger vekt på at mennesker, selv om de kan være aktive eller passive overfor andre mennesker, kun forholder seg passive i mottakelsen av Guds gaver:¹⁵⁵ «One is never anything other than a recipient of God's active grace – God remains active over all.»¹⁵⁶ Hovedpoenget til Tanner ser ut til å være kun å klargjøre Guds ubetingede nåde. Men når mennesket gjøres fullstendig passive også til frelsens gave, og hvis den ikke kan mistes, er det først og fremst teorien om menneskets passivitet i forhold til Gud som gjør at Tanner står i fare for å inneha en universalistisk soteriologi. Hovedproblemet i dette henseende synes altså ikke å være Tanners inkarnasjonsbaserte forsoningsmodell *per se*, og heller ikke at Guds gaver er universelle, men at mennesket forholder seg passive i mottakelsen av dem. Det må innrømmes at hvis man skulle kreve en form for tilslutning for at gaven skal bli mottatt, ville det betydd en viss begrensning av gavens betingelsesløshet. Det er derfor en klar sammenheng mellom Tanners radikale betingelsesløshet av Guds gave og hennes premiss om menneskets passivitet.

Tanner uttrykker som nevnt ikke klart at alle blir frelst, men i *Christ the Key* er hun svært tydelig på at man ikke blir rettferdiggjort som følge av tro, men på bakgrunn av inkarnasjonen, og tilknytningen til Kristus som følger av den:

...attachment to Christ does not come about because of our own dispositions own dispositions of attachment to him such as faith. ...The incarnation of the Word in human flesh... is the

¹⁵⁴ Tanner 2010, 35

¹⁵⁵ Tanner 2001, 4

¹⁵⁶ Ibid, 4

primary form of God's attachment to us by which we are justified ... Faith is a gift of the Holy Spirit, and as such, is part of our sanctification to new life. It should be placed on the side of sanctification rather than justification.¹⁵⁷

Ut i fra dette sitatet i *Christ the Key* er det vanskelig å tolke Tanner i annen retning enn universalistisk soteriologi. Selv om hun her knytter soteriologien direkte til inkarnasjonen, er ikke noe større endring av hennes forsoningsmodell nødvendig for å unngå problemet med universalisme, men snarere hennes teori om menneskets passivitet i forhold til mottakelsen av Guds gaver. Tanners teori om menneskets passivitet er dessuten, som vist, delvis uforenlig med prinsippet om Guds ikke-konkurrerende forhold til skapelsen. Prinsippet om Guds ikke-konkurrerende forhold til skapelsen synes å løse en rekke problemer knyttet til Guds immanens og transcendens, hvilket gjør at dette prinsippet er verdt å opprettholde. Jeg er imidlertid i tvil om hennes teori om menneskets passivitet i forhold til Gud er like god, da den også, som vist ovenfor, fører til en universalistisk soteriologi – uansett om det er intendert fra Tanners side eller ikke. Dette er som vist innledningsvis problematisk både med tanke på kraften og utstrekningen av kristendommens budskap og på bakgrunn av bibelens tekster om dommen. Et visst passivt-aktivt forhold fra menneskets side angående mottakelsen av Guds gaver, i det minste i form av en slags aksept av frelsen, ville etter mitt syn ikke vært til hinder for at gaven allikevel er universell, i betydningen tilgjengelig for alle, og ubetinget – om enn med en logisk prioritet. Med dette menes at gaven går like ubetinget ut fra Gud til alle uansett tidligere og mulige fremtidige gjerninger, men forutsetter i det minste at gaven ikke blir avvist. En betingelse i form av at gaven ikke blir direkte avvist ville heller ikke stå i veien for en inkarnasjonsbasert forsoningslære og hadde ikke nødvendigvis endret resten av forsoningsteologien til Tanner.

Med dette kan det konkluderes at Tanner går langt i å hevde at alle blir frelst. Hun sier det ikke direkte, men hun er rimelig tydelig på at rettferdiggjørelse *ikke* er avhengig av tro (og heller ikke gjerninger). Dessuten blir universalistisk soteriologi som vist en logisk en følge av hennes insistering på menneskets passivitet. Kritikken innledningsvis blir derfor delvis rett mot Tanner. Men kun delvis, siden hun ikke avviser muligheten for fortapelse helt direkte. At hun ikke uttrykker noe direkte hverken den ene eller det andre retningen om dommen, er på den annen side positivt, da dommen hører Gud til.

¹⁵⁷ Tanner 2010, 92-93

Med dette er de bakenforliggende prinsippene og det de medfører blitt evaluert. Det er vist til noen utfordringer, men også verdien som ligger i Tanners prinsipp om Guds ikke-konkurrerende forhold til skapelsen. Dette prinsippet spiller en avgjørende rolle også i læren om Kristi naturer. Vi vil nå evaluere Tanners tanker omkring dette temaet, da det som vist tidligere også har stor betydning for forsoningen.¹⁵⁸

6.3 *Kan Tanners lære om Kristi natur omtales som kenose?*

Tanner tar klart avstand fra en kenoseteologi om Guds to naturer. I analysen har vi også vist hvilke problemer det kan medføre. Man kan imidlertid spørre om Tanners egen lære om Kristi to naturer og forsoningen i realiteten innebærer kenose. Hva med i begynnelsen av Jesu liv, da Jesu erfaringsgrunnlag som menneske ennå var smalt, og Ordet dermed ikke hadde virket i like stor grad; er det ikke da like adekvat å kalle Kristi guddommelighet for begrenset? Er det ikke naturlig å tenke seg at det guddommelige da må ha hatt begrenset innvirkning på Jesu menneskelige liv. Og i motsatt tilfelle; når Jesu menneskelige natur er nesten fullstendig opptatt av Ordet, hva står da i realiteten igjen av Jesu menneskelige natur? Gir det egentlig noe mening å fremdeles omtale den som menneskelig?

For det første mener Tanner i motsetning til enkelte representanter av kenose, som for eksempel Purves (se del 4.2), *ikke* at Ordet ble noe annet enn det har vært tidligere ved inkarnasjonen.¹⁵⁹ Dette er et vesentlig poeng, for å understreke at ingenting i den trinitariske relasjonen endret seg. Det som endrer seg er derimot at mennesket blir tatt inn til et nytt forhold til treenigheten. Ovenfor har vi drøftet betydningen av Guds ikke-konkurrerende forhold til skapelsen. Analysen viser at dette begrepet også har stor betydning for Tanners forståelse av Kristi guddommelige og menneskelige natur. Sammenhengen kan trekkes fordi Tanner anser Kristi menneskelige natur som vikarierende for menneskets natur. Ved å ikke anse Kristi to naturer som å stå i et konkurrerende forhold, mener Tanner selv at hun unngår en kenoseteologi, med de problemene det kan medføre.¹⁶⁰ Tanners prosessuelle forståelse av inkarnasjonen kan riktignok i praksis ligne noe på kenose, men det er en vesentlig forskjell at både Jesu menneskelige og Jesu guddommelige natur var fullt ut til stede helt fra Jesu fødsel.

¹⁵⁸ Se del 4

¹⁵⁹ Tanner 2010, 144

¹⁶⁰ Tanner 2001, 10-11

Jesu menneskelighet tar fullstendig del i det guddommelige helt fra starten, men i løpet av Jesu liv og virke, og etter hvert som Jesus møter på syndens krefter kommer Kristi guddommelige krefter mer til uttrykk og manifesterer seg fullstendig til slutt. Dette er også slik Tanner mener at Filliperne 2, 7-9 kan tolkes.¹⁶¹ Jeg mener at det ligger en vesentlig forskjell i om guddommeligheten er begrenset eller om den ikke manifesteres fullt ut med en gang, og vil derfor ikke betegne dette som kenose. Som vist i analysen, mener Tanner dessuten at man ikke kan skille fullstendig mellom hvilke kvaliteter ved Jesus som er guddommelig og hvilke som er menneskelig slik det vises utad.¹⁶² Dermed går hun til dels utenom de typiske problemstillingene som tilhengere av kenoseteologi møter på. Når det gjelder om man fremdeles kan kalle Jesu menneskelige natur sant menneske etter hvert som Ordet opptar Jesu menneskelighet, og dermed at Ordet får sterkere innvirkning på flere sider ved Jesu menneskelighet, vil jeg påstå at man kan det. Godtar man premisset om at Kristi menneskelige natur fungerer vikarierende for mennesket, er det lett å akseptere Kristi menneskelige natur som representant for et sant menneske når det er opptatt av Ordet, da det vil vise til et guddommeliggjort menneske: «In him, we see perfectly achieved what the divine Spirit is to mean for human life when made over in the image of the second person of the trinity.»¹⁶³ Hvis vi godtar premisset om at dette viser til hvordan mennesket faktisk er *ment* å være fra skapelsen, gir det altså fullstendig mening å anse Kristus som sant menneske også etter hans menneskelige naturs opptakelse av Ordet. Tanner mener imidlertid i likhet med vanlig protestantisk tradisjon at fullstendig helliggjørelse ikke er mulig for mennesket så lenge det lever.¹⁶⁴ Således kan det hevdes at den herliggjorte Kristus ikke kan sies å representere mennesker som lever i dette livet. Forskjellen ligger imidlertid i tilknytningen til Gud, og ikke menneskets natur per se.

Konklusjonen på spørsmålet om Tanners teologi kan kalles kenose vil derfor være nei, med forbehold om at hvis kenose defineres annerledes kan konklusjonen bli annerledes. Så mange forskjellige former for begrenning av det guddommelige kalles av enkelte for kenose, at selv ved å godta de bakenforliggende premissene til Tanner, kunne konklusjonen allikevel blitt en annen.

¹⁶¹ Tanner 2010, 145-146

¹⁶² Se del 4.2

¹⁶³ Tanner 2010, 100

¹⁶⁴ Ibid, 77

Nå som alt det grunnleggende for Tanners egen forsoningsmodell er evaluert er det naturlig å evaluere selve modellen. I Tanners egen redegjørelse kritiserer hun imidlertid en rekke andre tradisjonelle forsoningsmodeller først – muligens for å vise at et alternativ er nødvendig. Først er det derfor på sin plass å vurdere om kritikken hennes er adekvat, særlig ettersom noe av hennes kritikk kan treffe henne tilbake.

6.4 Er Tanners kritikk av andre forsoningsmodeller adekvat?

Crisp synes å reagere relativt sterkt på Tanners kritikk av flere av de tradisjonelle forsoningsmodeller: «Construing propitiation in terms that suggest the placating of a divine tyrant might be good journalism, but it hardly qualifies as discriminating theology».¹⁶⁵ Crisp viser her til måten Tanner fremlegger Anselms satisfaksjonsmodell. Uttrykt noe mer nøkternt, ser han altså på Tanners kritikk som inadekvat. For å se om Crisps kritikk er rettmessig vil jeg evaluere Tanners kritikk av Anselms satisfaksjonsmodell. Crisp kommenterer ikke direkte Tanners kritikk av *penal substitution*, men jeg vil også evaluere denne kort.

Tanner hevder at det i satisfaksjonsmodellen kan virke som om Gud er mer opptatt av sin egen ære enn hele verdens lidelser.¹⁶⁶ Denne kritikken er ikke helt adekvat, ettersom Guds krenkede ære i Anselms satisfaksjonsmodell ikke bør forstås som personlig fornærmelse. Guds ære er i Anselm modell konstituert av Guds evne til å sikre at intensjonen bak skaperhandlingen ble realisert, nemlig at mennesker lever i et evig gledesfelleskap med Gud. Ettersom synden bryter med denne intensjonen, må Gud gjøre noe for å sikre at den fortsatt lar seg realisere. Guds ære forstått på dette måten kan kun bevares dersom Gud overvinner verdens lidelser og synd.¹⁶⁷ Crisp har derfor noe rett i sin kritikk av Tanners beskrivelse, da Tanners kritikk av satisfaksjonsmodellen synes å være delvis en karikering. Begrepsbruken og billedspråket til Anselm er imidlertid så tett knyttet til samfunnet som han selv levde i at modellen lett oppfattes noe feilaktig. Tanner har således rett i at flere mekanismer, som både æresbegrepene og den forensiske rammen, gjør Anselms satisfaksjonsmodell utdatert.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Crisp 2011, 131

¹⁶⁶ Se del 5

¹⁶⁷ Anselm, *CdH*, 119 ff

¹⁶⁸ Tanner 2010, 250

Tanners betegnelse av *penal substitution* som en modell der Guds kjærlighet synes å være begrenset av en rigid lov som Gud selv har laget, kan også diskuteres.¹⁶⁹ Tilhengere av *penal substitution* vil neppe være enige i en slik karakterisering, da intensjonen til en stedfortredende straff nettopp er at Guds kjærlighet skal realiseres. Samtidig kan nettopp det faktum at straffen er stedfortredende anses som et bevis på Guds store kjærlighet (jf. Schreiners definisjon av *penal substitution*).¹⁷⁰ Det er imidlertid vanskelig å komme utenom det problematiske ved at straff i sin verst tenkelige form er en nødvendighet i *penal substitution*-modellen. Selv om straffen bæres av en annen enn mennesket selv, er det problematisk at straffen i seg selv er frelsende. En vektleggelse av straff som frelsende synes unektelig å være en begrensning av nåden, selv om straffen påføres en annen. Tanners kritikk påviser derfor et reelt problem med *penal substitution*-modellen, da Tanners karakterisering viser hvordan Kristi handling, slik den fremstilles i denne modellen, lett kan fremstå som et uttrykk for begrenset kjærlighet fremfor et rent uttrykk for kjærlighet. Jeg vil gå inn i en nærmere drøfting av noen av de samme forutsetningene som ligger til grunn for *penal substitution* senere, da nettopp slike forutsetninger også ligger til grunn for deler av kritikken som er blitt rettet mot Tanner. Generelt sett kritiserer hun alle tradisjonelle forsoningsmodeller for å være ensidige. Dette er imidlertid en kritikk som også enkelte vil rette mot Tanners egen modell.

6.5 Er Tanners forsoningsmodell ensidig?

Enkelte vil hevde at Tanners egen forsoningsmodell er ensidig rettet mot inkarnasjonen; bare hennes egen betegnelse: «an incarnational model of atonement»¹⁷¹ kan indikere en ensidighet. Som analysen viser ligger det frelsende primært aspektet for Tanner primært ligger i Ordets opptagelse av det Jesu menneskelige natur. Foreningen som gjennom denne prosessen oppstår mellom Jesu menneskelige og guddommelige natur representerer foreningen som følger av dette mellom mennesket og Gud, hvilket igjen fungerer forsonende. På denne måten fungerer Jesu menneskelige natur vikarierende for mennesket.¹⁷² Dette blir av blant andre Kärkkäinen oppfattet som ensidig fokus på inkarnasjonen.¹⁷³ Mot dette må det minnes om at i følge Tanner skjedde ikke Ordets opptakelse av Jesu menneskelige natur fullstendig øyeblikkelig i

¹⁶⁹ Se del 5

¹⁷⁰ Se del 5

¹⁷¹ Tanner 2010, 256

¹⁷² Ibid, 144-147 og 256

¹⁷³ Se for eksempel Kärkkäinen 2013, 330

det Jesus ble født. Hun definerer inkarnasjonen og likeledes Ordets opptakelse av mennesket som en dynamisk prosess.¹⁷⁴ Som vist i analysedelen om «inkarnasjonen og korset» blir derfor alle delene ved Jesu liv, og i særdeleshet korshendelsen, frelsende, men sett i lys av inkarnasjonen. Dette står i kontrast til svært mange tradisjonelle forsoningsmodeller, der det gjerne legges eksplisitt vekt på én del av livet til Jesus. I dette henseende kan dermed Tanners forsoningsmodell neppe anses som ensidig, men gjør heller hennes forsoningsmodell langt rikere enn mange andre, da Jesu liv ikke kan reduseres til en parentes. Hun unngår også at kun en del av Jesu liv blir det eneste frelsende.

6.6 I hvilken forstand er Jesu offer sonende?

Når Kärkkäinen kritiserer Tanner for å være ensidig er det imidlertid først og fremst fordi han anser det sonende perspektiv i hennes forsoningsmodell som mangelfullt. Både Kärkkäinen og Oliver Crisp ser ut til å mene at en form for soning eller straff for å blidgjøre Guds vrede er en nødvendig del for at forsoning skal finne sted, og kritiserer Tanner for å ignorere dette perspektivet.¹⁷⁵ Som Crisp så tydelig uttrykker det: «But must atonement so understood involve propitiation? Indeed it must. ...propitiation is present because it makes sense of what is going on in the sacrifice of Christ: this is how sin is wiped away».¹⁷⁶ Både Kärkkäinen og Crisp berømmer Tanner for hennes utredning av offeraspektet, men mener samtidig at Jesu offerdød ikke *kun* kan ses på som et kjærlighetsoffer med vekt på ny relasjon.¹⁷⁷ Crisp uttrykker det som følger:

The crime committed requires punishment, for as Paul says earlier in Rom 3, all have sinned and fallen short of the glory of God and are justified through Christ's redemption 'whom God set forth as a propitiation by his blood' (vs 25)...¹⁷⁸

Det er verdt å merke seg at Crisp her tydeligvis bruker New King James oversettelsen av Rom 3, 25, der det greske ordet ἱλαστήριον (norsk: soning eller soningsstedet) er oversatt med «propitiation», og ikke «expiation» som er mest brukt i moderne engelske oversettelser.¹⁷⁹ Disse ordene har ulik betydning både semantisk, og er også utslagsgivende for den teologiske forståelsen. Den semantiske betydningen av «Propitiation» impliserer en form for

¹⁷⁴ Tanner 2001, s 27

¹⁷⁵ Crisp 2011, 130-131; Kärkkäinen 2013, 330-331

¹⁷⁶ Crisp 2011, 131

¹⁷⁷ Crisp 2011, 131; Kärkkäinen 2014, 330-331

¹⁷⁸ Crisp 2011, 130

¹⁷⁹ Det er «propitiation» også Kärkkäinen kritiserer Tanner for å mangle, og ikke «expiation»

blidgjørende soning. Konnotasjonen er altså at formålet ved soning er å snu vrede til behag. Konnotasjonen til «expiation» er først og fremst å ta bort skyld eller utslette synd.¹⁸⁰

Teologisk impliserer «propitiation» at formålet med Jesu lidelse og død var å blidgjøre eller tilfredsstillte Gud:

'Propitiation' thus suggests the image of a wrathful God that must be 'satisfied' and rendered merciful by bloodshed before he will forgive sins. 'Expiation' by contrast, implies that the primary purpose of Jesus' death was to deal with sin and, hence, that Jesus' death was directed toward removing sins. ... 'Expiation' thus suggests the image of a merciful God who gave Jesus for the sake of purifying humanity, not satisfying himself.¹⁸¹

Med andre ord er brukes «propitiation» altså gjerne hvis man tenker at hinderet for syndstilgivelse primært sett er Guds vrede, mens «expiation» legger større vekt på synden i seg selv, og den tilstanden som den har forårsaket, som hinderet for tilgivelse eller gjenopprettelse av relasjonen mellom Gud og mennesket. Da dette viktige språklige skillet ikke like lett kommer frem på norsk, vil jeg heretter bruke det latinske ordet «propitio» når det menes soning i betydning av «propitiation» og «expiatio» når det menes soning i betydningen av «expiation».

På bakgrunn av definisjonen overfor og analysen om Tanners forståelse av korshendelsen og offer, er det altså tydelig at Tanner anser Jesu lidelse og død (eventuelt offersoning) som *expiatio*, men ikke som *propitio*. Tanner anerkjenner menneskets syndige tilstand:

To see the connection with the cross one must also not think of the humanity that the Word assumes as anything other than humanity adversely affected by the consequences of sin and in that sense fallen.¹⁸²

Tanner sier videre: «The rite is not propitiatory: Its point is not to change God's wrath to mercy, but to wipe away fault or impurity in ways that a god already desirous of communion with us institutes.»¹⁸³ Crisp er enig med Tanner i at målet med Jesu «offer» (hvis man skal bruke den betegnelsen) er en gjenopprettelse av forholdet mellom mennesket og Gud, men han mener også at synd må straffes og/eller sones, hvilket gjøres ved at Gud griper inn i menneskets sted.¹⁸⁴ Vi er med det tilbake til noe av det samme poenget som representanter for

¹⁸⁰ Belousek 2012, 245

¹⁸¹ Belousek 2012, 245

¹⁸² Tanner 2010, 260

¹⁸³ Tanner 2010, 264

¹⁸⁴ Crisp 2011, 130

penal substitution vil mene, på tross av at hverken Crisp eller Kärkkäinen er tilhengere av *penal substitution*. Etisk sett ligger samme problem som nevnt overfor her også: En vektleggelse av straff som frelsende synes unektelig å være en begrensning av nåden, selv om straffen påføres en annen. Crisp hevder på sin side at det vanskelig å komme unna en tallrekke bibelvers som omhandler guddommelig vrede, uten at han viser til noen bibelvers.¹⁸⁵ Tanner benekter heller aldri noe sted at Gud også viser vrede i bibelen. Dette går jeg ut i fra at Crisp er klar over. Tatt i betraktning både hans bruk av *propitio* og vektlegging av Guds vrede, synes han derfor å mene at Guds vrede må blidgjøres for at forsoning skal finne sted, og at det er godt bibelgrunnlag for det. Men er det nødvendigvis det?

6.6.1 Må Guds vrede blidgjøres?

For å avgjøre om Guds vrede må blidgjøres for at forsoning skal kunne finne sted er det naturlig, slik Tanner gjør ganske utførlig, å se på den jødiske offertradisjonen slik den fremstilles i Det gamle testamentet (GT). Hvis det faktisk er tilfelle at Gud må blidgjøres først for at forsoning skal finne sted er det naturlig at objektet for offerhandlingene som omtales i Det gamle testamentet er Gud. Hvis det ikke er primært Guds vrede som er til hinder for forsoning vil objektet for offerhandlingene være menneskets syndige tilstand eller synden selv som er objektet.

Som redegjort for i analysens del om Jesu offerdød, er Tanner tydelig på Gud selv er den handlende og at objektet for den kultiske offerpraksisen i Israel alltid er menneskets syndige tilstand, og ikke Gud. Selv om ikke alle teologer vil være enig i dette, står hun med dette synspunktet på trygg grunn innen bibelforskningen. Belousek viser til kun tre tilfeller i GT der offerhandlinger (*kipper*) ser ut til å være for å blidgjøre Gud (*propitio*): 4 Mos 16, 46-48; 4 Mos 25 og 2 Sam 21. Ingen av disse stedene er imidlertid kultiske rituelle ofre, og innebærer ikke blodsutgytelse for synd og renselse.¹⁸⁶ De kultiske ritualene derimot er alle rettet mot det syndige og/eller urene og ikke Gud.¹⁸⁷ Det er mange ulike kultiske soningsritualer. Jeg vil først og fremst påpeke hvordan ritualet til Den store soningsdagen (3 Mos 16) ble foretatt, og hvilke implikasjoner det har. I 3 Mos 16, 15-19 fremkommer det at soningen foregår i telthelligdommen ved at blodet til syndofferbukken skvettes i helligdommen og på alteret.

¹⁸⁵ Crisp 2011, 131

¹⁸⁶ Belousek 2012, 180

¹⁸⁷ Ibid, 181

«Han skal gjøre soning for helligdommen på grunn av israelittenes urenhet, lovbruddene og alle syndene deres. Slik skal han gjøre i telthelligdommen, som står hos dem i deres urenhet» (3 Mos 16, 16). Det vesentlige her er både at det skjer på grunn av folkets synder og urenhet, og at det skjer i telthelligdommen nettopp fordi den står *hos dem* i deres urenhet. Derfor er det viktig at presten som utfører ritualet først renses og at ingen andre trer inn i helligdommen. Objektet for soningen er altså helt tydelig det som er blitt urent (på grunn av folkets synder), hvilket må renses og gjøres hellig: «Sju ganger skal han skvette noe av blodet på alteret med fingeren, rens det for israelittenes urenhet, og gjøre det hellig» (3 Mos 16, 19). Det synes derfor tydelig å være, slik Tanner også hevder, at formålet med offersoning er å hellige det urene, og at offeret altså ikke er rettet mot Gud, men mot det urene eller den syndige tilstanden.¹⁸⁸ Hun er også helt på linje med Gerhard von Rad når hun i tillegg hevder at Gud er den som handler:

what was effected in expiation was that in both cases, with persons and objects alike, Jahweh removed the baneful influence of an act. He broke the nexus of sin and calamity ... Expiation was thus not a penalty but a saving event.¹⁸⁹

Hvis dette er tilfelle hvordan kan man da tolke tekster tilknyttet offerritualet som sier at «Presten skal la det gå opp i røyk på alteret til en duft som er behagelig for Herren...» (3 Mos 4, 31)? Som Belousek påpeker er dette en betegnelse som blir brukt på en rekke forskjellige typer ofre, deriblant grødeofre, hvilket ikke har noe med soning for synd å gjøre. Det er altså ingenting som indikerer at en røyk med en duft «som er behagelig for Herren» bør tolkes i retning av *propitio*.¹⁹⁰ Dessuten følger det ikke nødvendigvis at en lukt som er behagelig for Gud betyr at offeret lukten kommer fra var for å snu Guds vrede til behag. Det er minst like sannsynlig at lukten fungerer som et tegn på lydighet og/eller gjenopprettet relasjon, hvilket blidgjør Gud.¹⁹¹ 1 Sam 15, 22 er tydelig på at «...å adlyde er bedre enn slaktoffer...». Jes 1, 10-20 er enda krassere i språket for å understreke misbruk av kultisk offerpraksis. Der kommer det tydelig frem at det er lydigheten Gud verdsetter og ikke offeret eller offerrøyken i seg selv.

Det er ikke rom her for å gå i dybden av det store bibelske materialet for de kultiske offerritualene i Israel, men det er som antydning ovenfor god dekning for påstanden om at Gud

¹⁸⁸ Se del 5.3

¹⁸⁹ Von Rad sitert i Belousek 2012, 181

¹⁹⁰ Belousek 2012, 181

¹⁹¹ Ibid, 182

er den handlende, og objektet er synden eller den syndige tilstanden hvilket har ført til en brutt relasjon, og ikke Gud selv. Det kan derfor trygt slås fast at de kultiske offerritualene i GT ikke var for å blidgjøre Gud. Det er derfor sannsynlig at når det refereres til Jesu død i offerterminologi Det nye testamentet (NT) er heller ikke her konnotasjonen at Gud må blidgjøres, altså *propitio*, men heller i betydningen av *expiatio*. På den annen side kan det ikke utelukkes at ordene som ble brukt i offerterminologien i NT fikk ny betydning allerede på nytestamentlig tid, ettersom konteksten var annerledes.

6.6.2 Jesu offersoning; Rom 3, 23-25?

Jeg har vist at kultisk ofring i Israel ikke kan tolkes i retning av *propitio*, men er det mulig at særlig Pauli tekster om Jesu soning ikke samsvarer med dette? Crisp mener at Paulus er tydelig på at *propitio* er nødvendig for forsoning.¹⁹² Jeg vil derfor avslutningsvis se på bibeltekstene fra Det nye testamentet som Crisp referer til for å påvise sin tolkning om Jesu offer.

Som nevnt overfor viser Crisp til Rom 3, 23-25 for å vise at Gud krever straff for syndene og at *propitio* er nødvendig. I en fotnote oppgir han også noen andre bibelvers fra NT. Jeg vil imidlertid avgrense meg til å kommentere Rom 3, 23-25, og delvis Rom 1, 18-32. Crisp gjør ingen eksegesi av Rom 3, 23-25, med det kan det synes som om han insinuerer at det kun finnes én klar tolkning av dette bibelverset. Men er det tilfelle? Tanner nevner Rom 3, 23-25, samt flere andre bibelvers, men hevder at det ikke er noen som tyder på at Guds vrede må blidgjøres, men snarere Guds ønske om gjenopprettet fellesskap.¹⁹³ Selv om Tanner har rett i målsettingen, kan man imidlertid på bakgrunn av Rom 1, 18-32, hvilket beskriver at «Guds vrede åpenbares fra himmelen over all ugudelighet og urett hos mennesker...» (Rom 1, 18), argumentere for at Rom 3, 23-25 må tolkes som måten Guds vrede blidgjøres. Det er i denne konteksten for eksempel Schreiner leser Rom 3, 25: «We discover in Romans 3, 25 that God's wrath has been satisfied or appeased in the death of Christ.»¹⁹⁴ Schreiner leser derfor, i likhet med Crisp, dette bibelverset som grunnlag for at Jesu død var både *propitio* og *expiatio*.¹⁹⁵ Den greske teksten av dette verset lyder som følger: «Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων»

¹⁹² Crisp 2011, 131

¹⁹³ Tanner 2010, 264

¹⁹⁴ Schreiner 2006, 87

¹⁹⁵ Ibid, 87

(Rom 1:18). Det er tydelig både ut i fra den norske oversettelsen og den greske teksten at Guds vrede åpenbares *over* (ἐπι) all ugudelighet, altså all synden, og ikke direkte *mot* menneskene selv. Det er liten tvil i bibelen generelt på at Gud kan være direkte harm på mennesker også, og gripe inn, men det er ikke det som er tilfelle i denne teksten. Tvert imot trakk Gud seg tilbake, og gav opp i en periode: «De brydde seg ikke om å kjenne Gud, derfor overga Gud dem til sviktende dømmekraft...» (Rom 1, 28). Denne teksten er altså ikke tilknyttet en direkte guddommelig inngripen i form av Guds vrede, slik som er tilfelle for stedfortredende strafflidelse, men heller en indirekte manifestasjon av Guds vrede, der menneskene overlates til seg selv, og må ta de naturlige konsekvensene av sine handlinger.¹⁹⁶ Det er derfor ikke nødvendig å tolke Rom 3, 25 slik Schreiner gjør på bakgrunn av Rom 1, 18 i retning av at Guds vrede mot menneskene må blidgjøres.

Når det gjelder om Rom 3, 23-25 allikevel bør tolkes i retning av *propitio* og/eller *expiatio*, er det naturlig å stille spørsmålet om hva Paulus refererer til. I gresk/hedensk offerpraksis var soningsofferet rettet mot Gud, og handlingen ble utført av mennesket.¹⁹⁷ Dette er altså helt annerledes enn i jødisk praksis, som vist overfor. Det er ingen indikasjoner til at Pauli omtale av offer, og i særdeleshet bruk av ordet ἱλαστήριον referer til gresk offerpraksis. Derimot kan Rom 3, 25, også på grunn av teksten om at soning skjer ved Jesu blod, alludere til Den store soningsdagen beskrevet i 3 Mos 16, 15-16.¹⁹⁸ Det er derfor naturlig at tolkningen av Rom 3, 25 baseres på den jødiske offerpraksisen og ikke den hedenske. Tolkningen av Rom 3, 25 blir ytterligere komplisert hvis man tar i betraktning at all bruk av ordet ἱλαστήριον brukes i Septuaginta (LXX) er i betydningen «soningsstedet» (slik ordet er oversatt i 3 Mos 16, 15 Bibelen 2011) eller «nådestedet» (se 1930-oversettelsen av 3 Mos 16, 15). Dermed knytter ikke Paulus Kristus til noe offer i det hele tatt, men heller selve nådestedet/soningsstedet.¹⁹⁹ Denne tolkningen er for øvrig også i henhold til slik Rom 3, 25 blir oversatt Bibelen 2011. Pauli bruk av ἱλαστήριον kan i lys av LXX derfor i henhold til Belousek og Fitzmyer forstås som en metafor for Jesus som Guds hellige nærvær, Guds åpenbaring og den person Gud utøver sin kraft gjennom som dermed renser menneskets synder.²⁰⁰ Ved den sistnevnte betydningen tas det også hensyn til offersemantikken som kommer frem ved at Paulus knytter soningen til Jesu blod.

¹⁹⁶ Belousek 2012, 217-219

¹⁹⁷ Ibid, 250

¹⁹⁸ Ibid, 244-245; Se også LXX Lev 16, 15 der samme ordet, ἱλαστήριον, blir brukt

¹⁹⁹ Ibid, 254-257

²⁰⁰ Ibid, 258

Offerpraksisen i Israel og referansene i Det nye testamentet til kultisk offerpraksis er altså svært komplekse. På bakgrunn av drøftingen ovenfor og eksegese av skriftsteder i Det gamle testamentet og Det nye testamentet, kan det allikevel konkluderes med at heller ikke Paulus anser Kristi offergjerning som rettet mot Gud, men i likhet med offerpraksisen i Israel, som rettet mot den syndige tilstand som menneskene lever i, med det formål at den helliges eller renses. Som vist tyder derfor hverken relevante bibelvers i GT eller NT på at Guds vrede må snus til behag for at forsoning skal finne sted, slik Crisp påstår. Jeg vil derfor konkludere med å gi Tanner rett i at Jesu offersoning (hvis vi i det hele tatt skal bruke slik terminologi) ikke skal forstås som *propitio*, men en Guds handling der Jesu menneskelige natur ble helliggjort gjennom Guds livgivende Ord (i stedet for blodet i GT). Som Tanner også påpeker, må imidlertid korshendelsen i NT sees i en større sammenheng enn offerritualene i den jødiske kulturen. Jesu oppstandelse gjør det problematisk å anse hans død som en klar ekvivalent til sonofferet i det jødiske offerkulten. Å bli helliggjort og renses får i «offeret» til Jesus nå utvidet betydning av nytt liv.²⁰¹ Tanner er imidlertid spesielt opptatt av den forskjellen mellom jødiske offerriter og Jesu offer som fremkommer når vi ser korshendelsen i lys av inkarnasjonen, og kaster på den måten nytt lys over offerperspektivet. Tanner mener at foreningen mellom det menneskelige og guddommelige startet allerede i inkarnasjonen, som dermed også kan kalles et offer. Korshendelsen, som kan assosieres til *expiatio* ritene, skiller seg også fra de jødiske offerritene ved at det ikke forekommer noe rensesrituale som forberedelse først. Det er heller ingen separasjon av alt som er syndig eller urent. Renselsen og helligjørelsen foregår tvert imot ved at synd, alt urent og døden kommer i direkte kontakt med det hellige. Som inkarnasjonen viser, er det er på den måten, ved nærkontakt med Guds livgivende Ord, at renselsen og helligjørelsen finner sted.²⁰² Menneskets syndige tilstand ble dermed renses, slik at mennesket kan komme i et nytt fellesskap med Gud. Denne gangen langt sterkere gjennom Kristus og Ånden.

De sterkeste kritikkene mot Tanner er nå drøftet. Selv om jeg har forsøkt å tilbakevise en del av kritikken, er det allikevel forståelig at enkelte mener at hun nedvurderer alvoret av menneskets synd. Dette er underliggende for mye av kritikken som er drøftet ovenfor i både del 6.5 og 6.6. Slik jeg leser henne er imidlertid ikke dette tilfelle. Særlig fra et protestantisk ståsted kan hun lett bli oppfattet slik fordi utgangspunktet hennes for inkarnasjonen ikke er

²⁰¹ Tanner 2010, 269

²⁰² Ibid, 270-272

plassert i synd, men antropologi. Hun legger imidlertid ikke skjul på den korrumperte situasjonen mennesket befinner seg i etter syndefallet, hvilket er en følge av menneskets umodenhet og synd.²⁰³ I hennes behandlingen av forsoningen legger hun dessuten sterk vekt på at Jesus måtte møte syndens virkninger i verden på ulike vis. Dette viser at hun absolutt tar verdens synder og dets virkninger seriøst.

²⁰³ Se del 3 og 4

7 Konklusjon

Jeg har i denne oppgaven ønsket å komme nærmere et svar på hvilken betydning inkarnasjonen har for forsoningen. Noe fullstendig svar kan man neppe forvente å finne på et slikt mysterium, men Tanners teologi er etter min mening et godt bidrag til å besvare denne problemstillingen. Siden Anselms satisfaksjonsmodell har inkarnasjonen i svært mange forsoningsmodeller blitt punktuelt forstått, og ofte kun blitt oppfattet som en nødvendig forutsetning for forsoningen. Jesu liv har i de forensiske forsoningsmodellene ofte blitt stående nærmest kun som en parentes. Mange tradisjonelle forsoningsmodeller har lagt et sterkt fokus på kun én del av Jesu liv som frelsende. I dette henseende må de kunne anses som énsidige. I stedet løfter Tanner frem inkarnasjonens grunnleggende betydning og gjør den til kjernen i forsoningen: Ved å sitere Thomas Torrance, og i enighet med en vanlig forståelse av forsoningen i oldkirken, sier Tanner: «Union with God in and through Jesus Christ who is one and the same being with God belongs to the inner heart of the atonement.»²⁰⁴

Med den betydningen som Tanner ilegger inkarnasjonen unngår hun faktisk den énsidigheten som nevnt ovenfor. Som vi har sett, betyr ikke dette at Jesu liv eller korset mister sin betydning til fordel for inkarnasjonens betydning, da Tanner forstår inkarnasjonen som en dynamisk prosess der Ordet opptar Jesu menneskelige natur. Dermed oppnår Tanner å konstruere en forsoningsmodell som også innebefatter betydningen av Jesu liv og virke, samtidig som den fundamentale betydningen av Jesu død og oppstandelse opprettholdes. Poenget til Tanner er at inkarnasjonen i virkeligheten ikke kan skilles fra disse hendelsene. Inkarnasjonen danner basisen for forståelsen av forsoningen, hvilket betyr at Jesu liv og virke og ikke minst korshendelsen, må sees i lys av inkarnasjonen. Jesu menneskelige natur fungerer hos Tanner vikarierende for menneskets natur. Derfor fører Ordets opptakelse av Jesu menneskelige natur ved Jesu fødsel, gjennom hans liv, død, og oppstandelse – der Jesu menneskelighet blir fullstendig oppløftet og herliggjort – i sin tur til at mennesket blir frelst.²⁰⁵

Tanners forsoningsmodell tilfører dermed teologien noen viktige aspekter, idet hele Jesu liv får betydning for frelsen, og ingen del blir satt i en parentes. Samtidig tar hun opp problemstillinger som flere feministteologer har tatt opp vedrørende korset som brutalt

²⁰⁴ Torrance 1988, 159; Tanner 2010, 252

²⁰⁵ Se del 5

torturinstrument og måten korshendelsen er blitt forstått. Tanner viser hvordan hennes inkarnasjonsbaserte forsoningsmodell kan svare på en del av disse utfordringene uten at man trenger å utelukke korsets betydning, men allikevel opprettholde en etisk forsoningsmodell. Hun argumenterer sterkt mot særlig forensiske modeller, der soning i betydning av blidgjøring av Guds vrede (*propitio*) er sentralt. Slik jeg ser det er det ingen mangel, men tvert imot en styrke hvordan hun med sin grundige redegjørelse viser at det ikke er noe *propitio* i Jesu offer, samtidig som hun viser hvordan offerkonotasjoner i NT skiller seg fra GT. I Tanners redegjørelse for disse forskjellene trekker hun inn inkarnasjonens betydning, da også det er noe Gud gir til oss. Formålet med Offer i GT var å gjenopprette relasjon til Gud. Dette aspektet av forsoningen har allerede skjedd i Jesus ved inkarnasjonen.²⁰⁶

Noe uavklart forblir imidlertid hvorvidt Tanners forsoningslære er soteriologisk universalistisk. Dette er mitt sterkeste ankepunkt til hennes forsoningslære. Som vist i drøftingen ligger roten til dette i hennes forståelse av Guds gaver, hvilket innebærer frelsen, som hun insisterer på at må være universell og betingelsesløs. Samtidig er hun tydelig på at menneske er fullstendig passive i forhold til mottakelsen. Et visst passivt-aktivt forhold fra menneskets side angående mottakelsen av Guds gaver, i det minste i form av en slags aksept av frelsen, ville etter mitt syn ikke vært til hinder for at gaven allikevel er universell, i betydningen tilgjengelig for alle, og også ubetinget. Tanners forsoningsmodell kan da fremdeles opprettholdes, men med en liten justering: Slik hun forstår det har alle mennesker som følge av forsoningen blitt tilknyttet Kristus og Ånden, hvilket hun ser ut til å hevde er tilstrekkelig for frelsen. Jeg kan godta premisset om at alle, som følge av forsoningen, er tilknyttet Kristus og Ånden, og også at Kristus og Ånden vil være der uansett hvordan man forholder seg til det. Mitt forslag er imidlertid å antyde at en avvisning av Kristus kan få større konsekvenser enn kun for livet her og nå. En avvisning av Kristus vil være som å være ute i solen, men tildekke hele seg i sort tøy. Solen er der fremdeles, men man får ikke noe virkning av den i det hele tatt – og mennesket trenger sol for å leve. På den annen side mener jeg at man ikke kan avvise at enkelte lar kraften til Kristus og Ånden virke på dem uten at de selv er klar over det. En bevisst og radikal avvisning av Kristus trenger heller ikke bety at Gud stenger døren for noen. Det er en vesentlig forskjell på om Gud stenger døren eller at mennesker selv snur seg bort fra Guds dør, hvilket jeg tror alltid er åpen. Om enkelte faktisk snur seg bort fra Gud på den siste dag, er imidlertid et spørsmål det ikke er rom for å gå

²⁰⁶ Tanner 2010, 270

nærmere inn på her. Jeg må dessuten ta forbehold om at Tanner heller ikke er helt tydelig på dette. Helt tydelig på det som har med frelsen og dommen å gjøre, kan og bør heller ingen være, da dommen hører Gud til.

Tanners forsoningslære kan få store implikasjoner for kirkelig forkynnelse. I Den norske kirke er evangeliet 1. juledag Joh 1, 1-14. Sett i lys av Tanners forsoningslære handler denne teksten om inkarnasjonen ikke bare om Jesus fødsel, men hele hans liv. Som hun skriver selv, er det særlig tydelig ved Jesu korshendelse at lyset skinner i mørket.²⁰⁷ Med basis i Tanners forsoningslære og hennes prosessuelle forståelse av inkarnasjonen, er det derfor like naturlig å forkynne om forsoningen på 1. juledag som 1. påskedag. For meg er det en naturlig sammenheng her. Det kan allikevel være problematisk å ta hele Tanners teologi om forsoningen inn i forkynnelsen på grunn av hvordan mange i kirken er vant til å tenke om forsoningen. Stedfortredende strafflidelse og lignende type forsoningsmodeller har fått sterkt fotfeste særlig i evangelikale kirker i USA, men også til dels i Den norske kirke.²⁰⁸ Jeg vil påstå at det er en usunn lære som fortjener å bli tatt oppgjør med, selv om det kan ta tid. På tross av den utfordringen det vil være å forenkle Tanners teologien, tror jeg vil være svært positivt for kirken å ta inn perspektiver av Tanners lære i forkynnelsen. Dette fordi Tanners forsoningsmodell ikke bare er tidsuavhengig, men etisk holdbar; den kan dermed være med på å presentere kirkegjengere for et sannere og mer positivt gudsbilde. For det andre løfter hennes Kristus-sentrerte teologi og dynamiske forståelse av inkarnasjonen frem Kristi betydning og nåde, og gir et utvidet perspektiv på hele Kristi liv og virke, hvilket er en styrke å ha med gjennom hele kirkeåret. Hennes forsoningsmodell burde være mulig å implementere i forkynnelsen i noe grad. Den er tross alt ikke en helt revolusjonerende lære, men tar opp igjen noen vesentlig aspekter ved forsoningen som var tydeligere til stede i oldkirken, selv om Tanner flere steder til en viss grad nytolker kirkefedrene. Flere steder innebærer teologien hennes for øvrig en adekvat tolkning av kirkefedrene, men hun appliserer ofte deres lære på en ny måte. Med Tanners konstruktive teologi viser hun dermed hvordan den universelle kirkens tradisjon kan levendegjøres, og dermed i flere tilfeller være til hjelp, istedenfor et hinder, for å møte utfordringer som kirken står i den tiden vi lever i nå.

²⁰⁷ Tanner 2010, 259

²⁰⁸ Jf CA III, 3. Se særlig den tyske teksten, der det står «forsone Guds vrede»

8 Litteratur

- Aquinas, T. *Summa Theologiae*. Hentet fra <http://www.newadvent.org/summa/>
- Asselt, W.J. van. (2003). Christ's atonement: A multi-dimensional approach. *Calvin Theological Journal*, 38, 52-67
- Aulén, G. (1969). *Christus Victor: An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. New York: Macmillan.
- Belousek, D. W. S. (2012). *Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans
- Colleran, J., & Anselmus Cantuariensis. (1969). *Why God became man; and The virgin conception and original sin*. Albany, N.Y: Magi Books.
- Crisp, Oliver. (2011). *Revisioning Christology: Theology in the Reformed Tradition*. Farnham, Surrey, England; Ashgate,
- Davis, S. T. (2006), Is Kenosis Orthodox, I C. S. Evans (Red.) *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God* (s. 112-138), Vancouver, B.C: Regent College Publishing,
- Davis, S. T. (1983). *Logic and the Nature of God*. 1st American ed. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub
- Det Norske bibelselskap. (2011). *Bibelen: Den hellige skrift : Det gamle og Det nye testamentet* (Bokmål[utg.]. ed.). Oslo: Bibelselskapet.
- Evans (2006). Kenotic Christology and Nature of God, i Evans, C. Stephen (Red.) *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*, (s 190-217). Vancouver, B.C: Regent College Publishing,
- Fiddes, Paul. (2007). Salvation. I J. Webster, K. Tanner and I. Torrance (red.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. (s 176-196), Oxford: Oxford University Press
- Fodor, James (2005): Postliberal Theology. I D. Ford & R. Muers (Red.). *The Modern theologians: An introduction to Christian theology since 1918*. 3rd ed. (s 229-247). Malden, Mass: Blackwell Publ.
- Forsyth, P. T. (1901), *The Atonement in Modern Religious Thought*. New York: Whittaker
- Forsyth, P. T. (1948), *The Cruciality of the Cross*. London: Independant Press
- Grillmeier, A. (1975). *Christ in Christian tradition: Vol. 1(1975): From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (2nd rev. ed., Vol. Vol. 1(1975). London: Mowbray.

Haanes, V. (2002). *Han er både Gud og mann: Humanister og reformatorer: Bidrag til forståelse av noen debatter på 1500-tallet med særlig henblikk på det kristologiske spørsmål*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.

Jeanrond, W. (1994). *Theological hermeneutics: Development and significance*. London: SCM Press.

Kärkkäinen, V. (2013). *Christ and reconciliation* (Vol. Vol. 1, A constructive Christian theology for the pluralistic world). Grand Rapids, Mich: Eerdmans.

Kärkkäinen, V. (2015). *Creation and humanity* (Vol. Vol. 3), A constructive Christian theology for the pluralistic world). Grand Rapids, Mich: Eerdmans.

Kelsey, D. (2009). *Eccentric existence : A theological anthropology: Vol. 1* (Vol. Vol. 1). Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.

Mæland, J., & Berg, A. (1985). *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (Ny norsk oversettelse. ed.). Oslo: Lunde.

Novum Testamentum Graece. (2017). Deutsche Bibelgesellschaft.

Pannenberg, W. (1968/2002). *Jesus - God and Man*. SCM Classics. London: SCM Press

Purves, David R. (2013). Relating Kenosis to Soteriology: Implications for Christian Ministry amongst Homeless People. *Horizons in Biblical Theology*, 35(1), s. 70-90

Schreiner, Thomas (2006). Penal Substitution view. I J. Beilby and P. R. Eddy (Red.), *The Nature of the Atonement: Four Views* (s. 67-98). Downers Grove, Ill: IVP Academic

Sheppard, J. (2005). *Christendom at the crossroads: The medieval era* (The Westminster history of Christian thought). Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.

Tanner, K. (1988/2005). *God and creation in Christian theology: Tyranny or empowerment*. Minneapolis: Fortress Press.

Tanner, K. (1997). Jesus Christ. I Gunton, C. (red.). *The Cambridge companion to Christian doctrine* (s 245-272). Cambridge: Cambridge University Press

Tanner, K. (2001). *Jesus, humanity and the Trinity: A brief systematic theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Tanner, K. (2005). *Economy of grace Kathryn Tanner*. Minnesota, Minn: Fortress Press.

Tanner, K. (2010). *Christ the key* (Current issues in theology). Cambridge: Cambridge University Press.

Torrance, T. F (1988). *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*. Edinburgh: T&T Clark

Wetlesen, J. (1983). Samtaler med tekster i lys av Gadammers hermeneutikk. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 18(4), s 219-244.

William J. Wolf, (2005). Christian Concepts of Atonement. I L. Jones (red.) *Encyclopedia of Religion: 1: Aaron – Attention* (s. 593-598), 2nd ed. Vol. 1. Detroit: Macmillan/Thomson Gale

Young, F., & Teal, A. (2010). *From Nicaea to Chalcedon: A guide to the literature and its background* (2nd ed.). London: SCM Press.