

Var korset nødvendig?

En vurdering av Asle Eikrems bok om Jesu død som offer

Harald Hegstad

F. 1959. Dr.theol. Professor i systematisk teologi, MF vitenskapelig høyskole for teologi, kirke og samfunn, Oslo

harald.hegstad@mf.no

SAMMENDRAG

I sin bok *God as Sacrificial Love: A Systematic Exploration of a Controversial Notion* (2018) analyserer Asle Eikrem den teologiske betydningen av Jesu liv, død og oppstandelse med utgangspunkt i offerbegrepet. Med utgangspunkt i sin egen definisjon av begrepet mener han at Jesu død ikke bør forstås i offerkategorier. Essayet gir en kritisk presentasjon og vurdering av Eikrems resonnement med særlig vekt på hans skille mellom Jesu død i seg selv og måten Jesus døde på, der han mener det første skjedde etter Guds vilje, det andre ikke. I essayet argumenteres det for at en slik skjelning ikke er holdbar, og at idealet om å gi en koherent teologisk framstilling må sees i sammenheng med spørsmålet om autentisitet i kristen og bibelsk forstand.

Nøkkelord

forsoningslære, offer, kristologi, koherens, autentisitet

ABSTRACT

In his book *God as Sacrificial Love: A Systematic Exploration of a Controversial Notion* (2018), Asle Eikrem analyzes the theological meaning of the life, death and resurrection of Jesus as it relates to the concept of sacrifice. Based on his own definition of the concept, he argues that Jesus's death should not be understood as a self-sacrifice. The essay gives a critical analysis of Eikrem's argument with special regard to his distinction between the death of Jesus in itself, and the way in which it happened. According to Eikrem, while the first happened according to God's will, the second did not. The essay argues that this distinction is not sustainable. It is also argued that the criterion of theological coherence has to be connected to the question of Christian and biblical authenticity.

Keywords

atonement theory, sacrifice, christology, coherence, authenticity

ET OMSTRIDT SPØRSMÅL

Asle Eikrem, professor i systematisk teologi ved MF vitenskapelig høyskole, har på et relativt tidlig tidspunkt i sin karriere levert flere selvstendige og originale bidrag til viktige teologiske problemstillinger. I sin doktoravhandling fra 2011, publisert som bok i 2013, er temaet den filosofiske forståelse av det religiøse språket.¹ Nylig har han publisert en større studie av et mer materialt – og svært sentralt – teologisk spørsmål, nemlig til forståelsen av Jesu død som offer.² Denne boken har både en kvalitet og en dristighet som gjør at den fortjener å presenteres og diskuteres.

At Eikrem i denne studien beskjeftiger seg med et sentralt teologisk spørsmål, kommer også til uttrykk ved at den allerede før utgivelse ble gjenstand for offentlig debatt i den kristne dagsavisen *Dagen*.³ Uten at vi skal gå videre inn på denne debatten, er den likevel et uttrykk for at vi her berører spørsmål som ikke bare er av akademisk interesse, men som står sentralt også i den bredere kirkelige og kristelige offentlighet.

At temaet kan framstå som kontroversielt, skyldes naturligvis den sentrale rolle Jesu død spiller i kristen tro. For Paulus kan det kristne budskap simpelthen betegnes som «ordet om korset» (1 Kor 1,18), noe som blant annet kommer til uttrykk i korset som sentralt kristent symbol og i påskens sentrale rolle i den kristne kalender. Gitt temaets sentrale rolle er det samtidig paradoksalt at teologi og kirke aldri har nådd fram til noen enhetlig, avklart forståelse av hvordan denne hendelsen skal tolkes. Saken står altså annerledes for dette lærepunktets del enn når det gjelder treenighetslære og tonaturlære. Fra oldkirken foreligger det her relativt presise læremessige avgrensninger. Mens spørsmålet om Jesu identitet og hans forhold til Gud altså har vært relativt avklart i den kirkelige lærertradisjon, har spørsmålet vært langt mer åpent når det gjelder den teologiske betydningen av hans liv, død og oppstandelse. Her nøyer de oldkirkelige bekjennelser seg med å referere de historiske hendelser uten å si noe om deres teologiske betydning. Mens Den nikenske trosbekjennelse er fullstendig taus om hendelsenes betydning, sier Den athanasianske bekjennelse at Kristus «led for vår frelse» – uten å utdype hvordan lidelse og død kan føre til frelse.⁴

Mangelen på en entydig avklaring betyr naturligvis ikke at det ikke har vært jobbet intenst med temaet både av enkeltteologer og i ulike teologiske tradisjoner. Når temaet behandles i faglitteraturen, forsøker man gjerne å skape oversikt over feltet gjennom å konstruere typologier. En typologi som går igjen i de fleste lærebøker, er skjelningen mellom «objektiv», «subjektiv» og «klassisk» forsoningslære – en typologi som går tilbake til Gustaf

1. Asle Eikrem, *Being in Religion: A Journey in Ontology from Pragmatics through Hermeneutics to Metaphysics* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2013).
2. Asle Eikrem, *God as Sacrificial Love: A Systematic Exploration of a Controversial Notion* (T&T Clark studies in systematic theology; London: Bloomsbury T&T Clark, 2018).
3. Debatten begynte med et intervju med Eikrem i Indremisjonsforbundets organ *Sambåndet* («Avviser sonings-tanken», *Sambåndet* nr. 11/2016: 15). Eikrem presiserte senere sine synspunkter i flere innlegg i *Dagen*: «Forsoning i kristen tro», *Dagen*, 15.12.2016; «Om forsoning i kristen tradisjon», *Dagen*, 19.12.2016; «Det vi er genuint uenige om», *Dagen*, 23.12.2016. Artiklene er et svar på innlegg av blant andre Johannes Kleppa (8. og 20.12.2016), Bernt T. Oftestad (19.12.2016) og Petter Olsen (19.12.2016). Jf. også Asle Eikrem, «Martin Luthers forståelse av korset: Presentasjon og kritikk», *Ung Teologi* 50, nr. 1 (2017): 36–44.
4. Jens Olav Mæland, red., *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (Oslo: Lunde, 1985), 21.

Auléns bok fra 1930 om den kristne forsoningstanken.⁵ Mens typologier kan være nyttige som et pedagogisk hjelpemiddel, har de også den svakhet at de ikke fanger opp store nyanser internt i de ulike typene, og heller ikke perspektiver som ikke så lett lar seg innordne i noen av typene.

At spørsmålet om den teologiske betydning av Jesu død aldri har fått noen endegyldig økumenisk avklaring, forhindrer ikke at det innenfor ulike kirkelige tradisjoner finnes tolkningsmodeller som oppfattes som normative. I de lutherske bekjennelsesskrifter finnes det formuleringer som både peker i mer «objektiv» retning (i *Confessio Augustana*) og i mer «klassisk» retning (i Luthers lille katekisme), for å holde oss til Auléns kategorier.⁶ I debatten i *Dagen* syntes flere av Eikrems kritikere ikke bare å forutsette en «objektiv» forsoningsteori som normativ, men endog en versjon av en slik teori der Jesu død forstås som en *straff* han lider på menneskehetens vegne. Et slikt perspektiv er ikke minst i dag dominerende innenfor protestantisk teologi av evangelikalt merke – på engelsk gjerne betegnet som «penal substitution theory».⁷ I debatten i *Dagen* ble derfor ikke uventet Eikrems manglende tilslutning til et slikt perspektiv kritisert.

I de senere tiårene har noen teologer fulgt spor som ikke uten videre lar seg innpasse i tradisjonelle typologier. Et bidrag som har hatt stor innflytelse, er Jürgen Moltmanns *Der gekreuzigte Gott*, der Moltmann peker på korsets betydning ikke bare for dem som har gjort synd, men også for *ofrene* for andres synd og overgrep.⁸ Mens Moltmann fornyer og forsterker korsets betydning i kristen teologi, kritiserer mange teologer, blant annet av feminist-teologisk merke, hele forestillingen om at et menneskes voldelige død kan være uttrykk for Guds frelsende handling med verden. Sentralt står her en grunnleggende *moralisk* kritikk av tradisjonelle forestillinger om korset: At Gud lar sin sønn lide og dø for å oppnå et bestemt formål, er en grunnleggende umoralsk forestilling, blir det hevdet.

PROSJEKTET: EN KOHERENT REKONSTRUKSJON

En slik kritikk er på mange måter utgangspunktet for Eikrems prosjekt. Han aksepterer noen av kritikernes innvendinger, men imøtegår andre. Dette kommer til uttrykk allerede i forordet, der han uttrykker sin taknemlighet til Rita Nakashima Brock, Rebecca Ann Parker og Susan Brison.⁹

5. Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken: Huvudtyper och brytningar* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1930). Aulén snakker riktignok ikke om en «objektiv», men om en «latinsk» type forsoningsteori – med særlig utgangspunkt i forsoningslæren hos Anselm av Canterbury. Boken ble raskt oversatt til engelsk under tittelen *Christus Victor* (London: SPCK, 1931), og har hatt stor innflytelse også internasjonalt, både når det gjelder å etablere den tredelte typologien over forsoningslærere, og når det gjelder å fremme kamp-seier-motivet i forsoningslæren – det Aulén omtaler som det «klassiske» motiv.
6. Se CA 3 og 4 og forklaringen til andre trosartikkel i Lille katekisme. Mæland, *Konkordieboken*, 30, 284.
7. Stephen Holmes, *The Wondrous Cross: Atonement and Penal Substitution in the Bible and History* (Milton Keynes: Paternoster, 2007).
8. Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München: Kaiser, 1972).
9. Eikrem, *God as Sacrificial Love*, vii.

Eikrems prosjekt er sentrert rundt begrepet «offer» (*sacrifice*). Med utgangspunkt i den nytestamentlige tanken om at Gud viste sin kjærlighet ved å gi sin sønn som et offer (f.eks. 1 Joh 4,10), reises spørsmålet om hvordan det er mulig å forstå Guds kjærlighet som noe som uttrykkes som et offer, altså som «sacrificial love». På denne bakgrunn formulerer han ett av tre spørsmål som boken vil besvare: «Can God's action in Jesus be coherently reconstructed as an expression of sacrificial love?» Til dette føyer han to andre spørsmål som henger sammen, nemlig hvordan menneskers relasjon til Gud kan forstås som uttrykk for en slik kjærlighet, og hvorvidt «sacrificial love» kan være et etisk ideal for relasjonen mennesker imellom.¹⁰ Hver av de to siste spørsmålene behandles i hovedsak i hvert sitt kapittel mot slutten av boken (henholdsvis kapittel 10 og 11), mens mesteparten av boken er viet til å besvare det første spørsmålet.

I sitt arbeid med å besvare disse spørsmålene benytter Eikrem seg av et omfattende materiale, både av historisk og nyere systematisk-teologisk karakter. Det historisk orienterte kapittel 2 er i seg selv et viktig bidrag, der Eikrem ikke nøyer seg med å reprodusere standard oppfatninger i sekundærlitteraturen, men selv går løs på primærkildene. En slik fornyet lesning kan gi overraskende resultater, noe som ikke minst kommer til uttrykk i behandlingen av Abélard, der Eikrem påviser at den utbredte oppfatning av ham som den klassiske representant for en subjektiv forsoningslære langt fra er dekkende.¹¹

Noe overraskende er det at den historiske framstillingen ikke inkluderer en oversikt over relevant bibelmateriale. Selv om Eikrem i sin systematiske drøfting stadig behandler bibelske tekster, får vi aldri noen samlet oversikt over hvordan temaet behandles i de bibelske skrifter. Forholdet til bibeltekstene handler imidlertid ikke bare om hvordan de behandles, men vel så mye om hvilken rolle de gir i den teologiske argumentasjonen. Det er et tema jeg kommer tilbake til.

Eikrems prosjekt begrenser seg imidlertid ikke til å gi en oversikt over ulike perspektiver på temaet, men sikter på å gi et selvstendig svar på problemstillingene. Det han tar sikte på, er en «koherent rekonstruksjon» av de saksforhold han behandler. Til grunn for en slik ambisjon ligger filosofen Lorenz Puntels koherensteori.¹² Eikrem redegjør imidlertid i liten grad for hvordan han forstår Puntels program, ei heller drøfter han i særlig grad hvordan et slikt filosofisk program skal anvendes på en undersøkelse av teologiske spørsmål. Ambisjonen er imidlertid klar (og ganske ubeskjeden), nemlig å utvikle «a nuanced conceptual scheme that allows us to make judgements regarding the substance of each critical perspective theoretically superior to those currently available in the theological literature».¹³

Som det framgår av sitatet, forutsetter en koherent forståelse utviklingen av teoretiske begreper som denne forståelsen kan uttrykkes gjennom.¹⁴ Selv om man må forholde seg til begreper og kategorier hentet fra Bibelen og fra historien, er ikke disse tilstrekkelige. Betydningen av et sentralt begrep som «offer» varierer for eksempel i ulike sammenhenger, og en systematisk rekonstruksjon må derfor utvikle sine egne begreper som ikke nødvendigvis er

10. Ibid., 2.

11. Ibid., 24f.

12. Ibid., 3–7.

13. Ibid., 2.

14. Jf. *ibid.*, 5.

sammenfallende med bibelspråkets. Sin begrepsbruk utvikler Eikrem særlig i kapittel 5.1, der han først skiller mellom «self-sacrifice» og det å bli «victimized».¹⁵ Dette er en skjelning det ikke er så lett å reprodusere på norsk, men i det første tilfellet handler det om aktivt å akseptere tap på grunnlag av engasjement for en bestemt verdi, i det andre tilfellet er det snakk om å lide tap mot sin vilje. Eikrem skiller videre mellom «self-limitation», «self-sacrifice» og «self-destruction», tre begreper som befinner seg i et kontinuum. Mens «self-limitation» innebærer en frivillig *begrensning* av egen utfoldelse for å bevare en god relasjon mellom en selv og andre, innebærer «self-destruction» en permanent utslettelse av sitt eget selv. Som et begrep mellom de to andre innebærer «self-sacrifice» et midlertidig tap som tjener til å bevare forholdet mellom en selv og andre.¹⁶ Videre introduserer Eikrem begrepet «self-giving», som refererer til tilfeller der man gir noe godt uten å miste det – fordi kilden til det gode er uuttømmelig.¹⁷ Disse begrepene er nyttige redskaper i Eikrems egne resonnementer, samtidig som den betydning han gir offerbegrepet (som teoretisk begrep), skaper en uavklart avstand til begrepsbruken i bibeltekstene og den kirkelige og teologiske tradisjon.

SKILLET MELLOM JESU DØD OG MÅTEN HAN DØR PÅ

Rammen for dette essayet tillater ikke noen redegjørelse for alle sider ved Eikrems framstilling. Boken inneholder et vell av gode iakttagelser og resonnementer som man kan ha glede av uavhengig av om man slutter seg til Eikrems overordnede teser. I det følgende vil jeg imidlertid konsentrere meg om hvordan han svarer på det grunnleggende spørsmål i kristen forsoningslære, nemlig den teologiske betydning av Jesu død.

Som allerede nevnt, er utgangspunktet for Eikrems prosjekt nyere kritikk mot tradisjonell kristen forsoningsteologi, spesielt fra feministteologisk hold. Blant annet har man her altså karakterisert tanken om at Gud lar sin sønn dø for kunne frelse menneskeheten, som umoralsk og et uttrykk for barnemishandling. Eikrem gjør utførlig rede for denne kritikken i kapittel 3 og kommer senere stadig tilbake til poenger herfra.

For enkelte kritikere innebærer oppgjøret med tradisjonell kristen teologi på dette punktet også et oppgjør med den gudsforståelse som uttrykkes gjennom treenighetslæren. Dette er imidlertid ikke et utgangspunkt som deles av Eikrem. I stedet utgjør en trinitarisk teologi og en kristologi som forstår Jesus som sann Gud og sant menneske, selve rammen for hans forsøk på å forstå Jesu død.

At rammen er en annen enn hos mange av kritikerne, forhindrer ikke Eikrem i å gi dem rett i deler av deres kritikk. Hans prosjekt er nettopp å vise at det er mulig å utvikle en koherent forståelse av Jesu død innenfor en trinitarisk ramme, der berettigede innvendinger er tatt høyde for. Til disse innvendinger hører ikke minst den moralske kritikk av deler av tradisjonell kristen teologi. For Eikrem er det derfor viktig å vise hvordan hans forstå-

15. Ibid., 95.

16. Ibid., 97–99.

17. Ibid., 103.

else av Jesu død kan forenes med en forståelse av Gud som kjærighet. Det grunnleggende problem med å tillegge Jesu død en frelsende betydning kan han derfor oppsummere på følgende måte: «[H]ow can a perfectly loving God solve the problem of violence and death by actively committing, or passively allowing, deadly violence?»¹⁸

Eikrem refererer her til ulike forsøk på å forstå korset som uttrykk for en guddommelig kjærighet og ikke som Guds behov for å straffe sin sønn for å la seg forsones. Dette gjelder blant annet Moltmanns posisjon, der Jesu død på korset forstås som Guds selv-offer og som uttrykk for Guds radikale med-lidelse med verdens lidende.¹⁹ Til forskjell fra en slik tilnærming avviser andre teologer at det i det hele tatt var Gud som stod bak det som hendte på korset. Etter deres syn var korset en tilfeldig og tragisk hendelse utført av krefter som står Gud imot.²⁰

I sin egen systematiske framstilling slutter Eikrem seg til den siste påstanden. At Jesus døde på den måten han gjorde, har ingen egentlig teologisk betydning: «There is no saving significance to *the way* Jesus died. It would have been better had it never happened. [...] It was unjust and nothing but destructive.»²¹

Det betyr imidlertid ikke at Jesu *død* er uten teologisk betydning. For Eikrem er det derfor nødvendig å innføre et grunnleggende skille mellom Jesu død som sådan, og den *måten* han døde på. Siden fysisk død er en ufrakommelig side ved det å være et menneske, innebærer inkarnasjonen med nødvendighet at den inkarnerte også måtte dø. At Jesus aksepterte dette, og var villig til å dø, betyr imidlertid ikke at han ønsket å bli korsfestet.²²

Mens måten Jesus døde på, var et resultat av en umoralsk handling som helst burde vært ugjort, var selve det at Jesus måtte dø, en naturlig konsekvens av at han var et menneske. «Like all human beings, Jesus had to die», konstaterer Eikrem. Døden var derfor en nødvendig konsekvens av inkarnasjonen, og som sådan et uttrykk for Guds kjærighet til menneskene.²³

At Eikrem ser døden i sammenheng med inkarnasjonen, betyr at han forstår den i en trinitarisk sammenheng: Den som inkarneres og som dermed er villig til å dø, er den evige Guds sønn. I kapittel 6 søker Eikrem derfor å utvikle en «thoroughly (social) Trinitarian Christological interpretation of death».²⁴

I sin forståelse av den inkarnerte Kristus peker Eikrem på at det guddommelige og menneskelige ikke er motsetninger eller noe som kan forstås uavhengig av hverandre. Jesu død er derfor ikke bare noe som berører hans menneskelighet. Fordi døden også gjelder Gud, er det imidlertid meningsløst å forstå den som opphør av eksistens, ettersom ikke-eksistens er umulig for Gud. At Gud døde som en menneskelig person, må derfor forstås som at menneskelig død fant sted i Gud: «[I]n Christ, *the natural death of a human being* took place in God.»²⁵ Jesu død åpenbarte dermed at naturlig død ikke er noen motsetning til guddom-

18. Ibid., 59.

19. Ibid., 64f.

20. Ibid., 71.

21. Ibid., 108f (uth. i orig.).

22. Ibid., 109.

23. Ibid., 119.

24. Ibid., 124.

25. Ibid., 126 (uth. i orig.).

melig liv, og at ikke-væren er umulig for dem som dør i Gud. Selv om Jesus virkelig døde en naturlig, menneskelig død, gikk ikke dette ut over hans relasjoner til Faderen og Ånden, og han gav ikke (og heller ikke midlertidig) opp det som konstituerte hans guddommelig-het. Med andre ord var hans død verken guddommelig «self-destruction» eller «self-sacrifice».²⁶

At døden finner sted i Gud, får også konsekvenser for den troende. Når en kristen dør, dør han eller hun i Kristus. Døden skjer innenfor rammen av Guds kjærlighet, og innebærer et tap som bare er midlertidig.²⁷ «The mutual self-giving of the Trinity in Jesus' death transforms our experience of death.»²⁸

Jesu død hører på det nærmeste sammen med hans oppstandelse. Her blir den Guds liv-givende makt som virket i hele Jesu liv, åpenbart til fulle. Jesu død har derfor ingen frelsende effekt uavhengig av oppstandelsen, påpeker Eikrem. Og oppstandelsen er ikke bare en reaksjon på den urett som ble begått mot Jesus, men har kosmiske dimensjoner som berører grunnleggende betingelser i tilværelsen. Den kristne kan derfor sette sin lit til at døden ikke er noen grense for Gud. «The God revealed in Jesus is the God who has the capacity to transform the human *experience* of death from that of total abandonment into an experience of life-giving presence.»²⁹

Svaret på Eikrems spørsmål om hvorvidt Jesu død kan forstås som et uttrykk for «sacrificial love», er derfor negativt: Døden innebærer intet offer til Gud, siden Jesu fellesskap med Gud hele tiden er intakt. Jesu døds frelsende betydning skyldes ikke at Gud trenger død for å skape liv, men fordi døden transformeres til et evig levende fellesskap. Fordi Jesu død har konsekvenser for alle mennesker, kan Eikrem i denne betydning tale om Jesu død som stedfortredende soning, «vicarious atonement».³⁰

Heller ikke sitt andre spørsmål, om hvorvidt menneskets relasjon til Gud er et uttrykk for selv-offer, besvarer Eikrem bekreftende. Tro og lovsang er uttrykk for «self-giving», men ikke for «self-sacrifice» (dette er tema i kapittel 10). Når det gjelder det tredje spørsmålet, om offerets rolle i forhold mellom mennesker, stiller saken seg annerledes. Her kan «self-sacrifice» forstås som noe godt, men bare under forutsetning av at menneskelivet transcenderer den naturlige død, og at det dreier seg om et midlertidig tap (kapittel 11).

VAR KORSET NØDVENDIG?

Som nevnt inneholder Eikrems bok en rekke perspektiver og behandler en rekke beslektede problemstillinger, men jeg vil i dette essayet konsentrere meg om det grunnleggende spørsmålet om den teologiske betydningen av Jesu død. Som vi har sett, tillegger Eikrem Jesu død en frelsende betydning ved at den innebærer at et menneskes død skjer «i Gud», og at menneskelig død transformeres når mennesker får del i Kristus. Slik å forankre betyd-

26. Ibid., 127, jf. 37.

27. Ibid., 138.

28. Ibid., 139.

29. Ibid., 141 (uth. i orig.).

30. Ibid., 173f.

ningen av Jesu død i inkarnasjonen, er et perspektiv vi finner også hos andre teologer, for eksempel Kathryn Tanner.³¹ Men Eikrem går et skritt videre ved å skjelne mellom Jesu død som sådan og den måten Jesus døde på. Dermed kan han på samme tid forstå Jesu død som gudvillet og si at Gud ikke ønsket korset. Det gjør det mulig for ham å fastholde tanken om Jesu døds frelsende betydning, samtidig som han unngår det problematiske i å se korset som noe positivt og gudvillet.

Selv om denne skjelningen kan synes som en åpenbar gevinst, har den samtidig sine problematiske sider. En diskusjon om en slik skjelning reiser både innholdsmessige og metodiske spørsmål.

Et grunnleggende problem for Eikrems skjelning er at vi ikke finner den i de nytestamentlige tekstene. Her er Jesu død og Jesu korsdød synonyme størrelser. Ifølge Paulus er evangeliet nettopp synonymt med «ordet om korset» (1 Kor 1,18). At døden og døden på korset er synonymmer, skyldes naturligvis at det var slik Jesus faktisk døde. Henvisningen til korset synes likevel ikke å være en henvisning til en tilfeldig omstendighet – i stedet synes nettopp måten Jesus døde på, å bli tillagt teologisk betydning. I tillegg synes denne måten å bli forstått som noe som skjer etter Guds vilje. Et eksempel på en slik tanke er Jesu forutsigelser i de synoptiske evangelier om at han måtte lide og dø, og at dette (som svar på Peters protest) betegnes som Guds vilje (Matt 16,21–23; Mark 8,31–33). Eikrem er klar over denne type tekster og innrømmer at han her «goes against the biblical voices who [...] affirm the divine necessity of the murder of Jesus», hvorpå han viser til en rekke steder.³² Jeg skal komme tilbake til de metodiske spørsmål som det å legge til side et sentralt bibelsk motiv reiser, men vil først drøfte noen innholdsmessige problemer ved Eikrems skjelning.

Skjelningen mellom Jesu død og måten den skjedde på, innebærer at man går inn på en slags kontrafaktisk historiefortelling: Andre hendelsesforløp ville også ha vært mulige, ja til og med mer ønskverdige («It would have been better had it never happened»). At hendelsene kunne skjedd annerledes, er det naturligvis ikke mulig å innvende noe mot. Så fremt en ikke har et deterministisk syn på verden, vil enhver historisk hendelse måtte forstås som kontingent: Den kunne skjedd annerledes. Samtidig er det viktig å fastholde at den faktisk ikke gjorde det: Selv om vår kunnskap om og forståelse av fortidige hendelser kan forandre seg, er hendelsene i seg selv for alltid låst i fortiden. Spekulasjoner om alternative hendelsesforløp kan imidlertid være interessante fordi de får fram hva som er det vesentlige i de historiske hendelsene, både når det gjelder deres konsekvenser på kort og lang sikt, og hvordan de kan fortolkes teologisk. Når Eikrem hevder at måten Jesus døde på, er uvesentlig, hevder han dermed at de faktiske omstendighetene rundt Jesu død er relativt uviktige, både historisk og teologisk. Jesu død ville hatt den samme betydning og fått den samme virkning dersom Jesus i stedet hadde blitt drept av en snikmorder, omkommet i en ulykke – eller dødd av lungebetennelse, matforgiftning eller alderdomssvekkelse.

Rent historisk virker en slik påstand svært urimelig. De hendelser som utspant seg i forbindelse med Jesu død, var svært viktige i kirkens og kristentroens tidlige historie. At han man bekjente som Guds sønn, hadde blitt korsfestet, ble raskt et identitetsformende kjen-

31. Kathryn Tanner, *Christ the Key* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 247–73.

32. Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 109.

netegn på den framvoksende bevegelsen. Hadde Jesus dødd under helt andre omstendigheter, hadde både kristendommens framvekst og senere historie sett helt annerledes ut – om betingelsene for en slik bevegelse i det hele tatt hadde vært til stede. Historisk sett framstår påstanden om at måten Jesus døde på, er uviktig, som lite plausibel.

Eikrem er imidlertid ikke i særlig grad opptatt av det historiske spørsmålet, men primært av den rent teologiske betydningen, nemlig hva som var nødvendig for å realisere Guds intensjon om frelse for menneskeheten. Det eneste nødvendige element er i Eikrems perspektiv selve den biologiske død til mennesket Jesus, mens andre sider ved hendelsesforløpet er tilfeldige og endog beklagelige elementer.

Dette reiser det interessante spørsmål om hva «nødvendighet» innebærer i en teologisk sammenheng. Fra en historisk synsvinkel er alle hendelser kontingente og skjer ikke «med nødvendighet» i kausal forstand. De kan likevel være nødvendig i en mer teleologisk forstand, som en nødvendig forutsetning for å oppnå et ønsket resultat. Når man som Eikrem snakker om nødvendighet i et teologisk perspektiv, handler det om hva Gud ønsket å oppnå gjennom bestemte hendelser. For å realisere sitt ønske om å frelse menneskeheten måtte Sønnen inkarneres og deretter dø og oppstå. Hvordan døden foregikk, var ifølge Eikrem imidlertid fullstendig tilfeldig og overhodet ikke et uttrykk for noen guddommelig intensjon. Gud bevirket heller ikke selve døden – den var en konsekvens av inkarnasjonen, fordi alt biologisk liv må dø.

Et spørsmål som her reiser seg, er om det er så opplagt at Jesus i det hele tatt måtte dø, hvis det bare er inkarnasjonen (og oppstandelsen) som er uttrykk for direkte gudshandlinger. At den inkarnerte Gud skulle være underlagt den samme dødelighet som andre mennesker, er slett ikke opplagt i et kontrafaktisk perspektiv. I Det gamle testamentet finner vi beretninger om mennesker som *ikke* måtte dø, men som ble tatt direkte opp til Gud (Henok ifølge 1 Mos 5,24 og Hebr 11,5 og Elia ifølge 2 Kong 2,11). Paulus tenker seg også muligheten av ikke å dø, men i stedet bli rykket bort (1 Tess 4,17) eller forvandlet og ikledd udødelighet (1 Kor 15,51–53). Hvis en først skal tenke kontrafaktisk, kan en spørre om døden virkelig var en uunngåelig konsekvens av inkarnasjonen, eller om den også uttrykker noe som var villet fra Guds side.

Spørsmålet om hva som var «nødvendig» for Gud, kan i alle fall ikke handle om en slags ontologisk nødvendighet som Gud er bundet av. En nødvendighet som binder eller begrenser Gud i Guds frihet, er utelukket. Nødvendighet må derfor handle om hva som er i samsvar med Guds frihet, hvordan Gud handler for å være tro mot den Gud er. Hvordan Gud er, er imidlertid bare tilgjengelig for oss gjennom hendelser i historien. Gjennom kirkens historie har Jesu død på korset nettopp vært forstått som det fremste uttrykk for hvem Gud er. Å si at korset egentlig ikke var nødvendig, forutsetter tilgang til et annet bilde av Gud enn det som kommer til uttrykk gjennom denne historien. Dermed åpnes også muligheten for å tenke seg alternative historier (Jesus kunne ha dødd på en annen måte uten at det hadde forstyrret Guds hensikter), slik Eikrem gjør. Løsrevet fra den *faktiske* historie blir imidlertid grunnlaget for å si noe om guddommelig nødvendighet høyst usikkert.

Eikrems spørsmål om hva som teologisk sett var «nødvendig», kan på mange måter minne om Anselms resonnement i *Cur Deus homo*. Her leverer Anselm et sammenhengende resonnement for hvorfor inkarnasjonen og korset måtte skje for å realisere Guds plan. Anselm nøyer seg ikke med å bruke bibelske begreper, men bruker et begrep som

satisfaksjon for å etablere et sammenhengende resonnement.³³ Slik sett likner hans tilnærming på Eikrems. Men Anselm gjør ikke noe forsøk på å korrigere den overleverte forståelsen av korset som gudvillet. Hans prosjekt er altså ikke å konstruere noe nytt, men å finne mening i en fortelling og en lære som er gitt på forhånd. En slik framgangsmåte er nettopp i samsvar med hans teologiske program – under overskriften «tro som søker forståelse» (*fides quaerens intellectum*).³⁴ Det betyr at han med tankens hjelp forsøker å tenke etter det Gud har gjort, for å søke å forstå mening og sammenheng. Her er innholdet i troen noe som er gitt i Skrift og tradisjon, og det er dette gitte som er gjenstand for refleksjon og fortolkning.

Tross likhetene med Anselms prosjekt synes Eikrem å representere et langt mer radikalt program, der han ikke nøyer seg med å finne mening i den bibelske historie og den overleverte kristne tro, men også søker å korrigere og rekonstruere disse på vesentlige punkter.

FORHOLDET MELLOM GUDDOMMELIG OG MENNESKELIG HANDLING

En sentral tanke for Eikrem er at korsfestelsen av Jesus som en grunnleggende umoralsk handling ikke på noen måte kan forstås som uttrykk for Guds handling, verken som noe Gud aktivt utfører eller som Gud passivt tillater. På noen måte å gjøre korsfestelsen til uttrykk for Guds vilje strider mot bildet av Gud som kjærlighet. En mangel ved Eikrems posisjon her er at han ikke i særlig grad reflekterer over hvordan forholdet mellom Guds handlinger i verden og menneskelige handlinger er å forstå. Implisitt synes han her å tenke ut fra et premiss om at en hendelse *enten* må forstås som en guddommelig handling *eller* som en menneskelig handling, og at Gud bare handler gjennom hendelser som er gode og moralske. En alternativ forståelse vil være ikke å se guddommelig og menneskelig handling som noe som utelukker hverandre, men å forstå guddommelig handling som noe som skjer i og gjennom menneskelig handling. I et slikt perspektiv er ikke Guds handlinger begrenset til det man kan oppfatte som gode menneskelige handlinger (og hvilken handling er vel utelukkende god?), men Gud kan i stedet bruke alle typer hendelser slik at «alt tjener til det gode» (Rom 8,28). I luthersk sammenheng har for eksempel skjelningen mellom Guds høyre og venstre hånd og mellom Guds egentlige og fremmede gjerning (*opus proprium* og *opus alienum*) vært en nøkkel til å se Guds gjerning også i det som fortøner seg som hans motsetning. For Luther henger dette sammen med at siden Gud er den som virker alt i alle, så kan han også virke i det onde og gjennom det onde uten selv å være ond.³⁵

Anvendt på korsfestelsen kan en på en og samme tid hevde at den var en umoralsk handling, og at den skjedde etter Guds vilje. Et bibelsk forbilde på at noe slikt kan være mulig, finner vi i Peters tale i Apostelgjerningene 3. Her anklager han tilhørerne for å ha drept Jesus («Men livets opphavsmann drepte dere», v. 15) og ber dem angre og vende om. Samti-

33. Anselm av Canterbury, *Cur Deus Homo*, i *Anselm of Canterbury: The Major Works* (red. B. Davies og G.R. Evans; Oxford: Oxford University Press, 2008).

34. Regin Prenter, *Guds virkelighet: Anselm af Canterbury: Proslogion* (Fredericia: Lohses Forlag, 1982).

35. Jf. redegjørelse og diskusjon i Eberhard Jüngel, «Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes», i *Wertlose Wahrheit, Theologische Erörterungen* (München: Chr. Kaiser, 1990).

dig konstaterer han at Gud gjennom det som skjedde, oppfylte sin plan om «at hans Messias skulle lide» (v. 18).

JESU DØD SOM OFFER

Som tidligere nevnt utvikler Eikrem sin egen forståelse av offerbegrepet, som han deretter drøfter. På grunnlag av sin egen begrepsutvikling konkluderer han så med at Jesu død ikke må forstås som noe offer. Et problem med dette er at han på denne måten helt mister kontakten med det bibelske offerbegrepet (eller -begrepene), selv om han begynner hele framstillingen med å ta utgangspunkt i offerbegrepet i Bibelen og den teologiske tradisjonen. Dermed sitter man igjen med en konklusjon som gir mening innenfor rammen av Eikrems eget begrepsapparat, men som blir svært så inkompatibel med det bibelske og tradisjonelle offerbegrepet. Og da er vi nesten like langt.

Det er her interessant å merke seg hva Wolfhart Pannenberg skriver i introduksjonen til sin *Systematische Theologie*. Her sier han at han først tenkte å framstille sin teologi rent systematisk uten å blande inn det forvirrende mangfold av historiske posisjoner og begreper, men at han la en slik tanke til side. Grunnen er at den kristne lære er en tvers igjennom historisk størrelse og bare kan forstås som det. Heller ikke når det gjelder *terminologien*, kan teologien operere uavhengig av det historisk gitte, ifølge Pannenberg, ettersom de saklige tema er uløselig forbundet med den terminologi de er overlevert i.³⁶

Et viktig aspekt ved forståelsen av Jesu død som offer i Det nye testamentet som blir borte i Eikrems egendefinerte begrepsbruk, er forbindelsen til ofringene i den gammeltestamentlige tempelkulten. Der offeret var et dyr, innebar ofringen at dyret ble slaktet, og at blodet ble utøst (se f.eks. 3 Mos 9,8–14). Det samme var tilfelle for den rituelle slaktingen av påskelammet (2 Mos 12,21–27). Når det refereres til «Jesu blod» (bl.a. i Matt 26,28; Joh 6,54–56; Apg 20,28; Rom 3,25; 5,9; Ef 1,7; Hebr 9,12; 1 Pet 1,19; Åp 1,5; 12,11) og til Jesus som «lammet» (bl.a. i Joh 1,29; 1 Kor 5,7; 1 Pet 1,19; Åp 5,6–13), henspilles det utvilsomt på *måten* Jesus døde på. Når Eikrem hevder at henvisningen til Jesu blod bare er en henvisning til Jesu død uten hensyn til måten han døde på, framstår det som lite sannsynlig.³⁷ I de nytestamentlige tekstene forbindes ulike metaforer med Jesu død på en måte som ville ha gitt liten mening dersom han i stedet hadde dødd en fredfull død av naturlige årsaker.

At Jesu død blir forstått på bakgrunn av gammeltestamentlige offerritual, betyr naturligvis ikke at den *er* et offer i gammeltestamentlig mening, eller at den ikke også inneholder andre elementer. Mens offerdyrene (forhåpentligvis) led en mest mulig smertefri død, preges Jesu vei mot døden av lidelse. I ettertid så man her en sammenheng til tekster i Det gamle testamentet om den lidende rettferdige (Sal 22) eller Herrens lidende tjener (Jes 53). I Jesu forutsigelse av sin egen død hører også lidelsen med, ja han skulle «lide mye» (Mark 8,31). Å få del i Kristus handler derfor også om at den troende «får del i hans lidelser» (Fil 3,10). Å være en kristen er å være «korsfestet med Kristus» (Gal 2,19; jf. 5,24; Rom 6,6) og

36. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 7f.

37. Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 143.

å «ta opp sitt kors» og følge Jesus (Matt 16,24). Dette aspektet, som er så sentralt både i Det nye testamentet og i senere kristen teologi og fromhetsliv, spiller overhodet ikke noen rolle i Eikrems rekonstruksjon, som tvert om hevder: «Suffering in this way is not intrinsic to the revelation of the love of God.»³⁸ Igjen må det pekes på at Jesu lidelse og død nettopp *var* den måten som Gud viste sin kjærlighet på – den skjedde ikke gjennom åpenbaringen av et abstrakt prinsipp, men gjennom konkrete handlinger. Som det heter i en av de tekstene som er særlig opptatt av å knytte tanken om Guds kjærlighet til fortellingen om Jesu død: «Hva kjærlighet er, har vi lært av at Jesus ga sitt liv for oss» (1 Joh 3,16).

Det kan likevel være grunn til å peke på at Eikrem noen steder selv omtaler det som skjer på korset, på en måte som i større grad gir betydning til måten det skjer på. Det gjelder ikke minst der han omtaler oppstandelsen som Guds reaksjon på det som skjedd med Jesus på korset: «The resurrected victim is the ultimate expression of God's resentment against sin.»³⁹ Her er måten Jesus døde på (som et «victim» for menneskers synd), med på å gi mening til oppstandelsen som et oppgjør nettopp med denne synden, og som en oppreisning for ofrene og en mulighet for nytt liv for overgriperne. Hadde den oppstandne på forhånd lidd en naturlig død heller enn å ha blitt henrettet på korset, hadde man neppe kunnet tillegge oppstandelsen den samme betydningen.⁴⁰ Dette er imidlertid et poeng som ikke får konsekvenser for Eikrems overordnede tese.

Et sentralt nytestamentlig perspektiv som får liten plass i Eikrems rekonstruksjon, er forståelsen av Jesu død som offer og soning for *synd* (f.eks. 1 Joh 2,2; 4,10), et grunnlag for tilgivelse (f.eks. Matt 26,28). I stedet dominerer tanken om at døden gjennom Jesu død og oppstandelse transformeres. Eikrem fastholder riktignok at dette også fører til at syndene sones, men innholdet av dette synes primært å ligge i at mennesket får fornyet tillit til Gud.⁴¹ Tanken om syndstilgivelse som en guddommelig handling (at Gud tilgir mennesket for Jesu skyld) synes ikke å være noe sentralt motiv for Eikrem. Spørsmålet om hvordan Jesu død bidrar til syndsforlatelse, som har vært viktig for ulike utgaver av kristen forsoningslære, får derfor ikke noe egentlig svar hos Eikrem.

KOHERENS UTEN HENSYN TIL AUTENTISITET?

Har Eikrem lyktes med å gi en koherent framstilling av forståelsen av Jesu død? Det avhenger blant annet av hvordan man oppfatter hva koherens i en teologisk sammenheng innebærer. Et grunnleggende spørsmål blir hvordan man oppfatter den teologiske fortolkning av Jesu død som man finner i de nytestamentlige tekstene. Er denne fortolkning noe man kan forholde seg fritt i forhold til i sitt eget forsøk på å konstruere meningen i hendel-

38. Ibid., 108f.

39. Ibid., 140.

40. Ifølge Kathryn Tanner er det nettopp et poeng at Jesus gjennom å dø på korset går inn den menneskelige virkelighet på sitt mest grusomme: «[T]he Word must take on humanity as we know it in all its horrors if the powers of the Word are to be translated to that humanity in a saving way», Tanner, *Christ the Key*, 257.

41. «Through the death and resurrection of Jesus, sins are atoned for because human beings witness the transformation of the meaning of death into something that takes place in God», *ibid.*, 145.

sene i Jesu historie? I en rekke tilfeller viser Eikrem til bibelske tekster for å underbygge sine poenger. I andre sammenhenger kan han imidlertid avvike fra tekstene, også i sentrale spørsmål. Til støtte for en slik framgangsmåte peker han på at det at en forestilling finnes i Bibelen, ikke betyr at den er koherent og kan legges til grunn for vår forståelse i dag. Bibelske forestillinger må derfor underlegges kritisk vurdering, til og med om de skulle stamme fra Jesus selv: «Even if Jesus himself were understood to interpret his own death in terms of divine self-sacrifice, this would not be an argument for its theoretical validity.»⁴²

En rimelig forståelse av en koherent framstilling av et saksforhold er at den tar hensyn til alle relevante fakta. Innenfor rammen av kristen tro er det naturlig å forutsette tanken om Guds åpenbaring i historien når fakta skal fortolkes. Hvis man tenker seg at denne Guds åpenbaring både skjer gjennom historiske hendelser, i personen Jesus Kristus, i ord talt på Guds vegne (av Jesus selv og av profeter og apostler), og at disse forhold er bevitnet i de bibelske skrifter, er det vanskelig å tenke seg en koherent forståelse som ikke søker å inkludere disse forhold. Det kristne budskap er ikke bare et budskap *om* Jesus, men også budskapet *fra* Jesus. Å si at det er likegyldig for en teologisk tolkning av korset i dag hvordan Jesus selv forstod sin egen død, framstår i dette perspektiv som svært urimelig.

En annen måte å formulere det jeg her er ute etter, er å spørre etter forholdet mellom koherens og autentisitet. At noe er «bibelsk», betyr ikke at det er koherent og derfor sant, påpeker Eikrem: «A theological statement is not true simply because it is truly biblical. It is true insofar as it is possible to integrate it into a theological construal more coherent than its alternatives. A criterion of authenticity must not be confused with a criterion of truth.»⁴³

Spørsmålet er her hva man mener med «a theological construal» – om det handler om en hvilken som helst forståelse av noe guddommelig, eller om det handler om en *kristen* teologi og hva som eventuelt kvalifiserer den. Etter min mening kan ikke Eikrem sette til side autentisitetskravet så lett som han her synes å gjøre. Det er nettopp som et forsøk på å fortolke en *kristen* forståelse av verden – og diskutere denne forståelses status som sann – at teologien er interessant. Hvis den i stedet gir seg i kast med å konstruere en forståelse som er ikke-autentisk, har man ikke da forlatt rammen for kristen teologi? En teologisk konstruksjon som ikke søker å være et autentisk uttrykk for kristen teologi, kan sikkert være interessant på sine egne premisser som en utfordrer til kristen teologi, men da mer som et alternativ til kristen teologi enn som et bidrag til en slik teologi. Dette betyr naturligvis ikke at grensene for hva som er autentisk kristent til enhver tid vil kunne stå til diskusjon, men det betyr ikke at selve spørsmålet om autentisitet kan legges til side.

42. Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 87.

43. *Ibid.*

EN UTILFREDSSTILLENDEN LØSNING

Det vil ligge langt utenfor rammen av denne artikkelen å gi en alternativ tolkning av Jesu død til den Eikrem presenterer. Eikrems rekonstruksjon er ikke et alternativ bare til én bestemt teologisk konsepsjon, men til ulike utgaver av kristen forsoningslære. Jeg har i denne artikkelen både sett på det jeg mener er innholdsmessige og metodiske problemer med den posisjon han søker å utvikle.

Det tema Eikrem undersøker i sin bok, har beskjeftiget kristne teologer og tenkere til alle tider. Tross alle forsøk på å trenge inn i spørsmålet om Jesu døds betydning, har ingen maktet å formulere en forståelse som gjør alle sider ved Jesu skjebne forståelig og gjennom-siktig. Til syvende og sist handler det om det som Ole Modalsli i en boktittel karakteriserer som «korsets gåte».⁴⁴ Et gjennomgående trekk er imidlertid at man gjennomgående har tillagt *måten* Jesus døde på, en grunnleggende teologisk betydning. Her skiller altså Eikrem seg ut. I stedet for å forsøke å gi mening til korset, hevder han at korset slett ikke var nødvendig. I stedet setter han en teologi som både er metodisk problematisk, og som går glipp av viktige anliggender i kristen forsoningsteologi. I stedet for å forsøke å løse knuten, hugger han den over. I stedet for å forsøke å belyse mysteriet, risikerer han å avlyse det. Tross interessante analyser og viktige innsikter er dette etter mitt skjønn en grunnleggende svakhet ved den posisjon Eikrem forsøker å utvikle.

44. Ole Modalsli, *Korsets gåte: Om Jesu døds betydning* (Oslo: Verbum, 1987).