



VITENSKAPELIG  
HØYSKOLE

Norwegian School of  
Theology, Religion and Society

# Var Jesu død en stedfortredende strafflidelse?

En drøfting av W. L. Craigs forsoningsteori

**Pål Olsen**

Veileder

Atle Ottesen Søvik

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5010: Masteroppgave i teologi (60 ECTS), 2020

Antall ord: 44 990





## Sammendrag

Teorien om Jesu død som en stedfortredende strafflidelse har lenge blitt hevdet å være en sentral del i enhver kristen forsoningsteori. Teorien sier kortfattet at Jesus i kjærlighet til menneskeheten tok på seg og utholdt den guddommelige straffen som vi fortjente på grunn av våre synder, og gjennom det vant tilgivelse og frelse for oss. Denne læren har derimot blitt kritisert i nyere tid for å være inkohærent med den fundamentale læren om Gud som god og rettferdighet, der en av hovedinnvendingene peker på urettferdigheten av Guds straff av sin uskyldige Sønn. Med utgangspunkt i W.L. Craigs nylige verk *The Atonement*, hvor han forsvarer teoriens koherens i møte med moral- og koherensinnvendinger, foretas det en litteraturbasert systematisk teologisk drøfting av teorien. Drøftingen av de bibelske data relatert til forsoningen viser at stedfortredende offerdød er nødvendig i GT for at synd skal kunne annulleres og for at Guds rettferdige vrede skal bli tilfredsstilt, og at det med god dekning i NT data kan hevdes at Jesu død er en offerdød i kontinuitet (og diskontinuitet) med offerdød i GT, spesielt ved å se på NTs identifikasjon av Jesus som Herrens lidende Tjener i Jesaja 53. Drøftingen av teoriens moral viser at den også er koherent med læren om Gud som god og rettferdig ved blant annet å peke på Guds kjærlighet/godhet i relasjon til hans hellighet, gjengjeldende rettferdighet som essensielt hos Gud, Jesu lidelse/død som en trinitaristisk handling, selvfornektende offerkjærlighet som et etisk ideal å forfølge, samt ved å vise til at våre synder ble tilregnet Jesus ved hans stedfortredende representasjon av menneskeheten foran Gud. Drøftingen viser endelig at Jesu korsdød var den nødvendige betingelsen for tilgivelse av synd, og at Guds utmåling av syndens straff på Jesus derfor kan sies å være en rettferdig (og dermed god) handling.

# Innholdsfortegnelse

1	Innledning .....	1
1.1	Bakgrunn og problemstilling.....	1
1.2	Materiale.....	2
1.3	Metode.....	2
1.3.1	Begrunnelse for valg av metode .....	3
2	Redegjørelse for W. L. Craigs forsoningsteori .....	5
2.1	Metode.....	5
2.2	Bibelsk data om forsoningen .....	5
2.2.1	Definisjon av «forsoning» .....	6
2.2.2	Offer .....	6
2.2.2.1	GT bakgrunn .....	7
2.2.2.2	Tilfredsstillende offer .....	8
2.2.2.3	Annulerende offer .....	8
2.2.2.4	Yom Kippur ofringer.....	9
2.2.2.5	Kristus som offer.....	9
2.2.3	Jesajas «Herrens Tjener».....	10
2.2.4	Guddommelig rettferdighet .....	13
2.2.4.1	GT rettferdighetsmotiver .....	13
2.2.4.2	NT rettferdighetsmotiver .....	13
2.2.4.3	«Guds rettferdighet».....	14
2.2.4.4	Guddommelig overbærenhet.....	15
2.2.4.5	Guddommelig tilgivelse .....	15
2.2.4.6	Tilregnet rettferdighet.....	15
2.2.5	Representasjon .....	16

2.2.5.1	Kristus som vår representant.....	16
2.2.6	Konkluderende bemerkninger.....	16
2.3	Filosofiske refleksjoner.....	17
2.3.1	Stedfortredende strafflidelse sin sentrale rolle i forsoningsdoktrinen.....	17
2.3.2	Straff.....	18
2.3.2.1	Stedfortredende ansvarlighet .....	19
2.3.3	Rettferdiggjørelse av straff.....	20
2.3.3.1	Divine Command Theory etikk.....	21
2.3.3.2	Den gjengjeldende rettferdighets natur.....	22
2.3.3.3	Prima facie vs. ultima facie rettferdiggjørelse av straff .....	23
2.3.3.4	Tilregning av synder.....	24
2.3.4	Tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet.....	25
2.3.4.1	Tilregning og tilfredsstillelse av rettferdighet.....	26
2.3.4.2	Stedfortredelse og representasjon.....	26
2.3.5	Guddommelig tilgivelse og benådning.....	28
2.3.5.1	Forsoning av guddommelig nåde og rettferdighet .....	28
2.4	Craigs konklusjon .....	30
3	Drøfting av bibelsk data.....	31
3.1	Vekting mellom Bibel og koherens. Har Gud åpenbart seg igjennom historien eller igjennom Bibelen?.....	31
3.1.1	Bibelsyn .....	31
3.1.2	Bibelen, en kilde til sannhet?.....	33
3.1.3	Drøfting av høyt skriftsyn.....	34
3.1.4	Tolkning av de bibelske data forutsatt deres pålitelighet .....	36
3.1.5	Bibelen som forutsetning for kristen lære .....	36
3.2	Kirkehistoriens tvetydighet rundt forsoningsdoktrinen .....	37
3.2.1	Eikrems redegjørelse og vurdering .....	37

3.2.2	Craigs redegjørelse og vurdering .....	41
3.2.3	Vurdering av Eikrems og Craigs forståelse av kirkehistoriens forsoningslære	43
3.3	Har Jesu død lik funksjon som offerdød i GT? Kontinuitet eller diskontinuitet .....	44
3.3.1	Historisk kritikk .....	44
3.3.2	Jesu profetiske kritikk av offer .....	45
3.3.3	GT offerets funksjon som skygge av Jesu offer.....	46
3.4	«Den lidende Tjenerens» plass i NT.....	47
3.4.1	Tjenerens identitet.....	48
3.4.2	Tjenerens rolle og tilstedeværelse i evangeliene og brevlitteraturen .....	48
3.4.3	Tjenerens stedfortredende strafflidelse .....	50
3.5	Betydningen av ordet «hilasterion» - soningssted eller sonoffer?.....	51
3.6	Brukes det en juridisk terminologi i Bibelen for å karakterisere Jesu død?.....	54
3.6.1	Betydningen av begrepet «Guds rettferdighet» .....	54
3.6.2	«Guds rettferdighets» horisontale og vertikale dynamikk.....	57
3.7	Teologisk kritikk (Problematiske Gudsbegrep) .....	57
3.7.1	Gud som hellig kjærighet .....	58
3.7.1.1	Guds hellighet .....	58
3.7.1.2	Guds vrede .....	59
3.7.1.3	Guds kjærighet.....	59
3.7.2	Korsets manifestasjon av Guds vrede og kjærighet.....	61
3.7.3	Respons til teologisk kritikk .....	62
3.8	Foreløpig konklusjon av drøfting .....	63
4	Drøfting av Craigs filosofiske refleksjoner 1: Moralargumenter.....	66
4.1	Divine Command Theory (DCT).....	66
4.1.1	Evtyfron-dilemmaet .....	67
4.1.2	Respons til Evtyfron-dilemmaet .....	67

4.1.3	DCT og Guds uforanderlige natur .....	70
4.1.4	DCT som etisk tolkningsramme for stedfortredende strafflidelse .....	71
4.2	Moralsk kritikk .....	71
4.2.1	Juridisk posisjon som forutsetning for rettferdig livsstil .....	72
4.2.2	Den juridiske posisjonens moralske implikasjoner .....	74
4.3	Sosio-historisk kritikk .....	75
4.3.1	Guds avvísning av menneskelig stedfortredende offer .....	76
4.3.2	Selvfornektende offerkjærlighet: et etisk ideal å forfølge? .....	77
4.4	Problemet med hellig vold .....	81
4.4.1	DCT som tolkningsramme og korsets demonstrasjon av syndens alvorlighet .....	82
4.4.2	Faderens rolle i Sønnens død .....	83
4.4.3	Jesu død i kontinuitet med offerdød i GT .....	83
4.4.4	Faderens tilstedeværelse i Sønnens lidelse .....	84
4.4.5	Er Gud voldelig? .....	84
4.4.6	Korset som uttrykk for Guds hellighet og nåde .....	85
4.5	Foreløpig konklusjon av drøfting .....	85
5	Drøfting av Craigs filosofiske refleksjoner 2: Rettferdighetsargumenter .....	87
5.1	Hvordan rettferdiggjør Gud straff? .....	87
5.1.1	Rettferdiggjørelse for straff ved gjengjeldende rettferdighet .....	87
5.1.2	Guds eskatologiske dom .....	89
5.1.3	Den skyldiges straff .....	89
5.1.4	Problemet med konsekvensialistisk rettferdiggjørelse av Sønnens straff .....	90
5.1.5	Den gjengjeldende rettferdighets konsekvenser .....	91
5.1.6	Korset som manifestasjon av Guds gjengjeldende rettferdighet .....	92
5.2	Hvordan er det rettferdig av Gud å straffe sin uskyldige Sønn? .....	92
5.2.1	Guds frihet og den gjengjeldende rettferdighets essens .....	93

5.2.1.1	Positiv og negativ retributivisme .....	93
5.2.1.2	Rettferdiggjørelse av å frafalle kravene til negativ retributivisme.....	94
5.2.2	Tilregning av synder.....	96
5.2.3	Rettferdigheten av Guds straff av Sønnen på vår vegne .....	98
5.3	Hvordan kan det å straffe en annen person tjene til å fjerne ens ansvarlighet for å bli straffet? .....	99
5.3.1	Oppklaring av læren om tilregning .....	99
5.3.2	Menneskelig erfaring av replikasjon av skyld .....	100
5.3.3	Kriterier for tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet .....	100
5.3.4	Kristi stedfortredende representasjon.....	102
5.3.5	Verdien av straffen Kristus gjennomgikk.....	105
5.3.6	Oppstandelsen som nødvendig konsekvens av Kristi soningsdød.....	105
5.3.7	Konkluderende respons .....	105
5.4	Guddommelig tilgivelse. Var korset nødvendig for å tilgi synd?.....	107
5.4.1	Var Jesu død en villet og planlagt handling?.....	107
5.4.1.1	Begikk Jesus selvmord?.....	108
5.4.1.2	Jesus som offer og yppersteprest.....	108
5.4.1.3	Lidelsens og dødens sentrale rolle i Jesu misjon .....	109
5.4.1.4	Var selve korsdøden en villet handling?.....	111
5.4.1.5	Er guddommelig nødvendighet for mordet på Jesus en fallitterklæring av det kristne evangelium? .....	112
5.4.2	Finnes det en nødvendig betingelse for syndenes tilgivelse? .....	113
5.4.2.1	Korset som manifestasjon av Guds hellige kjærlighet .....	114
5.4.2.2	Hvorfor var korset nødvendig dersom Gud kunne tilgi forut for det? .....	115
5.4.2.3	Tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet som en nødvendig betingelse for tilgivelse.....	116
5.4.2.4	Finnes det et brennende hus vi må redde fra? .....	116



5.4.3	Dyr nåde .....	117
5.4.4	Korset som den nødvendige betingelsen for syndenes tilgivelse.....	118
5.5	Foreløpig konklusjon av drøfting .....	118
6	Oppsummering og konklusjon .....	120
6.1	Oppsummering av drøftingen.....	120
6.2	Konklusjon .....	123
7	Litteratur .....	125

# 1 Innledning

## 1.1 Bakgrunn og problemstilling

Jesu død på korset, og oppstandelsen, kan sies å være det mest sentrale i den kristne forkynnelsen i fra urkirkens spede begynnelse og gjennom hele kirkehistorien. Kirken har trofast videreført forkynnelsen som blant annet apostelen Paulus i sin tid fikk overlevert og selv forkynte: «For først og fremst overga jeg til dere det jeg selv har tatt imot, at *Kristus døde for våre synder etter skriftene*, at han ble begravet, at *han sto opp den tredje dagen etter skriftene*» (1 Kor 15:3-4) (Der ikke annet er nevnt brukes *Bibelen 2011*-oversettelsen).

Et spørsmål som har blitt hyppig debattert er hvordan Jesu død skal forstås. Var Jesu død en nødvendig del av hans misjon? Hva oppnådde i han i så fall ved sin død og hvorfor skjedde det på den måten det gjorde?

En teori som søker å forklare dette er kalt stedfortredende strafflidelse-teorien, på engelsk kalt *Penal Substitutionary Atonement theory*. Denne teorien går kort ut på at Jesus i kjærlighet til menneskeheten tok på seg og utholdt den guddommelige straffen som vi fortjente på grunn av våre synder, og gjennom det vant tilgivelse, adopsjon og herlighet for oss.<sup>1</sup> Denne teorien ble systematisk utformet av reformatorene, og har generelt holdt en sterk posisjon i evangeliske kirker. Teorien har derimot blitt utfordret i nyere tid, der en av hovedinnvendingene er ofte at det er en umoralsk tanke at Gud skulle straffe sin uskyldige Sønn. Det hevdes med andre ord at teorien er inkohærent med den grunnleggende læren om Gud som god og rettferdig.

William Lane Craig, en anerkjent amerikansk professor i filosofi, har i 2018 skrevet en avhandling, *The Atonement*, der han søker å forsvare teorien i møte med koherens- og moralinnvendinger, da han mener dette har vært en mangelvare i debatten så langt.<sup>2</sup> Craig har også ferdigstilt en lengre bok i etterkant av sin avhandling med tittelen: *Atonement and the Death of Christ*. Denne blir utgitt senere i år. Det synes derfor passende å bruke Craig som en moderne talsmann for stedfortredende strafflidelse, der jeg med utgangspunkt i hans

---

<sup>1</sup> Packer, «What Did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution», 25

<sup>2</sup> Craig, «The Atonement», 2-3

forsoningsteori søker å skape en moderne debatt for hvorvidt Jesu død kan sies å være en stedfortredende strafflidelse.

Problemstillingen min blir derfor som følger: *Var Jesu død en stedfortredende strafflidelse? En drøfting av W. L. Craigs forsoningsteori.*

## 1.2 Materiale

Konkret skal jeg som sagt bruke avhandlingen *The Atonement* av W. L. Craig som et grunnlag for diskusjonen. Dette fordi Craig kommer med et nytt, grundig og helhetlig (både teologisk og etisk) innspill i debatten rundt Jesu døds hensikt og hvorvidt Jesu korsdød koherent kan beskrives som en stedfortredende strafflidelse. Han utgir som nevnt en lengre bok senere i år der han mer utførlig drøfter dette.

Som representant for kritiske innvendinger mot Craigs forsoningsteori har jeg valgt blant annet professor i systematisk teologi ved MF, Asle Eikrem, som i 2018 forfattet boken *God as Sacrificial Love*, der han i denne boken kommer med kraftig kritikk av stedfortredende strafflidelse-teorien. Stemmene til Craig og Eikrem, krydret med andre kompetente stemmer (både kritikere av teorien og talsmenn for teorien) vil forhåpentligvis sørge for en rik og relevant debatt der materialet oppgaven bygger på vil gi et solid grunnlag for å finne det beste svaret på problemstillingen.

## 1.3 Metode

Metoden er litteraturbasert systematisk teologisk drøfting der jeg benytter meg hovedsakelig av Craigs avhandling *The Atonement* som grunnlag for diskusjonen. Jeg vil først redegjøre for hans forsvar av sentraliteten av stedfortredende strafflidelse i enhver kristen forsoningsteori basert på de bibelske data angående forsoningen og basert på teoriens koherens (hvorvidt teorien henger sammen med Gud som god og rettfærdig). Deretter vil jeg systematisk drøfte sentrale elementer av teorien slik Craig presenterer den i møte med moderne og relevante innvendinger. I det første drøftingskapitlet vil jeg drøfte de bibelske data angående forsoningen. I det andre drøftingskapitlet vil jeg drøfte noen sentrale moralargumenter mot teorien. I det tredje drøftingskapitlet vil jeg se nærmere på en sentral bit av moralargumenter;

nemlig rettferdighetsargumenter – forstått som hvorvidt det var rettferdig av Gud (og dermed godt) å straffe sin uskyldige Sønn, og hvorvidt Jesu død på korset var en nødvendig betingelse for syndenes tilgivelse.

Drøftingen vil i stor grad følge i samme rekkefølge som redegjørelsen av Craig. Måten jeg hovedsakelig kommer til å drøfte er ved å utføre systematisk rekonstruksjon. Det vil si å at jeg forsøker å fremstille Craig så velvillig tolket og koherent som mulig. Deretter lar jeg han gå i diskusjon med dyktige motstandere ved hjelp av fagfelleverderte, vitenskapelige artikler og andre kilder relatert til problemstillingen der jeg analyserer og rekonstruerer dem for å finne en presisert forståelse av innholdet i den enkelte artikkelen/kilden.<sup>3</sup> På denne måten vil jeg forhåpentligvis klare å representere «debattantenes» syn på en god og rettferdig måte, noe som igjen gir meg et best mulig utgangspunkt til å vurdere styrken til de forskjellige argumentene. Argumentenes styrke kommer til å vurderes opp i mot hvor godt de finner støtte i de bibelske data, samt hvor koherente de er med den grunnleggende kristne lære om Gud som god og rettferdig.

### **1.3.1 Begrunnelse for valg av metode**

Denne metoden er relevant for å svare på problemstillingen fordi debatten rundt kristen forsoningslære har foregått teoretisk opp igjennom historien. Derfor vil teoretisk metode være den beste måten å møte denne problemstillingen på. Målet med oppgaven er å finne den beste begrunnede kristne forsoningsteorien. Derfor drøfter jeg koherens generelt for å finne ut hva som mest sannsynlig er sant ut ifra hva som er best begrunnet. Jeg drøfter bibelske data fordi det skal være en kristen teori om forsoning. Jeg bruker systematisk rekonstruksjon for å ha best begrunnede posisjoner å diskutere. Jeg har perspektivpluralisme som utgangspunkt for å la alle debattantene komme til orde på like vilkår.<sup>4</sup>

Mitt prosjekt plasseres inn i denne nyere debatten rundt stedfortredende strafflidelse-teorien. Debatten er ikke ny sådan, men det er blitt frembragt ferske og relevante perspektiver inn i denne debatten i nyere tid. Oppgaven vurderes derfor som relevant fordi den belyser spesielt

---

<sup>3</sup> Gravem, «KRL – Et Fag For Alle?», 4-5

<sup>4</sup> *ibid.*, 348; Jeanrond, «Theological Hermeneutics», 56

moderne koherensinnvendinger mot teorien som ikke synes å ha blitt drøftet i stor grad frem til nå. Mitt bidrag vil da være å ta en aktiv del i denne nyere debatten og kunne vurdere teorien i lys av de nyere bidragene. Denne debatten synes viktig å ta på alvor fordi debatten berører både bibelsyn, Gudsbilde, samt etikk og moral som utleder fra dette.

## 2 Redegjørelse for W. L. Craigs forsoningsteori

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for W. L. Craigs forsoningsteori, der jeg foretar en systematisk rekonstruksjon av hans argumenter ut i fra de bibelske data og filosofiske refleksjoner til støtte for stedfortredende strafflidelse-teorien. Dette vil gi oss en god plattform til å kunne drøfte innvendinger mot denne teorien i de neste kapitlene.

### 2.1 Metode

Craig gjør et skille mellom forsoningens faktum og forsoningsteorier. Forsoningens *faktum* er at Jesus, ved sin død har gjort det som trengs for å forsone mennesker med Gud (1 Kor 15:3-5). Forsoningens *teorier* forsøker å gi mening til dette faktumet. Craig mener teoriene må vurderes i forhold til deres samsvar med bibelsk undervisning og deres filosofiske koherens. En svakhet her, mener Craig, er at mange kristne filosofer ikke blir informert av bibelsk eksegese, men forsøker å gi mening ut i fra hvordan forsoning oppnås i menneskelige relasjoner. Bibeltekster blir da ofte tolket i lys av en allerede utviklet teori basert på menneskelig erfaring. Metoden blir da upresis da det finnes en åpenbar forskjell mellom mellommenneskelige relasjoner og guddommelig-menneskelig relasjoner. En alvorlig konsekvens av en slik metode, mener han, er at teorien ikke blir en bibelsk teori fordi den hverken stemmer overens med eller er koherent med de bibelske data. Resultatet blir da eisegese istedenfor eksegese. Hermeneutikken vil da ikke plassere oss i nærheten av det forfatteren mente med det han skrev. Den vil heller plassere oss i vår forutinntatthet.<sup>5</sup>

### 2.2 Bibelsk data om forsoningen

Craig mener at dersom teorier ikke inneholder motiver eller metaforer angående forsoningen som finnes i Bibelen så har vi ikke en bibelsk/kristen forsoningsteori. For Craig er dette en avgjørende faktor og metode for om en forsoningsteori kan anses som gyldig. Han har ikke en historisk-kritisk interesse av å analysere den bibelske teksten; for eksempel, for å avgjøre tidspunktet og opphavet til prestatjenesten angående jødiske offer eller å forsøke å finne ut av

---

<sup>5</sup> Craig, «The Atonement», 6

Jesu autentiske ord om sin død. Craig ønsker å ta utgangspunkt i teksten slik vi har den. Han foretar en tematisk tilnærming til det bibelske materialet da dette gir det beste grunnlaget for å utvikle felles forståelse av forsoningen.<sup>6</sup>

### 2.2.1 Definisjon av «forsoning»

Det engelske ordet for forsoning, *atonement*, kommer fra det gammelengelske ordet «*at-onement*» og betyr harmoni. Det nærmeste greske ordet, *katallage*, betyr forsoning/forening mellom mennesker og Gud, som er et sentralt motiv i NT. Craig påpeker derimot at ordet har en smalere betydning i Bibelen. Det kommer fra det hebraisk rot-ordet «*kpr*»: *Yom Kippur*. Å forsone i denne forstand betyr å rense noe som er urent eller noe syndig. Craig mener at for å forstå tekstene i Bibelen som omhandler forsoningen må en derfor begynne med utgangspunkt i denne smalere betydningen, selv om den bredere betydning kan utlede fra dette.<sup>7</sup>

### 2.2.2 Offer

Craig mener hovedmotivet i NT for å karakterisere forsoningen er Kristi død som en offerdød til Gud på menneskers vegne. Han henviser til NT-teolog Joel Green som sier at de første kristne så på den frelsende betydning av Jesu død i lys av offerkulten i Israels Skrift og i lys av praksisen av dyreofring i tempelet i Jerusalem. Green påpeker at uttrykket «Kristus døde for alle», som det generelt ble uttrykt i NT (Mark 14:24; Rom 5:6, 8; 15:3; Gal 2:21; 1 Pet 3:18), er tematisk i denne forstand. Det samme er referanser til den frelsende effekten av Kristi blod (Apg 20:28; Rom 5:9; Kol 1:20). Jesu død er presentert som et paktoffer (Mark 14:24; 1 Kor 11:25; Heb 7:22; 8:6; 9:15), et påskeoffer (Joh 19:14; 1 Kor 5:7-8), et syndeoffer (Rom 8:3; 2 Kor 5:21) og som et offer på den store soningsdagen (Heb 9-10) blant annet.<sup>8</sup>

Craig mener tolkningen de første kristne hadde av Jesu død som et syndeoffer ikke var en etter-rasjonalisering av hendelsene - Jesus selv så på sin kommende død, ifølge Craig, på denne måten (forutsatt at hendelsene som skildres av forfatterne er historisk troverdig):

---

<sup>6</sup> *ibid.*, 7

<sup>7</sup> *ibid.*, 4-5

<sup>8</sup> *ibid.*, 7-8; Green, «The Nature of the Atonement», 172

- Han forutså sin død (Mark 10:33-34).
- Han fremprovoserte den (Mark 11:1-10, 15-18).
- Hans valg av påskehøytiden som klimakset for sin tjeneste. Han delte påskemåltidet med disiplene (Mark 14:22-24), og gjennom det han sa viste han at hans død skulle symbolisere påskemåltidet der blodet fra påskelammet skulle bli smurt på dørtersklene til jødernes hus, som igjen reddet dem fra Guds dom i Egypt.
- Uttrykket «dette er mitt blod, paktens blod» (Mark 14:22-24) henspiller til 2 Mos 24:8 der Moses innviet den gamle pakt. Jesus innviet, ved sin død, den nye pakt som var profetert av Jeremia (Jer 31:31-34) som skulle gi gjenopprettelse og tilgivelse for synd.
- Uttrykket «utøst for mange» (Mark 14:22-24) henspiller til Jesaja 53:12 og viser med dette at Jesus så på seg selv som den lidende Tjeneren som ga sitt liv som skyldoffer (Jes 53:10).<sup>9</sup>

### 2.2.2.1 GT bakgrunn

Craig mener vi får innsikt i Jesu død som offerdød ved å undersøke funksjonene ofrene i GT hadde. Han mener vi her må være bevisst på at vi går inn i en verden som er totalt fremmed for moderne vestlige lesere i forhold til slakteroffer og der det finnes dype symbolske meninger bak de rituelle handlingene til Israelittene. Han peker på noen spor som kan gi oss troverdige ideer om hva ofrene var ment å oppnå: Dypest sett hadde de alle to hovedhensikter: 1) «To expiate» - å fjerne, annullere eller kansellere synd, og 2) «to propitiate» - å tilfredsstille eller stille (som i å stille vrede/sinne). Annulleringens objekt er synden, mens tilfredsstillingens/stillingens objekt er Gud.<sup>10</sup> Jeg vil først se nærmere på Craigs redegjørelse av tilfredsstillende offer, før jeg ser nærmere på annullerende offer.

---

<sup>9</sup> Craig, «The Atonement», 8-9

<sup>10</sup> ibid., 9-10



### 2.2.2.2 Tilfredsstillende offer

Craig tar oss med til utvandringen av Egypt, der påskelammet hadde som hensikt å beskytte Israelsfolket fra Guds rettferdige dom idet han før over Egypt (2 Mos 12:13). Offeret gjorde at Guds dom ikke rammet dem.<sup>11</sup>

Tilfredsstillelse mener han også ses ved prestegjeringen som ble utført i Tabernaklet og senere i Tempelet. Han påpeker at de nøye lovene og reglene angående ofringene må forstås i kontekst av at Gud hadde slått ned Arons sønner for deres ulovlige ofringer (3 Mos 10:1-2; 16:1). Gud ble sett på som spesielt nærværende i det aller helligste, og det var alvorlig at en hellig Gud bodde iblant et syndig og urent folkeslag. Han konkluderer dermed at offersystemet fungerte med hensikt å stadfeste et senterpunkt mellom det hellige og uhellige (2 Mos 33:5; 3 Mos 1:9; 1 Mos 8:21).<sup>12</sup>

### 2.2.2.3 Annullerende offer

Craig redegjør videre for hvordan ofringene som prestene utførte også hadde til hensikt å fjerne seremoniell urenhet og/eller moralsk skyld. Craig mener noen kommentatorer har lagt i overkant vekt på ofrenes funksjon i å rense Tabernaklet og de hellige objektene, og dermed forminsket rollen de hadde i å rense selve menneskene fra skyld og urenhet. Tekstene sier kontinuerlig at prestene skal «gjøre soning for ham og for den synd han har gjort, så han får tilgivelse» (3 Mos 4:35; 4:20, 26, 31).<sup>13</sup>

Han påpeker videre at ordet «gjøre soning» (*hbr: kipper*) har mange betydninger - å rense, å annullere, å befri – men det som er av betydning er resultatet: personens synd er tilgitt. Selv om mange av ritualene handler om å rense selve helligdommen, så påpeker Craig at ofringenes hensikt anerkjenner at den ultimate kilden for urenhet er menneskelig synd. Det er derfor synd som til syvende og sist må annulleres.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> *ibid.*, 10

<sup>12</sup> *ibid.*, 10

<sup>13</sup> *ibid.*, 11

<sup>14</sup> *ibid.*, 11

Til slutt påpeker han at omvendelse og offer alltid var nødvendig for å oppnå guddommelig tilgivelse, fordi gjennom å gjøre soning så ble Israelsfolket rensket fra sine urenheter/synder og ble forsonet/forent med Gud. Her gjør Craig oss oppmerksom på at dyret som ble ofret ikke ble straffet i stedet for tilbederen, men dyret led skjebnen som tilbederen hadde fortjent hadde det skjedd ham. Angående stenkingen av blod på alteret så betydde dette i det minste at dyrets liv hadde blitt ofret til Gud som et offer for å gjøre soning for tilbederens synd.<sup>15</sup>

#### 2.2.2.4 Yom Kippur ofringer

Den siste formen for soningsoffer i GT som Craig redegjør for er hovedofringen for å annullere synd - den årlige *Yom Kippur* (den store soningsdagen). Denne ble utført på vegne av hele nasjonen og dekket en rekke flere synder enn det de personlige ofringene gjorde (3 Mos 16). Ofringen inneholdt to geiter, der den ene ble slaktet, og den andre ble sendt inn i ødemarken. Dette mener Craig best kan ses på som to aspekter av samme ritual mer enn separate ritualer. Alternativt kunne ofringen utføres med to fugler med samme handlinger og symbol som med geitene (3 Mos 14:2-7). Poenget med begge disse offerhandlingene var ifølge Craig at blodet fra det ofrede dyret rensket folket, mens sendingen av det andre symboliserte fjerningen av deres urenheter. Craig mener 3 Mos 17:11 gjør det klart at offerdød var nødvendig for at soning skulle kunne skje.<sup>16</sup>

Han påpeker at det er forskjell mellom å gjøre soning for helligdommen og alteret, og å gjøre soning for prestene og alt folket (3 Mos 16:33). Å gjøre soning for objekter var for å rense dem fra rituell urenheter, mens å gjøre soning for mennesker var å fjerne/annullere deres synder (3 Mos 16:30, 16-17, 24).<sup>17</sup>

#### 2.2.2.5 Kristus som offer

Craig mener det er tydelig at forfatterne i NT så på Jesu død som en offerdød, og at funksjonen var både annullerende og tilfredsstillende. For å demonstrere at Jesu død ble sett på som annullerende viser Craig til Hebreerbrevet som forteller at Jesus ble ofret én gang for

---

<sup>15</sup> *ibid.*, 11-13

<sup>16</sup> *ibid.*, 13

<sup>17</sup> *ibid.*, 13-14

å bære syndene for de mange (Heb 9:28), der GT ofrene aldri kunne ta bort synd (Heb 10:11). Jesus tok bort synden ved sitt offer (Heb 9:26). Vi er blitt helliget ved at Kristi kropp ble båret fram som offer en gang for alle (Heb 10.10). Craig viser også til Johannes som presenterer Jesus som påskelammet, hvis død i kontrast til det originale påskelammet er annullerende (Joh 1:29). Paulus bruker ifølge Craig teknisk levittisk terminologi for å referere til Kristus som et syndeoffer (Rom 8:3; 5:9, 18-19).<sup>18</sup>

For å demonstrere at Jesu død ble sett på som tilfredsstillende/stillende mener Craig at den langdryge debatten over den språklige betydningen av det greske ordet *hilasterion* i Rom 3:25 har avledet oppmerksomheten fra den konseptuelle nødvendigheten av tilfredsstillelse i Paulus tankegang. Paulus hoveduttalelse angående Jesu soningsdød (Rom 3:21-23) utleder fra hans utleggelse om Guds vrede og fordømmelse over menneskeheten for deres synd (Rom 1-3). Noe i Paulus utleggelse om Jesu død må løse dette problemet, hvor Guds vrede blir tilfredsstilt og hvor vi blir reddet fra dødsdommen som var hengende over oss. Løsningen er funnet i Kristus, som «Gud stilte synlig frem som *hilasterion* ved sitt blod» (3:25). Craig mener det er åpenbart i denne konteksten at *hilasterion* ikke betyr at Kristus bokstavelig talt var et inventar i tempelet, slik LXX betydningen av *hilasterion* som regel betyr. Han påpeker også at ekstrabibelsk materiale bruker dette ordet oftest i kontekst av tilfredsstillelse. Craig konkluderer derfor med at gitt de mange effektene av Kristi blod, så har *hilasterion* utvilsomt en flerfoldig betydning i Paulus bruk av ordet, dvs. at det rommer både annullering og tilfredsstillelse, slik at en vag oversettelse som «et soningsoffer» er det beste en kan gi (Heb 2:17; 1 Joh 2:2; 4:10).<sup>19</sup>

### 2.2.3 Jesajas «Herrens Tjener»

Craig mener et hovedmotiv i NT angående Kristi død er Jesajas «Herrens Tjener». Han mener forfatterne av NT så på Jesus som den lidende Tjeneren i Jes 52:13-53:12. Ti av de tolv versene i Jes 53:1-12 er sitert i NT, og det florerer også i allusjoner og ekko av disse avsnittene. Craig viser til følgende steder hvor det tydelig er referert til Jesaja:

---

<sup>18</sup> *ibid.*, 14

<sup>19</sup> *ibid.*, 15

- Apg 8:30-35 – Historien om Filip og hoffmannen der det refereres til Jes 53:7-8 som en profeti om Jesus
- 1 Pet 2:22-25 – Det refereres til Jes 53:4, 6, 7 og 9 som tolkningsramme for betydningen av Jesu verk på korset
- Heb 9:28 – referer til Jes 53:12 som tolkningsramme for Jesu offerdød

Påvirkningen av Jes 53 mener han også virker åpenbar i Romerne, 1 & 2 Korinterbrev, Galaterbrevet, Filipperbrevet, 1 Timoteus og Titus. Craigs påstand er altså at det finnes en Jesaja-soteriologi dypt sammenvevd i NT som finner sin normative form og substans i Jes 53.<sup>20</sup>

Craig mener det ikke gir mening å tolke Jes 53 som at det bare handler om straffrelatert lidelse for det jødiske eksilet, og ikke om en stedfortredende lidelse for andres synd. Han begrunner dette med sjokket som er uttrykt over hva Jahve har gjort ved å slå sin Tjener (Jes 52:14-53:1, 10). Det er desto mindre grunn til å tolke det slik i lys av de sterke kontrastene, forsterket ved de hebraiske pronomener, som er dratt mellom Tjeneren og personene som snakker i første person flertall.<sup>21</sup>

Craig hevder at stedfortredende lidelse allerede ligger implisitt i skyldofringene som er foreskrevet i 3 Mos. Død er konsekvensen av synd, og dyret dør i synderens sted. Ved håndspåleggelsesritualet som skjer forut for ofringen, identifiserer tilbederen seg symbolsk og plassbytteterminologisk med dyret han skal ofre. Dyrets død symboliserer synderens død. Derfor kan dyret aksepteres og gjøre soning for ham (3 Mos 1:4). På lik måte, påpeker Craig, sies det i Jes 53 at Tjenerens «liv er gitt som skyldoffer» (v.10).<sup>22</sup>

Craig mener at menneskelig stedfortredelse ikke var en ukjent tanke i Judaismen (2 Mos 32:30-34). Craig viser derimot til at Jahve kontinuerlig avviser menneskelig offer, i kontrast til hedensk praksis. Samtidig påpeker han at vi leser om Guds befaling til Abraham om å ofre Isak, som NT behandler som Kristustypologi, noe som igjen viser at ideen om et menneskelig offer ikke er umulig. I Jes 53 skildres ideen om Tjenerens stedfortredende lidelse som

---

<sup>20</sup> *ibid.*, 16-17

<sup>21</sup> *ibid.*, 17

<sup>22</sup> *ibid.*, 18

ekstraordinær og overraskende. Herren hadde påført sin rettferdige Tjener det han hadde nektet å påføre mennesker.<sup>23</sup>

Craig mener at det finnes en generell forståelse av at Tjenerens lidelse er straffrelatert. I GT er uttrykket «å bære synd», når brukt om mennesker, ment «å holdes ansvarlig og å tåle straff» (3 Mos 5:1; 7:18; 19:8; 24:15; 4 Mos 5:31; 9:13; 14:34). Craig påpeker at det i Jesaja 53 står at Tjeneren ikke bærer sin egen synd, men andres (Jes 53:4, 11-12). Uttrykket sier han også kan bli brukt angående prestenes soningstjeneste (3 Mos 10:17), men prestene, i motsetning til Tjeneren, lider ikke ved å gjøre dette. Den straffrelaterte naturen av Tjenerens lidelse mener Craig også er tydelig uttrykt i setninger som «såret for våre overtredelser, knust for våre misgjerninger osv.» (v5, 6, 8).<sup>24</sup>

Craig tolker videre betydningen av Tjenerens stedfortredende strafflidelse som at han ved å bære straffen som folket fortjente forsonte dem til Gud. Selv om «*kpr*» språk ikke er brukt, så mener Craig konseptet er tydelig tilstede på følgende måter:

- Ved hans lidelser bringer han helhet og legedom (v.5).
- Han skal gjøre de mange rettferdige (v.11).
- Han går i forbønn for lovbrøtterne (v.12).<sup>25</sup>

Craig tar oss så tilbake til NT og mener vi her ser hvordan kristne forfattere tolker Jesus som den syndbærende Tjeneren i Jes 53 (f.eks. 1 Pet 2:24). Han viser til 1 Kor 15:3 hvor det står: «han døde for våre synder ifølge skriften». Han sier dette virker tvetydig isolert sett, men i lys av Jes 53 blir det fylt med mening. Ingen annen del av den jødiske skriften kan sies å omhandle Messias død for folkets synd lik Jes 53. Uttrykket «døde for våre synder» referer dermed til stedfortredende, straffrelatert lidelse.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> *ibid.*, 18

<sup>24</sup> *ibid.*, 18-19

<sup>25</sup> *ibid.*, 19

<sup>26</sup> *ibid.*, 19-20

## 2.2.4 Guddommelig rettferdighet

Craig mener Paulus utleggelse av hvilken måte Kristi død oppnådde forsoning på er beskrevet i juridisk terminologi, rotfestet i jødisk forestilling om lov og rettferdighet.<sup>27</sup>

### 2.2.4.1 GT rettferdighetsmotiver

I GT peker Craig på at Gud er adressert blant annet med tittelen «Dommer» (1 Mos 18:25), og at han handler rettmessig i denne rollen. Han er ikke bare Dommeren, men også Lovgiveren. I hjertet av GT Judaisme er den guddommelige Toraen som styrer alt liv og menneskers relasjon til Gud. Paktsbegrepet (*hbr: berith*) refererer til en juridisk kontrakt mellom Gud og mennesker. Han sier det i det hele tatt er påfallende hvor ofte GT forfatterne foretrekker lovmessige bilder fremfor noen andre når de refererer til hva Gud gjør (Mik 6:1-2; Jes 3:13; 41:21).<sup>28</sup>

### 2.2.4.2 NT rettferdighetsmotiver

På bakgrunn av GTs rettferdighetsmotiver påpeker Craig at NT forståelig nok også fylt med juridisk språk. Han refererer til NT professoren Leon Morris, som i NT teller 92 eksempler av bruken av det greske substantivet *dikaiosyne* (rettferdighet); 39 av verbet *dikaioo* (å rettferdiggjøre); 10 av substantivet *dikaioma* (en erklæring om rettferdiggjørelse/forskrift); 81 av adjektivet *dikaios* (rettferdig); og 5 av adverbet *dikaios* (rettferdig).<sup>29</sup> Craig viser også til at Paulus bruker en kultisk og rettslig terminologi når han skal karakterisere Kristi død i Rom 3:21-26 og mener Paulus sitt poeng i denne konteksten er at Jesu død gjorde at Gud kunne være rettferdig og den som rettferdiggjør - forstått som at Gud rettferdig straffer synden, og dermed rettferdig kan rettferdiggjøre syndere.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> *ibid.*, 20

<sup>28</sup> *ibid.*, 20-21

<sup>29</sup> Morris, «The Atonement: Its Meaning and Significance»

<sup>30</sup> Craig, «The Atonement», 21-22

### 2.2.4.3 «Guds rettferdighet»

Craig mener begrepet «Guds rettferdighet» (*gr: dikaiosyne theou*) er flerfoldig, og kan beskrive både en egenskap Gud har og en gave han gir til menneskene. Det finnes også en nyere debatt om hvorvidt Paulus refererer til Guds rettferdighet som hans pakttrofasthet (*New Perspective on Paul*). Her mener Craig at dersom Guds rettferdighet blir redusert til å bare gjelde dette vil det ha radikale implikasjoner for hvordan en forstår Paulus forsoningslære, fordi da vil rettferdiggjørelse handle om at Gud tilregner oss paktstrofasthet, noe Craig mener virker tvilsomt, og som iallfall ikke vil føre til frelse (Fil 3:6-9). Han begrunner videre sin tvilende holdning til *New Perspective on Paul* ved å spørre seg hva det motsatte av rettferdighet, altså urettferdighet, er. Han mener bibelmaterialet ikke beskriver roten av urettferdighet som troløshet, men som ondskap og ugudelighet (Rom 1:18). Rettferdighet er en generell moralsk egenskap som inneholder trofasthet, siden det å bryte sitt løfte er galt, men det kan ikke reduseres til dette. Videre, å redusere Guds rettferdighet til hans paktstrofasthet gir ingen mening i relasjon til Guds forhold til hedningene, ifølge Craig, siden de står utenfor pakten med Israel. Dersom urettferdighet er troløshet mot pakten, så kan ikke hedningene sies å være rettferdige, noe som Paulus tydelig gir uttrykk for at de er gjennom troen på Jesus.<sup>31</sup>

Heldigvis, sier Craig, så har forkjempere for denne teorien trukket seg unna en slik reduksjonistisk holdning til Guds rettferdighet. Han viser til at NT professor J.D.G. Dunn, i respons til sine kritikere, anerkjenner at det hebraiske konseptet av rettferdighet ikke kan reduseres til paktstrofasthet eller frelse. Han erkjenner at rettferdighetsspråk i den hebraiske Skriften også involverer straffrelatert guddommelig rettferdighet. Rettferdighet er da forstått som noe som er målbart ved en norm eller noe som er moralsk riktig, og at denne normen ikke er et abstrakt ideal, men noe som konkretiserer seg mellom Gud og hans skapninger.<sup>32</sup> Craig konkluderer derfor med at Guds rettferdighet i møte med mennesker i Romerne inkluderer både vrede og dom så vel som trofasthet og frelse (Rom 1:16-18; 3:3-6), og at det

---

<sup>31</sup> *ibid.*, 22-23

<sup>32</sup> *ibid.*, 23; Dunn, «The New Perspective: Whence, What and Whither?», 63-64

derfor i mange kontekster er et juridisk begrep.<sup>33</sup>

#### 2.2.4.4 Guddommelig overbærenhet

Craig tolker Paulus som å mene at Gud fremsatte Kristus som et soningsoffer (*gr: hilasterion*), og at Gud gjorde dette for å vise sin rettferdighet, siden han hadde båret over med syndene til de tidligere generasjonene, noe som gjorde at det begynte å bli stilt spørsmålstegn ved Guds rettferdighet (Rom 3:25-26). Han mener dette kunne skje ved at gjennom Kristi offerdød så ble syndene betalt for, og at de dermed ikke lenger kunne bli ansett som oversett eller ustraffet.<sup>34</sup>

#### 2.2.4.5 Guddommelig tilgivelse

Craig mener rettferdiggjørelse innebærer tilgivelse av synder (Rom 4:6-8). Bibelsk sett påpeker han at den guddommelige tilgivelses objekt like ofte er synd som syndere. Dette betyr at guddommelig tilgivelse ikke kun er en endret holdning fra Guds side i møte med mennesker, men en fjerning av forpliktelsen til å straffe synd. På grunn av tilgivelsen som er funnet i Kristus så holdes en ikke lenger ansvarlig for sine synder. En er ikke lenger fordømt (Rom 8:1). Craig mener derfor at guddommelig tilgivelse derfor henger tettere sammen med juridisk benådning enn slik tilgivelse oftest forstås i vår sammenheng.<sup>35</sup>

#### 2.2.4.6 Tilregnet rettferdighet

Craig henviser videre til Paulus som sier at Guds rettferdighet gitt til alle som tror på Jesus. Rom 4 forklarer at denne gaven er gitt ved at Gud tilregner oss den. Guds rettferdighet, bibelsk sett, er en rik, flerfoldig egenskap, og ikke bare fravær av skyld. Guds rettferdighet i all sin moralske rettskaffenhet er tilregnet troende (Fil 3:6-9). Han mener derfor at 2 Kor 5:21

---

<sup>33</sup> Craig, «The Atonement», 23

<sup>34</sup> 2.2.4.3

<sup>35</sup> *ibid.*, 24



gir grunnlag for å hevde at vår synd er tilregnet Jesus og Guds rettferdighet er tilregnet oss.<sup>36</sup>

### 2.2.5 Representasjon

Craig mener altså at løftet om Guds rettferdighet er til dem som er «i Kristus». Dette bringer ham inn på et annet element av NT doktrinen om forsoningen: nemlig Kristus som vår representant.<sup>37</sup>

#### 2.2.5.1 Kristus som vår representant

Craig mener Paulus karakteriserer Kristus som vår representant. For det første i form av Kristi samlede solidaritet med hele menneskeheten, som antitypen til det første mennesket, Adam. (Rom 5:18-19). Kristi sonende offer i denne kontekst er å anses som universal i den forstand at den er effektiv for hver den som tror. Kristus blir også vår representant ved sin død. Kristus ikke bare døde i vårt sted, men det vår representant gjorde, det gjorde vi også (2 Kor 5:14; jf. Heb 2:9).<sup>38</sup>

For det andre, mener Craig, så sier Paulus at troende forenes med Kristus hvor de får nyte godene av hans forsonende død (Rom 6:3-11). Måten vi får ta del i disse godene er ved tro og dåp. Vi døpes til hans død og står opp til hans oppstandelsesliv (Rom 6:3-8).<sup>39</sup>

### 2.2.6 Konkluderende bemerkninger

Craig konkluderer med at enhver forsoningsteori, for at den skal være en kristen teori, må kunne forsones med det bibelske materialet vi nå har gått igjennom. Craig mener å kunne vise igjennom dette at kristen forsoningslære som innebærer stedfortredende strafflidelse er noe som har sin opprinnelse i de bibelske tekstene og ikke noe som har blitt til gjennom kirkemøter og den senere kirkehistorien.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> *ibid.*, 25

<sup>37</sup> *ibid.*, 25

<sup>38</sup> *ibid.*, 25-26

<sup>39</sup> *ibid.*, 26

<sup>40</sup> *ibid.*, 28

## 2.3 Filosofiske refleksjoner

Craig utforsker videre hvilke muligheter som ligger åpen for en bibelsk trofast forsoningsteoretiker. Han er tydelig på at hans mål ikke er å forsvare en bestemt type forsoningsteori, men mener at enhver holdbar teori må inkorporere blant annet stedfortredende strafflidelse og tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet som en sentral del av teorien.<sup>41</sup>

En av hovedinnvendingen mot teorien er at det er urettferdig av Gud å straffe en uskyldig person for andres synder. Craig mener det ikke har kommet noen holdbare filosofiske forsvar i møte med denne innvendingen, og ønsker å gjøre noe med dette.<sup>42</sup>

Nedenfor vil jeg redegjøre for noen sentrale argumenter han gir for stedfortredende strafflidelse-teoriens koherens og rettferdighet, samt sentrale argumenter han gir for nødvendigheten av tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet for å kunne tilgi synd.

### 2.3.1 Stedfortredende strafflidelse sin sentrale rolle i forsoningsdoktrinen

Stedfortredende strafflidelse i en teologisk kontekst definerer Craig som doktrinen om at Gud har påført Kristus lidelsene som vi fortjente som straff for våre synder, forstått som at Kristus bar straffen for våre synder og at Gud utmålte syndens straff på Sønnen. Som et resultat fortjener vi ikke lenger noe straff. Han viser til at ingen annen teori kan sterkere forklare de bibelske kildene han har redegjort for ovenfor, spesielt Jesaja 53 og dets bruk i NT. Denne teorien mener han skaper fundamentet som så mange aspekter av forsoningen flyter ut av, som for eksempel forløsning fra synd, tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet og den moralske påvirkningen av Jesu eksempel.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> *ibid.*, 53, 76

<sup>42</sup> *ibid.*, 54

<sup>43</sup> *ibid.*, 53-54

### 2.3.2 Straff

For å forsvare teorien mot innvendingen presentert ovenfor begynner han med å konstatere at enhver teori om straff bør inneholde en *definisjon av straff og rettferdiggjørelse av straff*. En definisjon av straff vil gjøre oss i stand til å avgjøre hvorvidt noen handlinger teller som straff, mens rettferdiggjørelse for straff vil hjelpe oss å avgjøre hvorvidt en straffrelatert handling er tillatt eller i det hele tatt nødvendig. Begge disse aspektene av straffteori er relevant i forhold til doktrinen om stedfortredende strafflidelse.<sup>44</sup>

Craig sier at det ikke finnes noe konsensus angående betingelser som må være til stede for at noe skal kalles straff. Han henviser så til Alec Walen, professor i rettsfilosofi, som allikevel gir noen nødvendige betingelser som bør være tilstede. Straff må for det første påføre en eller annen form for ulempe, eller i det minste frata et gode som personen som blir straffet tidligere kunne nyte. For det andre må den som straffer gjøre dette intensjonelt, ikke som et uhell eller som en bieffekt. For det tredje må ulempen som er påført være en respons på noe som anses å være en gal handling. For det fjerde må ulempen eller tapet være påført, iallfall delvis, med den hensikt å sende et budskap av fordømmelse overfor det som blir ansett for å være en gal handling.<sup>45</sup> Craig legger til at de fleste teoretikere også vil ha med at ulempen eller tapene må bli påført av rett autoritet, for på en slik måte skille det fra personlige hevngjerninger.<sup>46</sup>

Han påpeker så at kritikere av stedfortredende strafflidelse mener at definisjonen ovenfor gjør det konseptuelt umulig for Gud å straffe Kristus for våre synder fordi Gud kunne ikke fordømme Kristus siden han ikke gjorde noe galt. Poenget med kritikken her er at ulempen påført ham av Gud ikke kan regnes som straff da det ikke uttrykker fordømmelse.

Premissene for et slikt argument virker ifølge Craig å være følgende:

1. Siden Kristus var syndfri, så kunne ikke Gud ha fordømt Kristus
2. Dersom Gud ikke kunne ha fordømt Kristus, så kunne ikke Gud ha straffet Kristus
3. Dersom Gud ikke kunne ha straffet Kristus, så er stedfortredende strafflidelse feil<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> *ibid.*, 54

<sup>45</sup> *ibid.*, 55; Walen, «Retributive Justice» [Internett]

<sup>46</sup> Craig, «The Atonement», 56

<sup>47</sup> *ibid.*, 56

Et av svarene Craig gir på innvendingen over er ved å vise til læren om tilregning av synd, slik reformatorene uttrykte det. Denne teorien sier at Kristus, selv om han personlig var moralsk feilfri, juridisk sett var skyldig og derfor fordømt av Gud for våre synder. Derfor er premiss 1 ovenfor benektet. Han viser til at kritikerne av stedfortredende strafflidelse-teoriens koherens innrømmer at dersom læren om tilregning av synder stemmer så faller deres innvendinger sammen, men påpeker at de benekter læren om tilregning. Han henviser til to mulige doktriner om tilregning:

1. Våre synder, våre lovstridige handlinger, ble tilregnet Kristus
2. Vår skyld for våre lovstridige handlinger ble tilregnet Kristus

Innvendingen i begge tilfellene vil ofte være at vi ikke har noen erfaring av *utvekslingen* av hverken moralsk ansvar for handlingene eller skyld isolert sett fra handlingene fra en person til en annen. Craig spør seg om denne erfaringen må være tilstede i menneskelige tilfeller for at teorien skal være koherent? Han mener den ikke nødvendigvis må det, siden tilregning av synder utelukkende er en guddommelig handling. Det er Gud og Gud alene som øverste Lovgiver, Dommer og Hersker som er i en posisjon til å tilregne en persons synder og skyld til en annen. Craig mener allikevel at det faktisk finnes analogier til tilregning i vår verden, og viser blant annet til et eksempel fra rettssystemet som han mener viser erfaringen av utveksling av moralsk ansvar eller skyld fra en person til en annen.<sup>48</sup>

### 2.3.2.1 Stedfortredende ansvarlighet

Craig sier at ifølge denne forståelsen av tilregning så blir ikke en persons skyld overført til en annen, men den andre personen blir i samme grad som den skyldige holdt ansvarlig for misgjerningen. Her mener han vi finner eksempler fra rettssystemet i noe som blir kalt «stedfortredende ansvarlighet». Dersom en ansatt for eksempel blir holdt ansvarlig for salg av ulovlige varer, så kan ofte arbeidsgiveren i tillegg også bli holdt ansvarlig for dette. Den ansattes ansvarlighet blir altså replikert i arbeidsgiveren. Ansvarligheten for handlingen, uavhengig fra handlingen selv, blir tilregnet en annen person enn selve gjerningspersonen.

---

<sup>48</sup> *ibid.*, 60-61

Her er det allikevel bare snakk om tilregning av ansvarlighet. Craig argumenterer videre for at det også finnes eksempler fra kriminalsaker der gjerningsmannens skyld også blir replikert i dens overordnede. Han bruker her to eksempler fra virkeligheten der den ene endte med at eieren av en kafe ble dømt skyldig fordi en ansatt som drev kafeen hadde tillatt prostituerte å oppholde seg. Den andre saken endte med at eieren av en bar ble dømt skyldig fordi en bartender i baren hadde solgt alkohol til en tjenestemann i politiet.<sup>49</sup> I begge disse tilfellene påpeker Craig at vi ser hvordan de overordnede ble funnet skyldige uten å ha begått selve lovbruddene, og videre ble straffet, selv om de ikke var medsammensvorne.<sup>50</sup>

I møte med koherensinnvendingene mener derfor Craig at en forsvarer av stedfortredende strafflidelse har mulighet til å fremholde at definisjonen av straff som Walen ga ovenfor er kompatibel med stedfortredende straff dersom en aksepterer læren om tilregning.<sup>51</sup>

### 2.3.3 Rettferdiggjørelse av straff

Craig går videre inn på spørsmålet om hva som rettferdiggjør bruken av straff. Ens rettferdiggjørelse av straff vil avgjøres av ens grunnleggende rettferdighetsteori. Rettferdighetsteorier sier han kan generelt klassifiseres som gjengjeldende eller som konsekvensialistisk. Gjengjeldelsesteorier mener at straff er rettferdiggjort fordi den skyldige fortjener å bli straffet. Konsekvensteorier mener at straff er rettferdiggjort på grunn av godene som kan bli realisert som en konsekvens, som for eksempel avskrekking av kriminelle handlinger, fengslingen av farlige personer og reformering av lovbrutere. Gjengjeldelsesteorier kan ofte sies å være tilbakeskuende ved å ta i bruk straff for lovbrudd som er skjedd, mens konsekvensteorier kan sies å være fremtidsrettet, der målet er å forhindre fremtidige lovbrudd.<sup>52</sup>

Craig påpeker at kritikere av stedfortredende strafflidelse ofte fremhever urettferdigheten av at Gud skulle straffe Kristus i vårt sted. De mener det er en grunnsetning i gjengjeldende rettferdighet at det er urettferdig å straffe en uskyldig person. Siden Kristus var en uskyldig

---

<sup>49</sup> *ibid.*, 64-66. Craig bruker sakene *Allen v. Whitehead* (1930) og *Sherras v. De Rutzen* (1895) som eksempler på hvordan forbryterens skyld replikeres i den overordnede

<sup>50</sup> *ibid.*, 66

<sup>51</sup> *ibid.*, 66

<sup>52</sup> *ibid.*, 67

person, og Gud er fullkomment rettferdig, så kan han derfor ikke ha straffet Kristus. Jesu frivillige offer kan ikke annullere urettferdigheten i å straffe en uskyldig person for handlinger han ikke begikk.<sup>53</sup>

En enkel og rask måte å imøtegå denne innvendingen, sier Craig, er å innta en konsekvensialistisk rettferdighetsteori. Straff vil da kunne rettferdiggjøres ved å se på dens påfølgende verdi: Gud straffet Kristus vår våre synder for å forhindre hele menneskehetens fortapelse. Craig påpeker derimot at svakheten ved denne teorien er nettopp at ifølge en slik teori kan det være rettferdig å straffe en uskyldig person, og en slik teori bærer med seg problematiske moralske implikasjoner.<sup>54</sup>

Craig mener i tillegg at konsekvensialisme ikke synes å kunne være grunnlaget for guddommelig straff fordi Guds dom er beskrevet i Bibelen som eskatologisk dypest sett. De ugudelige «samler opp vrede over dem frem til vredens dag der Gud åpenbarer sin rettferdige dom» (Rom 2:5). Straffen som tas i bruk da kan ikke sees på noen annen måte enn gjengjeldende der de onde og ugudelige fortjener gjengjeldende straff fra Gud (Rom 1:32; 11:9; 12:19; Heb 10:29).<sup>55</sup>

### 2.3.3.1 Divine Command Theory etikk

Craig forsvarer moralen i at Gud straffet Kristus ved å kontekstualisere det innenfor en metaetisk teori angående fundamentet for moralske verdier og plikter. Han gjør oppmerksom på at alle talsmenn for stedfortredende strafflidelse som han viser til i sin avhandling er talsmenn for en form for *Divine Command Theory* etikk, der moralske plikter er konstituert ved guddommelige imperativer. Det finnes ingen ekstern lov hengende over Gud som han må tilpasse seg til annet enn det han er begrenset til i form av sine egenskaper. Gud kan ofte handle i akkord med plikter, men siden han ikke handler ut fra plikter så er han fri til å gjøre unntak.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> *ibid.*, 67

<sup>54</sup> *ibid.*, 68

<sup>55</sup> *ibid.*, 68

<sup>56</sup> *ibid.*, 69-70

Spørsmålet Craig sier noen kan stille seg da er om Gud, dersom han ikke er underlagt noen moralske plikter, kan handle urettferdig? Er moral da vilkårlig? Craig svarer her at for det første så er naturlige lover fundamentert på Gud, den suverene Lovgiveren. Den naturlige loven er derfor ikke vilkårlig fordi Guds bud er fundamentert på Guds egen visdom og hellighet. For det andre sier han at det ikke finnes noe mer rettferdig enn den høyeste form for rettferdighet, noe som er intet mindre enn Gud selv. Gud er ikke i stand til å gjøre noe som motsier sin egen guddommelige karakter. Guds natur setter rammer for guddommelig frihet.<sup>57</sup>

Med dette som bakgrunn hevder Craig at selv om Gud har etablert et rettferdighetssystem blant mennesker som forbyr straffen av en uskyldig, så er han ikke selv forbudt dette innad i Treenigheten. Craig mener derfor at Gud kan handle fritt så lenge det henger sammen med hans natur, og da mener han at ingenting henger mer sammen med hans nådefulle natur enn å ville ta vår falne menneskelighet og gi sitt liv for å tilfredsstille kravene av sin egen rettferdighet. Kristi selv-givende offer opphøyer Guds natur ved å vise sin hellige kjærlighet.<sup>58</sup>

### 2.3.3.2 Den gjengjeldende rettferdighets natur

Craig sier at en mulig innvending mot stedfortredende strafflidelse er at gjengjeldende rettferdighet er en del av Guds natur, og på det grunnlag er det umulig for å Gud å handle mot sine egne naturprinsipper. Her svarer Craig med å skille mellom negativ retributivisme (det er galt å straffe en uskyldig fordi den uskyldige ikke fortjener straff) og positiv retributivisme (den skyldige skal straffes fordi den skyldige fortjener straff). Essensen av gjengjeldende rettferdighet mener han derimot er positiv retributivisme. Det som fremhever gjengjeldelse som en rettferdighetsteori er dens positive tese om at den skyldiges straff er godt fordi den skyldige fortjener det. Han mener Gud sterkt kan argumenteres for å være en positiv retributivist fordi han «lar ikke den skyldige slippe straff» (2 Mos 34:7). I forhold til Gud som negativ retributivist mener han at selv om Gud har forbudt mennesker å straffe uskyldige (5 Mos 24:16), og selv om han er for god til selv å straffe uskyldige (1 Mos 18:25), så har han fremdeles retten til å straffe en guddommelig uskyldig person, nemlig Kristus, i stedet for de

---

<sup>57</sup> *ibid.*, 33

<sup>58</sup> *ibid.*, 70

skyldige. Denne ekstraordinære unntakelsen er et resultat av hans godhet, ikke et avvik fra hans rettferdighet.<sup>59</sup>

Dersom positiv retributivisme skal følges helt igjennom på et menneskelig nivå, så mener Craig at tesen vil kreve at alle former for moralske feiltrinn må straffes (juridisk moralisme), noe som igjen vil kreve et urealistisk stort rettsapparat for å fange opp og straffe alle disse. Han mener dette peker på hvordan dette er en oppgave som Gud alene er kvalifisert til og kapabel til å utføre.<sup>60</sup>

Craig konkluderer med at dette viser hvor robust en positiv gjengjeldende rettferdighetsteori er, som igjen kan forsterkes videre ved å se på Gud som en som rettferdig kan fravike fra negativ retributivisme innad i Treenigheten dersom dette var nødvendig for menneskehetens frelse. Dette mener han avfeier innvendingen mot stedfortredende strafflidelse.<sup>61</sup>

### 2.3.3.3 Prima facie vs. ultima facie rettferdiggjørelse av straff

Craig mener videre at innvendingen (dersom Gud er rettferdig, så kan han ikke straffe sin uskyldige Sønn) feiler i å gjøre rede for det faktum at gjengjeldende rettferdighets prima facie (generelle) krav kan bli overveid i visse saker av viktigere moralske betraktninger, slik at straff i et slikt tilfelle kan (eller kan ikke) bli rettferdiggjort ultima facie (i et spesielt tilfelle). Han mener med dette at selv om Guds essensielle rettferdighet inkluderer negativ retributivisme som generelt ikke skal fravikes, så kan prima facie kravene til negativ gjengjeldende rettferdighet bli overstyrt i Kristi tilfelle. I tilfellet ved Kristi død, så kan en stedfortredende strafflidelse-teoretiker hevde at Gud er fullstendig rettferdiggjort i å frafalle kravet om negativ gjengjeldende rettferdighet for menneskehetens frelses skyld. Craig forsvarer dette synet ved at en ikke må blande sammen den gjengjeldende rettferdighets iboende godhet med den kategoriske plikten i å utføre gjengjeldende rettferdighet i ethvert tilfelle. Det går an å stå ved moralens kategoriske norm frem til det å fortsette å gjøre det vil forårsake for mange dårlige konsekvenser som til slutt overskrider en terskel for hva som er mulig å tåle. Craig mener dette gir grunnlag for å mene at i det ekstreme tilfellet der Gud må

---

<sup>59</sup> *ibid.*, 70-71

<sup>60</sup> *ibid.*, 71

<sup>61</sup> *ibid.*, 71



straffe sin uskyldige Sønn i stedet for at hele verden skulle bli ødelagt, så bør en straffe den uskyldige.<sup>62</sup>

Craig spør seg så hvorfor ikke Gud heller kunne frafalle kravene til positiv retributivisme istedenfor, slik at han kunne tilby alle en generell tilgivelse for deres synder? Craig mener dette ikke kunne vært tilfelle, fordi Gud gjennom Jesus forsonende strafflidelse viste sin kjærlighet for mennesker og sitt hat for synd. I tillegg så tillater Kristi stedfortredende straff Gud å moderere sin essensielle gjengjeldende rettferdighet for nådens skyld mer enn det ville vært tilfelle ved en generell tilgivelse, noe som igjen uttrykker mer fullkomment hans essensielle karakter av hellig kjærlighet.<sup>63</sup>

#### 2.3.3.4 Tilregning av synder

Forutsatt allikevel at gjengjeldende rettferdighets prima facie krav er essensielle for Gud og ikke kan overstyres. Ville det vært urettferdig av Gud å straffe Kristus? Nei, mener Craig, og peker igjen på tilregningen av våre synder til Kristus. Ifølge denne teorien så er det ikke snakk om at Gud straffer en uskyldig og på den måten overskrider den negative gjengjeldende rettferdighets prima facie krav. Kristus, ved tilregningen av våre synder til seg selv, var juridisk sett skyldig foran Gud. Våre synder ble riktignok kun tilregnet, og ikke fusjonert i ham. Kristus var alltid personlig hederlig, barmhjertig, uegoistisk, ren og modig, men ble erklært juridisk skyldig foran Gud. Derfor var han juridisk sett holdt ansvarlig for å bli straffet.<sup>64</sup>

Craig sier det eneste grunnlaget for at dette på prima facie grunnlag er en urettferdig handling fra Guds side er dersom Kristus ufrivillig gjennomgikk lidelsen og døden, men dette mener han åpenbart ikke er tilfelle, da Skriften forteller historien om Kristus som frivillig inviterte våre synder til å bli tilregnet ham for vår frelses skyld. Craig mener det ikke er noe urettferdig i dette.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> *ibid.*, 72-73

<sup>63</sup> *ibid.*, 74

<sup>64</sup> *ibid.*, 74-75

<sup>65</sup> *ibid.*, 75

#### 2.3.4 Tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet

Craig argumenterer så for at en bibelsk adekvat forsoningsteori også må inkludere stilling av Guds vrede mot synd. Craig mener kilden til Guds vrede er hans gjengjeldende rettferdighet, og da betyr det at stilling av vrede handler om tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet. Han hevder at bibelsk sett så skjer tilfredsstillelse av Guds rettferdighet primært gjennom stedfortredende straff. Han mener videre at en teori som inneholder Kristi straff er overlegen straffteorier der Gud ikke straffer Kristus. Dette fordi det er vanskelig å se koherensen i at guddommelig rettferdighet skulle bli tilfredsstilt ved at Kristus frivillig skulle lide dersom det ikke faktisk var en straff utmålt for våre synder. Dersom lidelsen/vanskelighetene Jesus gjennomgikk ikke er straff, så mener Craig at det virker som om gjengjeldende straff blir værende utilfredsstilt.<sup>66</sup>

Craig gjør oppmerksom på en innvending som kritikere kan komme med i relasjon til dette, nemlig at heller ikke stedfortredende strafflidelse kan møte kravene til guddommelig gjengjeldende rettferdighet. Dette fordi å straffe en annen person for mine lovbrudd ikke tjener til å fjerne min ansvarlighet for å bli straffet. Så hvordan kan stedfortredende strafflidelse tilfredsstillende Guds rettferdighet? Han svarer på denne innvendingen ved igjen å kontekstualisere tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet innenfor *Divine Command Theory*. Det vil si at dersom Gud bestemmer at rettferdighetskravene er møtt ved Kristi straff, hvem kan da motsi ham? Han er tross alt kilden til moralsk lov, dens tolker, og dens utøver. Craig påpeker at noen har hevdet at denne måten å tenke på har en åpenbar svakhet, fordi de mener at da kunne Gud likegodt akseptert enhver menneskelig død eller til og med et dyr som tilfredsstillende. Craig svarer at dem som mener dette vil få et problem med uttalelser i Bibelen som tydeliggjør at «blodet av okser og bukker kan umulig ta bort synder» (Heb 10:4). Han påpeker at gjengjeldende rettferdighetsteorier krever at straffen er proporsjonal med lovbruddet dersom rettferdighet skal kunne skje fyllest. Derfor mener han det ikke er nok med et simpelt dyreoffer for å tilfredsstillende Guds rettferdighet.<sup>67</sup>

Så hvordan kan Kristi straff tilfredsstillende kravene til gjengjeldende rettferdighet, spør Craig. Svaret mener han finnes i tilregning av synder, samt Jesu stedfortredende representasjon av

---

<sup>66</sup> *ibid.*, 76

<sup>67</sup> *ibid.*, 77

menneskeheten foran Gud.<sup>68</sup>

#### 2.3.4.1 Tilregning og tilfredsstillelse av rettferdighet

Når det gjelder tilregning av synder henviser han igjen til sakene om stedfortredende ansvarlighet, og legger til at i et slikt tilfelle vil den uskyldige eieren av en bedrift holdes ansvarlig på lik linje med den ansatte som begikk lovbruddet, men dersom eieren skulle ønske å bære det hele og fulle ansvaret og ta straffen selv, så vil ikke den ansatte bli straffet. Det som kreves for tilfredsstillelsen av rettferdighet er i det lengste at kun personer som er ansvarlig for et lovbrudd blir straffet for det lovbruddet. Craig mener derfor at siden Kristus ifølge læren om tilregning er juridisk ansvarlig for våre synder, så kan han tilfredsstillende guddommelig rettferdighet ved å rettmessig bli straffet for de syndene.<sup>69</sup>

#### 2.3.4.2 Stedfortredelse og representasjon

Craig forklarer forskjellen mellom en representant og en stedfortreder. I tilfellet med en enkel stedfortredelse, så tar noen en annens plass uten å representere dem (for eksempel en innbytter i fotball). På den andre siden, i tilfellet av en enkel representasjon, så vil representanten handle på vegne av en annen person, men er ikke en stedfortreder for den personen (for eksempel en agent i fotballverdenen). Rollene kan derimot kombineres, og da har vi ikke lenger bare en enkel stedfortredelse eller enkel representasjon, men en stedfortredende representasjon/representerende stedfortredelse. Craig bruker en illustrasjon for å eksemplifisere dette. Ta for eksempel rollen til en proxy (en person med fullmakt) ved et aksjonærmøte. Dersom vi ikke kan være tilstede på møtet selv, så kan vi signere en avtale som autoriserer noen andre til å være vår proxy på møtet. Han stemmer for oss, og siden han har blitt autorisert til å gjøre dette så vil hans stemme være vår stemme: vi har altså stemt på møtet. Proxyen er en stedfortreder på den måten at han er tilstede på møtet i vårt sted, men han er også vår representant på den måten at han ikke stemmer istedenfor oss, men på vår vegne, slik at vi på den måten stemmer. Denne kombinasjonen er et inkluderende plassbytte.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> *ibid.*, 77-78, 79

<sup>69</sup> *ibid.*, 78, 79

<sup>70</sup> *ibid.*, 79-80

Et slikt eksempel på inkluderende plassbytte mener Craig gir et bilde på hvordan Kristus ved å bære vår straff både ble vår stedfortreder og vår representant foran Gud. Han ble straffet i vårt sted og bar lidelsen vi fortjente. Samtidig representerte han oss foran Gud, slik at hans straff var vår straff. Kristus ble ikke bare straffet istedenfor oss, vi ble straffet ved vår «proxy». På den måten ble guddommelig rettferdighet tilfredsstilt.<sup>71</sup>

Craig spør seg hvordan vi ble representert av Kristus? Han mener dette skjedde ved Kristi inkarnasjon og dåp, hvor han identifiserte seg helt med falne menneskeheten. Gjennom disse hendelsene mener han Kristus ble innsatt av Gud til å tjene som vår «proxy» foran ham. Dette gjorde at han rettmessig kunne tilfredsstille kravene til guddommelig rettferdighet på vår vegne.<sup>72</sup>

Hvordan kan straffen Kristus gjennomgikk sammenlignes med den evige straffen vi fortjener, spør Craig seg. Han mener Kristi straff er proporsjonal med vår straff fordi Sønnen i sin menneskelige bevissthet ble frarøvet velsignelsen av Faderens saliggjørende syn og nærvær. Videre, på grunn av guddommeligheten av Kristi person, så hadde Guds Søns lidelse, som aldri hadde kjent noe annet enn intimitet med Faderen, en uendelig verdi, mer enn nok til å betale for straffen vi fortjente for enhver synd vi noen gang har gjort og kommer til å gjøre. Her mener Craig at vi ser sammenhengen mellom Kristi soningsdød og oppstandelsen. Det at Gud reiste Jesus opp fra de døde er ikke bare en stadfestelse av effektiviteten av Kristi soningsdød; det er en nødvendig konsekvens hans soningsdød. Ved hans stedfortredende død så har Kristus fullt ut tilfredsstilt guddommelig rettferdighet. Ved at syndens straff, døden, har blitt fullt ut betalt, så kan Kristus ikke lengre bli værende død noe mer enn en kriminell som fullt ut har tjent sin straff kan fortsette å være fengslet. Straff kan ikke rettmessig fortsette, rettferdighet krever løslatelse. Derfor er Kristi oppstandelse både en nødvendig konsekvens og en stadfestelse av hans tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> *ibid.*, 80

<sup>72</sup> *ibid.*, 81

<sup>73</sup> *ibid.*, 81-82

### 2.3.5 Guddommelig tilgivelse og benådning

Craig viser til at dersom en dømt fange skal settes fri må de motta full benådning.

Guddommelig tilgivelse mener han best forstås med analogien om en juridisk benådning av en hersker istedenfor analogien om tilgivelse gitt av en privat person. Dette fordi Guds tilgivelse oppnår mye mer enn en holdningsendring mot syndere for Guds del. Det at Gud tilgir synder fjerner vår ansvarlighet for å bli straffet og dermed tar bort den gjengjeldende rettferdighets krav mot oss. De rettferdige konsekvensene av våre synder er borte.<sup>74</sup>

#### 2.3.5.1 Forsoning av guddommelig nåde og rettferdighet

Craig spør seg hvordan Gud rettmessig kan utøve nåde dersom å gjøre det er uforenlig med hans rettferdige krav? Han mener svaret ligger i å finne en måte som forsoner guddommelig nåde og rettferdighet som rettferdiggjør en benådning uten å ofre noen av dens iboende krav.<sup>75</sup>

Tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet blir da for Craig en nødvendig betingelse for frelse. Han foreslår følgende premisser som argument i favør av nødvendighetsperspektivet:

1. Nødvendigvis (Gjengjeldende rettferdighet er essensielt for Gud).
2. Nødvendigvis (Dersom gjengjeldende rettferdighet er essensiell for Gud, så straffer Gud rettferdig enhver synd).
3. Nødvendigvis (Dersom Gud rettferdig straffer enhver synd, så er guddommelig rettferdighet tilfredsstilt).
4. Derfor, nødvendigvis (Guddommelig rettferdighet er tilfredsstilt).
5. Derfor, nødvendigvis (Dersom et menneske er frelst, så er guddommelig rettferdighet tilfredsstilt).<sup>76</sup>

Premiss (1) forsvares ved, som Craig har forsøkt å gjøre rede for, den guddommelige gjengjeldende rettferdighets sentralitet og prominens i det bibelske materialet som underbygger at dette er essensielt for Gud. Han mener videre at motstandere av stedfortredende strafflidelse trenger (1) dersom de suksessfullt skal kunne argumentere for

---

<sup>74</sup> *ibid.*, 83

<sup>75</sup> *ibid.*, 93

<sup>76</sup> *ibid.*, 93-94

urettferdigheten av stedfortredende strafflidelse, for ellers kan Gud avgjøre at det ikke er urettferdig å straffe en stedfortreder i vårt sted. Gitt at det ikke finnes en høyere lov Gud må tilpasse seg, så vil han kun bli bundet av sin egen natur i å avgjøre hva som er rettfærdig eller urettferdig.<sup>77</sup>

Støtten for premiss (2) mener han ligger i fraværet av enhver åpenbar rettfærdiggjørelse for benådning av kun nåde for Guds del. Det er vanskelig å se hva som kan rettfærdiggjøre forkastingen av kravene til gjengjeldende rettfærdighet, som er essensielt for Guds natur. «Rettfærdig straffer» blir sagt i argument (3) for å sørge for dens sannhet, siden kun proporsjonal straff for synder som er gjort kan tilfredsstillе kravene til gjengjeldende rettfærdighet.<sup>78</sup>

Ut fra disse tre premissene, hevder Craig, følger premiss (4). Guddommelig rettfærdighet er tilfredsstilt så lenge ingen synd forblir ustraffet. Premiss (5) følger videre, siden enhver påstand impliserer en nødvendig sannhet. Det følger også at dersom guddommelig rettfærdighet ikke er tilfredsstilt, så blir ingen mennesker frelst; det er faktisk umulig at noe menneske blir frelst.<sup>79</sup>

Dersom dette er riktig, så mener Craig at Guds benådning av oss for våre synder krever tilfredsstillelse av Guds rettfærdighet. Dette er nettopp hva stedfortredende strafflidelse-teorien gir oss. Ifølge denne teorien så bar Kristus, som vår stedfortreder og representant, straffen vi fortjente for hver en synd, på en slik måte at kravene til guddommelig rettfærdighet ble fullkomment møtt, og dermed tilfredsstilt. Gud kan da i sin tur tilgi oss våre synder. Guds benådning er bekreftet ved at Kristus tilfredsstilte kravene til guddommelig gjengjeldende rettfærdighet på vår vegne. Guds benådning av oss er derfor krevd av rettfærdighet. På den andre siden er Guds forsørgelse av Kristus som vår strafferettslige stedfortreder et aktivt uttrykk av Guds nåde ved å gi oss det vi ikke fortjente. Hele Guds plan er motivert av og rettfærdiggjort ved Guds nåde (Ef 2.8-9).<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> *ibid.*, 94

<sup>78</sup> *ibid.*, 94

<sup>79</sup> *Ibid.*, 94

<sup>80</sup> *ibid.*, 94-95

## 2.4 Craigs konklusjon

Craig mener på bakgrunn av sin gjennomgang av de bibelske data angående forsoningen, samt sin filosofiske refleksjon, at stedfortredende strafflidelse og korsets nødvendighet for syndenes tilgivelse må være en sentral del i enhver kristen forsoningsteori. Han konkluderer at det er gjennom Kristi stedfortredende soningsdød en best kan se Guds visdom, hans kjærlighet og hans hellighet på en gang, og at dette budskapet har en enestående kraft i å drive mennesker til å frivillig ønske å kjenne og elske Gud, og gjennom dette finne evig liv.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> *ibid.*, 97

## 3 Drøfting av bibelsk data

Jeg har nå redegjort for Craigs forsoningsteori, der han på bakgrunn av de bibelske data og filosofiske refleksjoner har argumentert for koherensen av Jesu død som en stedfortredende strafflidelse. Videre vil jeg drøfte denne teorien der jeg deler drøftingen opp i tre deler. I den første delen drøftes de bibelske data angående forsoningen. Hensikten med dette er å se om det er holdbart å innta en forståelse av Jesu død som en stedfortredende strafflidelse, slik Craig hevder, ut i fra de bibelske data angående forsoningen. Deretter vil jeg drøfte de moralske implikasjonene som utleder fra teorien, før jeg så fokuserer på en spesifikk del av moralargumenter som har med å gjøre om hvorvidt Guds straff av sin Sønn koherent kan kalles en rettferdig handling og dermed samsvare med den grunnleggende kristne læren om Gud som rettferdig og god.

### *3.1 Vekting mellom Bibel og koherens. Har Gud åpenbart seg igjennom historien eller igjennom Bibelen?*

W. L. Craig tar utgangspunkt i den bibelske teksten slik vi har den og foretar en tematisk tilnærming ut i fra dette. Han mener videre at for at en teori om forsoningen skal være kristen så er den nødt til å være koherent med de bibelske data.<sup>82</sup>

#### 3.1.1 Bibelsyn

Et avgjørende spørsmål i denne sammenheng er da hvilket bibelsyn en har. Bibelsyn vil spille en avgjørende rolle i hvordan en avgjør hva som er sant og hvordan Gud har åpenbart seg til oss, og som videre er med på å bestemme vektingen mellom Bibel og koherens når teologiske og etiske spørsmål skal svares på. Størrelsen på denne oppgaven tillater meg ikke å gjøre en dyptgående drøfting av denne problemstillingen, men noe bør sies om dette i starten av dette kapitlet. Jeg vil derfor presentere både et skriftsyn som harmoniserer med Craigs skriftsyn, samt et annet viktig alternativt skriftsyn, for så å avgrense meg til å drøfte spørsmålet i dette delkapitlet i rammen av dette.

---

<sup>82</sup> *ibid.*, 6-7



En kan skille mellom to generelle skriftsyn innenfor teologien, selv om det ikke bare kan begrenses til disse. Det ene synet ser på Bibelen som Guds ufeilbarlige ord, det andre ser på Bibelen som menneskers vitnesbyrd om Guds historiske handlinger.

Craigs skriftsyn samsvarer mye med D. A. Carson, en kanadisk reformert teolog, og jeg velger derfor å henvise til hva Carson sier om det første synet for å forstå hva som menes med et slikt syn. Carson sier at begrepet «ufeilbarlig» ikke betyr at enhver språklig sekvens i Bibelen må forstås ufeilbarlig, men bare at Bibelen ikke bekrefter noe som er feil.<sup>83</sup> En kan da si at Bibelen er pålitelig i alt den sier, og at teologien da må kontrolleres av eksegesen. Det finnes en koherens i bibelmaterialet ved å gjøre en teologisk harmonisering, noe Carson mener er mulig gjennom systematisk teologi.<sup>84</sup> Det grunnleggende synet som ligger i bunn er at Bibelen har status som åpenbaringskilde. Det vil ikke si at en tror at Bibelen er verbalinspirert, men at Skriften er inspirert av Gud, skrevet av mennesker som talte ord fra Gud drevet av Ånden (2 Tim 3:16; 2 Pet 1:21). Carson viser også til at skriftsynet han, og dermed også Craig fastholder, klassisk evangelikalsk, ikke bare er i tråd med Bibelens egne uttalelser, men også er innenfor den sentrale kirketradisjonen. Dette er ikke bevis for at det evangelikale synet er rett, men det gjør at bevisbyrden hviler på dem som hevder annerledes.<sup>85</sup>

Det andre synet, kanskje mest kjent gjennom den tyske lutherske teologen Wolfhart Pannenberg, mener at Bibelen må forstås i lys av Guds selvåpenbaring gjennom historien. Bibelen tolkes da best gjennom systematisk rekonstruksjon av innholdet ved hjelp av koherens, altså hva vi holder som sant i dag med all vår kunnskap og erfaring.<sup>86</sup> Det eneste vi kan vite om Gud er gjennom hans handlinger gjennom historien, og da tydeligst gjennom Jesus. Bibelen er da menneskers forsøk i å sette ord på Gud som har åpenbart seg gjennom historien, men det bør settes et skille mellom hva mennesker vitner om Gud og hva som er sant. Dermed brukes koherens som kriterium for å vekte kritisk mellom ulike rekonstruksjoner av Bibelens innhold. En problematiserer her tanken om å redusere Guds

---

<sup>83</sup> Carson, «Recent Developments in the Doctrine of Scripture», 31

<sup>84</sup> *ibid.*, 90

<sup>85</sup> *ibid.*, 5

<sup>86</sup> Pannenberg, «An Introduction to Systematic Theology», 5-8

selvåpenbaring til Bibelen. Det viktigste med Bibelen er evangeliets gjenstand, Kristus.<sup>87</sup>

### 3.1.2 Bibelen, en kilde til sannhet?

Så hvordan skal en da vekte mellom Bibel og koherens i spørsmålet om Jesu død skal forstås som en stedfortredende strafflidelse dersom det er en motsetning mellom disse?

En finner tydelige spor av Pannenberg's skriftsyn, om dog i en mer radikal versjon, i Asle Eikrems bok, *God as Sacrificial Love*. Her sier han, relatert til forsoningen, at det er én ting å sitere noe Bibelen sier om Jesu død, mens det er en annen ting å artikulere dens doktrinelle betydning. Han mener at det ikke er et teologisk argument i seg selv å sitere et bibelavsnitt, selv om Jesus selv skulle bli forstått å tale klart om noe. Doktrinelle kriterier, mener han, kan ikke være knyttet til hva som er mest originalt, mest utviklet, mest utbredt eller ikke. En teologisk påstand er ikke sann bare på grunn av at den er bibelsk. Den er sann bare dersom det er mulig å integrere det inn i en teologisk tolkning som er mer koherent enn dens alternativer. Et autensitetskriterium, sier han, må ikke forveksles med et sannhetskriterium.<sup>88</sup> Han synes altså å mene at selv om Bibelen sier noe, så må det alltid holdes opp mot hva vi i dag tenker er den mest koherente måten å se på Jesu død.

Mot dette skriver professor i systematisk teologi ved MF, Harald Hegstad, i en kommentar til Eikrems bok, at en standard forståelse av en koherent fremstilling av en sak er at den tar med og veier all relevant data. Innenfor kristen tro er det da helt nødvendig å ta med all data som hjelper oss å forstå og tolke Guds åpenbaring til mennesker. Det er vanlig å tenke seg at Guds åpenbaringer har skjedd gjennom historiske hendelser, gjennom Jesus og gjennom mennesker som talte på Guds vegne, og at alt dette er bevitnet i de bibelske skrifter. Derfor mener han det er urimelig å ikke forholde seg til hvordan Bibelen, og ikke minst hvordan Jesus selv forstod sin død.<sup>89</sup> Det Hegstad altså sier er at det nok er mulig å formulere en koherent filosofisk teori om en gitt guddommelig handling uten å gi tung vekt til de bibelske data, men dersom teorien skal være en koherent *kristen* teori, er det en nødvendighet å ta utgangspunkt i de beste

---

<sup>87</sup> Pannenberg, «Systematische Theologie», 263-264

<sup>88</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 86-87

<sup>89</sup> Hegstad, «Var Korset Nødvendig?», 53

kildene vi har som bevitner den kristne Gud og hans handlinger - og de beste kildene vi har er nettopp i Bibelens skrifter.

Bibelen er ikke Gud, men Bibelen gir oss det klareste og mest påliteligste ordet om hvem Gud er. Kristen tro er dypest sett troen på at Gud har åpenbart seg gjennom historien, men uten Bibelen hadde det vært svært vanskelig, om ikke umulig, å lage en koherent kristen teori om noe som helst, da vi hadde manglet data som vi kunne brukt til å formulere doktriner og til å bevare en sunn, kristen tro. Dette var mye av grunnen til at de kristne i de første århundrene e.Kr satte sammen den bibelske kanon, for å kunne ha en rettesnor å forholde seg til i møte med gnostikere, arianere og andre som forvrenget apostlenes lære. Så i møte med spørsmålet for dette underkapitlet så vil jeg si meg enig med Hegstads kommentar til Eikrem, at Bibelens data er en nødvendighet for å konstruere en koherent kristen teori om noe som helst, og da også forsoningen.

### 3.1.3 Drøfting av høyt skriftsyn

Et spørsmål som reiser seg her er om en slik metode (Bibelen som hovedkilde til formulering av doktriner) står i fare for å være immun mot kritikk? Vil ikke en slik høy vekting av de bibelske data gjøre at en forutsetter Bibelens pålitelighet, og dermed bekrefter sin egen posisjon? En kan da si at en reell diskusjon er over før diskusjonen i det hele tatt har begynt. Dette er en innvending Craig tar på alvor fordi en slik metode raskt kan avvises som et godt argument.<sup>90</sup> Craig kan svare her at Bibelen ikke bare utgjør en bok, men mange bøker, og dermed mange vitnesbyrd. Disse vitnesbyrdene bekrefter gjensidig hverandre. Filosofen Matthias Steup mener summen av all informasjonen vi henter fra disse vitnesbyrdene gjør at vi har nok til å argumentere godt for informasjonen vi henter ut fra dem.<sup>91</sup> Det kan i tillegg argumenteres for at Jesus selv hadde et høyt skriftsyn ut i fra spesielt Matt 5:17-19.<sup>92</sup> Her siteres Jesus på følgende:

(17) Tro ikke at jeg er kommet for å oppheve loven eller profetene! Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle. (18) Sannelig, jeg sier dere: Før himmel og jord forgår, skal ikke den minste bokstav

---

<sup>90</sup> Moreland & Craig, «Philosophical Foundations», 29

<sup>91</sup> Steup, «Epistemology», paragr. 4.5

<sup>92</sup> For en dypere analyse av Jesu skriftsyn, se John Daniel Andersens drøfting av Jesu skriftsyn i sin masteravhandling «Hvordan Bør Bibelen Tolkes?», 77-81

eller en eneste prikk i loven forgå – før alt er skjedd. (19) Den som opphever et eneste av disse minste budene og lærer menneskene å gjøre dette, skal regnes som den minste i himmelriket. Men den som holder dem og lærer andre å gjøre det samme, skal regnes som stor i himmelriket.<sup>93</sup>

Jesus referer her direkte til jødernes hellige skrifter<sup>94</sup> og bruker konjunktiv med dobbel nektelse, som er den sterkeste form for nektelse som det greske språket besitter, i vers 18, slik at det ordrett kan oversettes «før himmelen eller jorden skal forgå, *skal slettes ikke* (gr: *ou me parelthe*) en jota eller en del av en bokstav *forgå* fra loven».<sup>95</sup> Jesus kan med dette sies å ha et syn på jødernes hellige skrifter som urokkelig, samt at han gir dem en autoritet som om det var Guds eget ord. Han har også en slående parallelluttalelse angående sine egne ord i Matt 24:35, der han også bruker konjunktiv med dobbel nektelse: «Himmelen og jorden skal forgå, men mine ord vil *slettes ikke forgå* (gr: *ou me parelthosin*)».<sup>96</sup> Jesus kan dermed sies å sammenligne autoriteten av sine egne ord med autoriteten til skrifter i Det gamle testamente, og at hans ord også står urokkelig på samme måte.

Religionsprofessor Jonathan Paul Sydnor utfordrer tanken om at Jesus har et høyt skriftsyn ved å vise til eksempler der Jesus blant annet tilsynelatende avviser loven («Dere har hørt det er sagt ... Men jeg sier dere ...» Matt 5:43-48), gir loven en intern mening (fra å ikke drepe til å ikke være sint på sin bror eller søster - Matt 5:21-22) og prioriterer noen deler av loven (spesielt kjærlighet og barmhjertighet) over andre (overholdelse av Sabbatsloven) (Matt 12:1-8).<sup>97</sup> Han mener derfor Matt 5:17-19 bryter så radikalt med Jesu forhold til loven ellers at han mener dette er et senere tillegg i Matteus som en motreaksjon til Paulus anti-lov forkynnelse siden Paulus brev mest sannsynlig ble skrevet før Matteus.<sup>98</sup>

Den nytestamentlige forskeren I. H. Marshall tilbakeviser derimot både Sydnors mening om Matt 5:17-19 sin ekthet og hans tolkning av Jesu forhold til loven ved å hevde at loven fortsatt står i kraft for de jødiske tilhørerne, men at det er loven som *nytolket* av Jesus som nå skal bli overholdt. Han mener at forskjellige bud da som en konsekvens blir løftet opp til et høyere nivå, og dersom noen bud blir gjort overflødige (f.eks. Matt 5:38-39) så blir de fortsatt

---

<sup>93</sup> NB2011

<sup>94</sup> Bauer, «A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature», s.v νόμος

<sup>95</sup> Wallace, «Greek Grammar», 468

<sup>96</sup> Andersen, «Hvordan Bør Bibelen Tolkes?», 78-79

<sup>97</sup> Sydnor, «Christ Was Not an Inerrantist, So Christians Should Not Be Either», 746-749

<sup>98</sup> *ibid.*, 751

stående som et slags sikkerhetsnett.<sup>99</sup> Marshall mener altså, mot Sydnor, at Jesus ikke avviser loven, men nytolker den. Jesus kan gjøre dette fordi han i Matteus fremstilles som en figur lik Moses, men allikevel er han mer enn en Moses-typologi – han er Emmanuel, Gud med oss, som er blitt gitt all makt i himmel og på jord (Matt 28:18), og som har fått autoriteten til å gi den perfekte tolkningen av Toraen slik Gud hadde ment det.<sup>100</sup>

Vi har også sett Carson poengtere at Bibelen har vært teologiens rettesnor i den sentrale kirke tradisjonen, samt at Bibelen selv gir seg selv en høy status. Summen av alt dette gjør at det finnes gode grunner for å anta at hele Bibelen er pålitelig. Utfordringen ligger da hos de som mener annerledes i å forsvare hvordan en koherent kristen teori kan fastholdes utenom en høy vektlegging av de bibelske data. Det kan med andre ord hevdes at en teori som ikke tungt vektlegger bibelske data grunnleggende sett vil være en inkohørent kristen teori, fordi Bibelen og dens selv-attestasjon, Jesu eget skriftsyn og den sentrale kirkehistoriens skriftsyn alle synes å tale i favør av at de bibelske data skal veie tungt.

#### **3.1.4 Tolkning av de bibelske data forutsatt deres pålitelighet**

Hvordan skal da de bibelske data tolkes forutsatt at Bibelens skrifter er pålitelige? Her synes det at Carson har en metode som best tar innover seg grunnlaget vi har for å forme koherente kristne teorier ved at han går i møte med teksten med mål om å møte teksten mest mulig på dens premisser ved hjelp av historisk-kritisk forskning og la teologien bli styrt av eksegesen av teksten slik den står i dens umiddelbare og generelle kontekst.<sup>101</sup> Deretter trengs det som sies i den aktuelle teksten å settes i sammenheng med hele Skriftens budskap.

#### **3.1.5 Bibelen som forutsetning for kristen lære**

Så i respons til moderne innvendinger mot Craigs høye skriftsyn, og hans høye vektlegging av de bibelske data som grunnlag for å formulere en koherent kristen forsoningsteori så hviler nesten bevisbyrden på de som hevder annerledes enn det Craig gjør, da Craig tar i bruk den

---

<sup>99</sup> Marshall, «A Concise New Testament Theology», 34-35

<sup>100</sup> Viljoen, «The Superior Authority of Jesus in Matthew to Interpret the Torah»; Hays, «Echoes of Scripture in the Gospels», 143-145

<sup>101</sup> Carson, «Unity and Diversity in the New Testament», 69

mest pålitelige kilden vi har (Bibelen) til å formulere koherente kristne doktriner og bruker denne som et utgangspunkt i sine videre teologiske og filosofiske refleksjoner rundt Jesu død og dens soteriologiske og etiske betydninger.

Jesu død trenger altså å forstås først og fremst inn i den konteksten Bibelen tillegger den. Dette vil være den beste tilgjengelige metoden vi har til å forme en koherent teori om Jesu død. Hvordan skal vektingen da være mellom Bibel og koherens? Bibelen og dens data om forsoningen slik den tradisjonelt er forstått er en *forutsetning* for å ha en koherent *kristen* forsoningsteori. Så er det en jobb å gjøre å best mulig forstå forsoningslærens moralske implikasjoner, noe vi skal drøfte senere i denne avhandlingen.

Jeg har nå gjort en generell drøfting om forholdet mellom Bibelen og koherens. Drøftingen har vært for kort til å kunne gi en endelig begrunnelse for bibelsyn, men det var med som en begrunnet redegjørelse for bibelsynet som forutsettes i oppgaven.

### **3.2 Kirkehistoriens tvetydighet rundt forsoningsdoktrinen**

Mangelen på en klar forsoningslære i den tidligere kirketradisjonen, samt stedfortredende strafflidelse-lærens tilsynelatende sene utvikling gjør at mange stiller seg kritisk til denne tolkningen av Jesu død. Jeg vil derfor foreta en redegjørelse av Eikrems og Craigs analyser av hva noen av kirkehistoriens teologer sier om forsoningen og hvordan de bruker bibelmaterialet til å forme sine forsoningsteorier, før jeg drøfter deres betraktninger opp mot hverandre. Dette er relevant for oppgaven og er tatt med i dette kapitlet fordi det vil hjelpe oss å se hvordan den tidligere kirketradisjonen har brukt og tolket bibelmaterialet om forsoningen, for dermed å se om den tidligere kirketradisjonen har forstått stedfortredende strafflidelse som å være en del av tolkningsrammen Bibelen gir i å forstå betydningen av Jesu død.

#### **3.2.1 Eikrems redegjørelse og vurdering**

Eikrem nevner Origenes, en tidlig kirkefader, som utviklet en allegorisk tolkning av den hebraiske offerkulten som tolkningsramme for Jesu død. Allikevel er det løsepenge-teorien, Jesu død som en løsepenge i betaling til Satan for å frigjøre menneskeheten fra hans grep, som står igjen som betydningen han ilegger Jesu død og oppstandelse. Videre nevner han Gregor

av Nazianz, som ikke talte om Jesu død som noe offer for å tilfredsstille kravene til Guds rettferdighet. Jesus ble ganske enkelt drept i kampen mot ondskapens krefter. Oppstandelsen var selve seiersbegivenheten.<sup>102</sup>

Augustin, mener Eikrem, så på offer som nådehandlinger gjort mot seg selv eller andre, med referanse til Gud. Kristi tjener-karakter var det som gjorde at hans kjærlighet hadde en offerkarakter. Fellesskap med Gud kan bare oppnås med tjenerskap. Dette tjenerskapet inneholder et offer gjennom frivillig å ofre seg selv for å fjerne Guds misnøye med synd (Guds rettferdige vrede), og på den måten gi menneskeheten en grunn til ikke lengre å frykte evige adskillelse fra Gud. Eikrem mener derimot at vi misforstår Augustin dersom vi konkluderer med at Kristi offer ble båret frem for å tilfredsstille et behov som Gud hadde i seg selv. Et individuelt hjerte som er innviet til Gud vil generere handlinger som kommer medmennesker til gode. Kristi offerbetydning har derfor både en soteriologisk og en moralsk dimensjon som grunnleggende er knyttet til ideen om tjenerskap.<sup>103</sup>

Eikrem ser videre på Anselm av Canterbury, en av middelalderens mest fremtredende forsoningsteoretikere. Han bygde en offerstruktur av kristen soteriologi. Eikrem mener at Anselm selv ikke fant noe i vokabularet og bildebruket fra offerkulten i de hebraiske skriftene som utdypet den frelsende betydningen av Kristi verk som offersoteriologi har blitt bygd videre på. Derimot mener han at kristen offersoteriologi i etterkant har deres hovedinspirasjon fra Anselms verk. Han mener Anselm selv sjelden tar i bruk offersemantikk i det hele tatt. Eikrem mener et syn på Anselms forsoningsteori lik reformatorene hadde, i form av stedfortredende strafflidelse, er å misforstå Anselm. Dette fordi vi risikerer å gå glipp av presiseringen av Anselms forsoningsteori dersom vi henger oss for mye opp i den føydale bildebruken som Anselm anvender seg av. Anselm mente, ifølge Eikrem, at den eksklusive mottakeren av Jesu offer var Gud siden synd forstyrret Guds skapelsesordenen. Det var derfor Gud alene mennesker stod ansvarlig overfor, ikke djevelen, slik noen av kirkefedrene hevdet. Gud behøvde ikke dette offeret fordi synd fornærmet Guds personlige ære. Gud er uforanderlig og trenger ingenting utenom seg selv. Guds ære er dermed uforgjengelig. Gud behøvde offeret for å rette opp forstyrrelsen av den relasjonelle ordenen mellom mennesker

---

<sup>102</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 10, 14

<sup>103</sup> *ibid.*, 15

og Gud gitt i og gjennom skapelsen. Måten Jesu offer gjenopprettet ordenen i relasjonen mellom mennesker og Gud var at det var kompenserende, ikke tilfredsstillende. Hadde offeret vært av en tilfredsstillende karakter så hadde det betydd at Jesus led døden for å tilfredsstille sinnet til en personlig fornærmet despot som krevde straffen av en uskyldig for å redde de skyldige. Derimot, ved å se på Jesu offer som kompenserende så får det en fredelig karakter.<sup>104</sup>

Poenget til Anselm, ifølge Eikrem, var at Gud ville gått på kompromiss med sin egen ære dersom han ikke var sann mot den originale hensikten med sine skapende handlinger, nemlig å skape skapninger evig tilfredse i behaget av sitt nærvær. Alt dette blir da et uttrykk for Guds kjærlighet for skapelsens skjønnhet. Det blir da feil å påstå at Guds barmhjertighet er født ut av rettferdighet, og ikke motsatt. Anselm, ifølge Eikrem, mener at Guds rettferdighet er et uttrykk av Guds originale vilje; å nyte et kjærlighetsforhold med skapelsen. Der straff gjenoppretter en relasjon gjennom voldstvang, så er kompensasjon påtatt frivillig. Kristi frivillige lydighet referer til enheten mellom den guddommelige og menneskelige natur som ble oppnådd gjennom kompensasjonen av sitt offer. Uten dette kunne ikke frelse ha skjedd.<sup>105</sup>

Videre ser Eikrem på Peter Abelard, en skolastisk teolog, som kritiserte Anselms soteriologiske struktur (hvor ondt og urettferdig er det ikke at en uskyldig skal straffes for en skyldig?), men Eikrem mener at dersom vi plasserer hans syn innenfor den større konteksten av Abelards forståelse av frelse så vil en se at den vanlige tolkningen av ham er ekstremt ensidig. Eikrem mener Abelard er fundamentert i forståelsen av Kristi lidelse som Guds straff av menneskets synd på korset. Kristi død frigjorde menneskene fra skyld som ellers ville resultert i evig død på grunn av Guds vrede overfor synd. Det bare på grunn av at Gud ville gå så langt for oss at Gud kan fremkalle en takknemlig og kjærlig respons i mennesker. Selv om Abelard plasserte et sterkere trykk enn Anselm på den moralske responsen som Kristi død fremkaller hos troende, så er denne responsen påkalt ved en død som er tolket på en måte som Eikrem påpeker faktisk er nærmere det senere stedfortredende strafflidelse-paradigmet holdt frem av reformatorene.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> *ibid.*, 19-21

<sup>105</sup> *ibid.*, 21-24

<sup>106</sup> *ibid.*, 24-25



Eikrem oppsummerer så de viktigste likhetene mellom de tidligste kristne teologene, Anselm, Abelard og reformatorene angående offersoning. For det første er Gud forsørgeren av Kristi offer, og den som sikrer seier over destruktive krefter. For det andre er Guds handlinger i Kristus skapende handlinger: de har som mål å gjenopprette skjønnet i Guds skaperverk. For det tredje insisterer alle på at den frelsende kraften av dette offeret er aktualisert innenfor begrensningens dybder - begrepet inkarnasjon er fundamentalt for dem alle som Guds eksklusive frelsende initiativ. For det fjerde fulgte Luther Augustin og Anselm i å identifisere Gud som mottakeren av Kristi offer samtidig som han var enig med Origenes at objektet av hans offer var todelt: da han ofret seg selv til Gud for menneskene, så presenterte han også dem som et offer til Gud.<sup>107</sup>

En av de viktigste uenighetene Eikrem har observert er relatert til Gudsbegrepet som er implisert ved beskrivelsen av Kristus som et offer. Selv om alle var enige i det faktum at tre aspekter ved Gud er manifestert i Kristi lidelse og død (Guds kjærlighet, rettferdighet og vrede), så ble to forskjellige strategier utarbeidet for å koordinere disse. På den ene siden har en de (Anselm og Abelard) som holdt seg til, ifølge Eikrem, den nyplatoniske tanken om Guds uforanderlighet og transparensen av Guds rettferdighet og kjærlighet. På den andre siden, representert ved reformatorene, har en de som insisterte på Guds evne til å forandre seg og til å lide ved å fremheve Guds frihet og uutgrunnlighet.<sup>108</sup>

Eikrem har her pekt på noen likheter, der han ser motiver som Guds kjærlighet, vrede og Guds rettferdighet som årsaker til Jesu død hos noen av dem (Augustin og Abelard blant annet). Han peker også på mange ulikheter mellom teologer opp igjennom kirkehistorien ifølge sine analyser av primærkildene. Kanskje mest overaskende er hans analyse av Anselm der han mener Anselm ikke fant noe i vokabularet og bildebruket fra offerkulten i de hebraiske skriftene som utdypet den frelsende betydningen av Kristi verk som offersoteriologi har blitt bygd videre på, og at han derimot mener at kristen offersoteriologi i etterkant har deres hovedinspirasjon fra Anselms verk.

---

<sup>107</sup> *ibid.*, 35-36

<sup>108</sup> *ibid.*, 36-37

### 3.2.2 Craigs redegjørelse og vurdering

Hvordan analyserer så Craig hva noen av kirkehistoriens teologer sier om forsoningen, og hvordan svarer han på innvendingen om mangelen på en klar forsoningslære i den tidligere kirke tradisjonen, samt stedfortredende strafflidelse-lærens tilsynelatende sene utvikling?

Angående mangelen på en klar forsoningslære i den tidlige kirkehistorien svarer Craig at siden de tidligste kirkefedrene brukte mest tid på å debattere Jesus *person*, så er det naturlig at det ikke finnes mye litteratur fra dem angående Jesus *verk*, som f.eks hva han oppnådde ved sin død og oppstandelse. Vi har derfor ikke fra den tidligste kirken én lære rundt forsoningsdoktrinen. Når de nevnte forsoningen, var det bare med korte bemerkninger, uten en samlende, klar tanke rundt dette. De reflekterte da rundt mangfoldigheten av NT motivene angående forsoningen.<sup>109</sup>

Angående kritikken rundt stedfortredende strafflidelse-lærens tilsynelatende sene utvikling i kirkehistorien mener Craig at denne kritikken bygger på en blanding av mangel på kunnskap om, samt misforståelser av personer som har jobbet med forsoningsdoktrinen opp igjennom historien. For eksempel viser han til Eusebius<sup>110</sup>, en av de tidlige kirkefedrene, som bruker motiver som offer, stedfortredende strafflidelse, tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet og løsepenge når han taler om Jesu død. Lignende motiver ble også uttrykt av Origenes, Kyrill av Jerusalem, Johannes Khrysostomos, Kyrill av Aleksandria og andre.<sup>111</sup>

Videre i kirkehistorien peker han på Anselm, som han mener er blitt misforstått i mye av sekundærlitteraturen, slik også Eikrem hevdet. I Craigs analyse av primærkildene kommer han allikevel frem til en annen konklusjon av Anselms hovedanliggende enn det Eikrem gjør. De er begge enige i at Anselms hovedanliggende ikke er Guds ære, men der Eikrem mener hovedanliggendet er Guds kjærlighet til skapelsen, mener Craig at hovedanliggendet er Guds rettferdighet, som inneholder hans kjærlighet, men også hans rettferdige krav overfor en syndig verden. Craig sier at Anselm definerer synd som å feile i å gi Gud den ære han fortjener: At enhver rasjonell skapning underlegger seg Guds vilje. De som ikke gir Gud denne æren som tilhører ham, frarøver Gud æren han fortjener og vanærer ham. Dette er det

---

<sup>109</sup> Craig, «The Atonement», 28

<sup>110</sup> Craig mener Eusebius gir gjenklang av Jes 53 og Gal 3:13 i sine omtaler om Jesu døds betydning

<sup>111</sup> *ibid.*, 28-29

synd er. Anselm spør da videre om medlidelse alene er nok for Gud til å ta bort synd, uten noen form for betaling for æren som er tatt fra ham? Anselm svarer negativt på dette og sier at å unnskyldte synd på denne måten er intet mindre enn å ikke straffe, og siden det ikke er rett å kansellere synd uten straff eller kompensasjon så vil synden derfor bli uhåndtert. Medlidelse uten å håndtere synd er fra Guds side en grunnleggende motsetning til hans guddommelige rettferdighet. Craig mener derfor at det er en etisk problemstilling mer enn at det handler om en ære som er fornærmet.<sup>112</sup> Anselm tillot ifølge Craig da to måter som kunne tilfredsstille Guds rettferdighet: straff eller kompensasjon (*satisfactio*). Han landet på det andre alternativet, kompensasjon, siden han antok at straff ville føre til menneskets evige fortapelse. Reformatorene landet derimot på det første alternativet ved å argumentere for at Kristus bar straffen vi fortjente. Craig konkluderer derfor med, i motsetning til Eikrem, at Anselm og reformatorene er veldig like hverandre i følgende: for at frelse skal være mulig så må guddommelig rettferdighet på en eller annen måte bli tilfredsstilt.<sup>113</sup>

Om Peter Abelard skriver Craig at Abelard vanligvis har blitt forstått å være en kritiker av Anselms forsoningsteori, blant annet ved å kritisere antydningen om straff eller kompensasjon ved å hevde at det virker ondt og urettferdig at noen skulle kreve blod fra en uskyldig mann som løsepenge, eller at det på noen måte skulle tilfredsstille Gud at en uskyldig mann ble slaktet. Enda mindre mening gir det for Abelard at Gud skulle ha akseptert at det var gjennom sin Sønn's død at han skulle bli forsonet med hele verden. Istedenfor ble soning oppnådd ved at Kristus tente en flamme av kjærlighet i oss ved sin lære og sitt eksempel. Der det tidligere ble hevdet at Gud måtte bli forsont med verden ved Kristi død, så hevdet nå Abelard at det er vi som måtte bli forsont med Gud ved Kristi død. Craig sier dette er det som også preger moderne «moral influence» teoretikere, nemlig at Gud ikke trenger å bli forsont med syndere. Det er isteden våre hjerter trenger å bli forandret slik at vår fiendtlighet til Gud forsvinner og vi omfavner Guds kjærlighet.<sup>114</sup> Craig peker så på noe av det samme som Eikrem gjorde ovenfor ved å gjøre oppmerksom på at moderne teologer og historikere nå mener at Abelards forsoningsteori er bredere enn som så. Han anerkjenner at Kristus bar straffen for våre synder, og på den måten fjernet straffen fra oss. Den moralske påvirkningen av Kristi død i hans

---

<sup>112</sup> *ibid.*, 33

<sup>113</sup> *ibid.*, 33

<sup>114</sup> *ibid.*, 35-36

avsluttende bemerkning ses da bare som en del av en mye mer omfattende teori, lik Anselm, som også talte om påvirkningen av Kristi eksempel av frivillig lidelse.<sup>115</sup>

### 3.2.3 Vurdering av Eikrems og Craigs forståelse av kirkehistoriens forsoningslære

Craig synes å lykkes i å vise at kirkehistoriens teologer har vært nærmere i synet på Jesu døds betydning enn det sekundærlitteraturen har plassert dem. Hovedpoenget Craig tar frem er at Jesu død er mangfoldig og mangesidet, lik en diamant, og at teologer opp igjennom har pekt på disse mange sidene og betydningene av Jesu død. Craig har derimot ikke funnet noe som skulle indikere at stedfortredende strafflidelse-teorien er noe som er konstruert uten forbindelse til oldkirkens eller middelalderens teologer og deres tolkning av bibelmaterialet om forsoningen. Tvert imot har han funnet denne teorien som en underliggende forståelse hos mange av dem - at Jesus døde på korset for å håndtere Guds rettferdighet i relasjon til en syndig verden. Det at for eksempel Orignes eller Gregor av Nazianz ikke hadde en slik uttalt forsoningsteori betyr ikke at dette ikke var en del av deres tolkningsramme. Husk at fokuset til disse teologene, som Craig var inne på, ikke var Jesu *verk*, men *hans person*, da mesteparten av deres verk var i relasjon til spørsmålet om Jesu guddommelighet.

Eikrem forsøker å nedtone eller omtolke offersemantikken og Guds rettferdighet hos noen av teologene, men det oppleves ikke som at han lykkes i stor grad med dette, blant annet med Anselm, da Anselm ganske uttalt sier at Jesu død handler om Guds rettferdighet og hans moralske krav. Brudd på Guds moralske krav er synd da at en ikke underlegger seg Guds vilje, og den eneste rettferdige måten Gud kan kansellere synd på er gjennom straff eller kompensasjon.<sup>116</sup> En annen sak som synes underlig er Eikrems behandling av Augustin. Eikrem innrømmer først at Augustin blant annet så på Kristi død som et frivillig offer for å fjerne Guds misnøye med synd, før han så plutselig konkluderer med at vi misforstår Augustin dersom vi konkluderer med at Kristi offer ble båret frem for å tilfredsstille et behov som Gud hadde i seg selv.<sup>117</sup> Augustins poeng virker jo nettopp å være at Gud i sin

---

<sup>115</sup> *ibid.*, 37

<sup>116</sup> Anselm, «Cur Deus Homo», 1.11-12

<sup>117</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 15

rettferdighet ikke tolererte synd, og for at Guds vrede ikke rettferdig skulle rammet syndere, så ble hans rettferdighet tilfredsstilt (behovet Gud hadde i seg selv for å straffe synd) ved at Jesus frivillig ble straffet i vårt sted. Eikrem lykkes i midlertidig med å løfte frem flere aspekter ved Jesu død enn de vi tradisjonelt har tillagt disse teologene, men dette kan gjøres uten å måtte redusere eller fjerne offerterminologien eller stedfortredende strafflidelse som en del av deres tolkningsramme for Jesu død.

I konklusjon kan vi si at den tidligere kirketradisjonen bruker bibelmaterialet om forsoningen til å vise Jesu døds mangfoldige betydninger og ringvirkninger, der stedfortredende strafflidelse synes å være en del av denne mangfoldige betydningen. Det vil derfor vise seg problematisk å hevde at stedfortredende strafflidelse er en teori som ikke har rot i eldre kirkehistorie før reformasjonen.

### ***3.3 Har Jesu død lik funksjon som offerdød i GT? Kontinuitet eller diskontinuitet***

#### **3.3.1 Historisk kritikk**

Eikrem skriver at det etter opplysningstiden ble rettet blant annet en historisk kritikk mot begrepet «Jesu offerdød». Kritikken argumenterte for at selv om offer var en del av livet til den jødiske kulten og hellenistisk religion, som ble brukt som tolkningsverktøy for de første kristne forfatterne, så var et slikt språk nå overflødig.<sup>118</sup> Kristen offerteologi ble av den tyske teologen Johann August Eberhard sammenlignet med mat for de svake som hadde vokst opp med jødisk teologi.<sup>119</sup> Åpenbaring ble altså forstått evolusjonistisk. NTs offerspråk ble anerkjent som gyldig i sin egen samtid, men den menneskelige logikken er bare avhengig av det som en impuls som det skal beveges videre fra. Tolkninger av Jesu død med hentydning til kultiske begreper burde derfor bli overflødig i møte med den mer rasjonelle kulturen vi nå befinner oss i.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> *ibid.*, 49

<sup>119</sup> Eberhard, «Neue Apologie des Socrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden», 165

<sup>120</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 49

Her synes vekting mellom Bibel og koherens å være aktuell. Slik vi så Hegstad argumentere ovenfor vil også være relevant her. Bibelens skrifter er de beste tilgjengelige kildene vi har på Guds åpenbaringer igjennom historien, og det vil da være naturlig å vekte Bibelens vitnesbyrd høyt i enhver kristen teori. Derfor vil Craigs utfordring til kristne filosofer/teologer som ikke blir informert av bibelsk eksegese gjelde her fordi en kan gjerne formulere en koherent teori om en guddommelig døds betydning uavhengig av Bibelens skrifter, men dersom teorien konkret skal være en kristen teori så er det vanskelig å forsvare det å bevege seg bort fra tolkningsrammen Bibelens skrifter gir oss.

Har den historiske kritikken noe å komme med i det hele tatt? Den synes å forsøke å ta inn over seg Guds progressive åpenbaring gjennom historien, noe også Carson sier er noe vi må ta på alvor. Carson påpeker imidlertid at progressiv åpenbaring må forstås riktig, og mener at den da best forstås organisk og ikke evolusjonistisk.<sup>121</sup> Det vil si at ikke alt blir tatt med inn i det radikalt nye som Jesus innførte ved sin død og oppstandelse (diskontinuitet) samtidig som han også videreførte noe fra den gamle pakten (kontinuitet) – på lik måte som visse deler av et frø ikke tas med videre opp i planten den produserer. En slik forståelse av progressiv åpenbaring vil kunne svare på Moltmanns innvending der han mener at en tolkning av Jesu død i sammenheng med kultiske ofre feiler i å forstå hvordan Guds kjærlige nærvær er tilstede i hans død fordi det er fullstendig uforenlig med begrepet oppstandelse. Han mener der funksjonen av annullerende ofre i den hebraiske kulten var å gjenopprette rettferdigheten til det jødiske folket, så har oppstandelse med begynnelse av nytt liv å gjøre.<sup>122</sup> Carsons modell hjelper oss til å ikke lande på en «enten-eller» slik Moltmann gjør, men å kunne se at Jesu offer både bringer noe radikalt nytt ved sin oppstandelse, samtidig som hans offer også står i kontinuitet med den annullerende og tilfredsstillende betydningen som de kultiske ofrene i GT hadde.

### **3.3.2 Jesu profetiske kritikk av offer**

Det er liten tvil om at Jesus videreførte den profetiske kritikken i Hos 6:6 som sier at Gud vil «ha kjærlighet/nåde, ikke slaktoffer, gudskjennskap framfor brennoffer». Dette må derimot

---

<sup>121</sup> Carson, «Unity and Diversity in the New Testament», 82-83

<sup>122</sup> Moltmann, «The Crucified God», 187f

forstås i riktig kontekst. Jesus viderefører denne profetiske kritikken i Matt 9:13 i møte med de egenrettferdige fariseerne som så Jesus spise sammen med tollere og syndere. Her virker poenget å være at Gud er mer interessert i en persons lojale kjærlighet enn i overholdelse av eksterne ritualer. Offerritualer uten medfølgende barmhjertighet og nestekjærlighet er uten verdi for Gud. Denne kritikken rettet mot egenrettferdige religiøse må allikevel kunne ses parallelt med Jesu misjon på jorden, som var å være «Guds lam som *tar bort* (gr: *airo* = å fjerne, bære bort) verdens synd». Jesus var også svært bevisst sin skjebne, som Craig har påpekt, ved å både forutse sin død og til og med fremprovosere den til å skje under påskehøytiden. Påskehøytiden var da jødene slaktet påskelammets blod for å minnes Guds frelsende handling i Egypt der påskelammets blod ble smurt på dørtersklene og Guds dom gikk forbi ethvert hus med dette blodet. Koblingen da mellom det ofrede påskelammets frelsende effekt og Jesu død på samme høytid er slående og ikke tilfeldig. Jesus viser med selve tidspunktet for sin død at det er en offerdød i både kontinuitet og diskontinuitet med ofringene i GT. Kontinuitet fordi han nå er det levende Guds lam som har blitt ofret for verdens synd (Åp 5:6-9), diskontinuitet fordi det nå etter hans død ikke er nødvendig å bære frem flere syndoffer da Jesu offer har fjernet synd en gang for alle (Heb 7:26-27).

### 3.3.3 GT offerets funksjon som skygge av Jesu offer

Et annet aspekt som markerer både diskontinuitet og kontinuitet mellom Jesu offer og offer i GT er at Guds befalinger angående offer i GT var gitt til et folk som allerede var i relasjon med ham, et folk som allerede var en del av paktssamfunnet. Offer til Gud i GT ble derfor aldri forstått som en måte å oppnå frelse (utenom påskelammets ved utvandringen av Egypt). Offer hadde først og fremst hensikten å gjøre Israelsfolket bevisst på Guds hellige og kjærlige nærvær iblant dem og deres avhengighet av ham, samt gi dem en mulighet til å gjøre oppgjør med deres synd og å bli gjenopprettet fremfor Gud. Hebreerbrevet 9:24-10:10 ser tilbake på offerkulten i GT som en skygge av offeret Jesus skulle bringe. Forfatteren reflekterer over at blodet til geiter og okser i den hebraiske offerkulten ikke hadde makt til å fjerne selve synden – den kunne aldri gjøre folket fullkomment hellige og feilfrie foran Gud. Derfor måtte syndofringene skje år etter år. Jesu offer derimot, fordi han var perfekt og Guds Sønn, sonet

for menneskers synd og fjernet synden en gang for alle.<sup>123</sup> Offer var i begge tilfeller nødvendig for å nærme seg en hellig Gud og å opprettholde denne relasjonen, men forskjellen lå i at Jesus fjernet synden en gang for alle og inviterte med sitt offer hele verden, ved tro, inn i den nye pakten (Luk 22:20).

Craig har vist hvordan funksjonen soning i GT hadde (å kansellere synd og å tilfredsstille Gud) samsvarer med funksjonen Jesu død hadde.<sup>124</sup> NT professor Frank Thielman støtter denne forståelsen og viser til både Markus og Matteus, som han mener understreker den sonende betydningen av Jesu død. De følger begge et mønster i å gjøre rede for Jesu lidelse som samsvarer med soningsstrukturen i GT. Et uskyldig og feilfritt offer som tar på seg en stedfortrededene lidelse i stedet for synderen og Gud aksepterer denne døden som et skyldoffer for deres synd (3 Mos 5:5-10; 16). Dette mønsteret mener han dypest sett finnes i Jes 53 som omhandler den lidende Tjeneren.<sup>125</sup>

Dette leder oss over til neste delkapittel, for hvordan skal egentlig Jes 53 forstås? Og spiller Tjeneren en rolle i NT for å gi mening til Jesu død?

### ***3.4 «Den lidende Tjenerens» plass i NT***

Jesaja 53 taler om den lidende Tjeneren som «ble såret for våre lovbrudd, knust for våre synder. Straffen lå på ham, vi fikk fred, ved hans sår ble vi helbredet» (Jes 53:5), og at han «tok på seg de manges synd og ble rammet i stedet for lovbrøyttere» (Jes 53:12). Denne beskrivelsen av den lidende Tjeneren - hvorfor han døde og hva hans død oppnådde, danner grunnlaget for den vanligste forståelsen av stedfortredende strafflidelse-teorien, som Craig er en talsmann for. Det finnes derimot flere teologer som stiller spørsmålstegn ved om de nytestamentlige forfatterne i det hele tatt brukte Jesaja 53 som tolkningsramme for deres forståelse av Jesu døds betydning. Det finnes også historikere og teologer som betviler at Jesaja 53 i det hele tatt taler om en fremtidig lidende Messias, men at det istedenfor er bilde

---

<sup>123</sup> Radmacher, «The Nelson Study Bible», 278

<sup>124</sup> Craig, «The Atonement», 9-16

<sup>125</sup> Thielman, «Theology of the New Testament», 197



på Israels gjenopprettelse etter deres ødeleggelse av babylonerne.<sup>126</sup>

### 3.4.1 Tjenerens identitet

Craig har tidligere redegjort for hvorfor det ikke gir mening å tolke Jes 53 som at det bare handler om straffelatert lidelse for det jødiske eksilet, og ikke om en stedfortredende lidelse for andres synd.<sup>127</sup> Jes 53 ble også frem til middelalderen generelt forstått blant jødiske rabbinere som å omhandle en personlig Messias.<sup>128</sup> GT professor Robin Routledge sier at Israel i noen tilfeller rett nok er identifisert som Guds tjener (Jes 41:8; 49:3), selv om det også er gjort klart at nasjonen har feilet i å være det Guds tjener skal være (Jes 42:19-20; 43:7-8). I Tjenerens sang virker derimot Tjeneren å handle om et individ. I Jes 43:3 er riktignok Tjeneren identifisert som Israel, men i vers 5-6 så har Tjeneren en misjon *til* Israel. Routledge mener den beste forklaringen på vers 3 er at Tjeneren er legemliggjøringen av hva Israel var ment å være.<sup>129</sup>

Gitt da at Jes 53 faktisk taler om en personlig Messias, på hvilken måte ble Jes 53 brukt i evangeliene og brevlitteraturen i NT, om det i det hele tatt ble brukt?

### 3.4.2 Tjenerens rolle og tilstedeværelse i evangeliene og brevlitteraturen

NT professor Richard Hays gjør en grundig eksegesi av evangeliene i forhold til hvordan de bruker GT skrifter som tolkningsramme for Jesu liv og død i sin bok *Echoes of Scripture in the Gospels*. Han finner i Markus lite tydelige allusjoner til Tjeneren i Jes 53 i det hele tatt.<sup>130</sup> I Matteus blir Jes 53:4 sitert i Matt 8:17, men da for å demonstrere på dette tidspunktet i evangeliet at Jesu helbredende aktivitet var oppfyllelse av profeti. Lite av Matteus sin fortelling på dette tidspunktet korresponderer med Jesajas beskrivelse av Tjenerens stedfortredende strafflidelse.<sup>131</sup> Tydeligere ekko av Jes 53 mener han derimot finnes i både

---

<sup>126</sup> Ehrman, «The Bible – A Historical and Literary Introduction»

<sup>127</sup> Craig, «The Atonement», 17; se 2.2.3 for Craigs begrunnelse

<sup>128</sup> Frydland, «What the Rabbis Know About the Messiah»

<sup>129</sup> Routledge, «Old Testament Theology», 292

<sup>130</sup> Hays, «Echoes of Scripture in the Gospels», 86

<sup>131</sup> *ibid.*, 160

Lukas-Apg og Johannes.<sup>132</sup> I Lukas sine verk (Lukas og Apg) peker han på hvordan Jesus blir identifisert som den lidende Tjeneren i Jesaja 53 i historien mellom Fillip og hoffmannen (Apg 8:26-40), og at dette virker å være tolkningsrammen for hvordan Lukas ønsker vi skal forstå Jesu liv og død igjennom begge sine verk.<sup>133</sup> I Johannes peker Hays på Joh 3:14 der Jesus sier om seg selv at han skal bli *løftet opp* som slangen i ørkenen. Ved å legge til ordet *løftet opp* (*gr: hypsothesetai*), som ikke finnes i historien om Moses og bronseslangen i 4 Mos 21, mener Hays dette gir et ekko av introduksjonen om den lidende Tjeneren i Jes 52:13: «Se, min tjener skal ha fremgang, han skal opphøyes og *løftes opp* (*gr: hypsothesetai*) og bli svært høy». Verbalt sett sier han dette er vage ekko, men symbolsk er de sterkt ladet, og gir en sterk tolkningsramme for hvordan Johannes ønsket evangeliet skulle bli forstått.<sup>134</sup>

Frank Thielman støtter opp under forståelsen av at Jes 53 er mer åpenbart tilstede i Lukas og Johannes, men er mer positiv til allusjonene til den lidende Tjeneren i Markus og Matteus enn det Hays er, om enn mer skjult. Markus korresponderer mye av Jesu lidelser med den lidende Tjeneren ved å påpeke at Jesus tok imot slag, spott og fornærmelser i stillhet (Mark 14:61, 65; 15:5, 27-32; jf, Jes 50:6; 53:7). På et dypere plan mener Thielman dette også bygger oppunder forsoningsstrukturen. Et uskyldig offer identifiserer seg med et syndig folk og gir sitt liv for deres skyld. (Mark 10:45; 14:24; jf, Jes 52:13-53:12). Thielman mener videre at Matteus følger Markus i mye av det samme i at han tar med aspektene ved rettsaken mot Jesus som korresponderer med Tjenerens lidelse (Matt 26:63, 67-68; 27:12, 38-43), den sonende betydningen av hans død (20:28; 26:28) og er om noe enda tydeligere enn Markus på at Jesu død, lik den lidende Tjeneren, var for syndenes tilgivelse (Matt 26:28). Lukas er den som eksklusivt tar med Jesu identifikasjon av seg selv med den stedfortredende lidelsen som Tjeneren i Jesaja gjennomgår: «For jeg sier dere at det må oppfylles på meg, det ordet som står skrevet: Han ble regnet blant lovbrøytene» (Luk 22:37; jf. Jes 53:12). Lukas er også den eneste som forklarer Jesajas beskrivelse av Tjenerens stillhet foran sine anklagere og urettferdigheten han ble utsatt for med referanse til «de gode nyhetene om Jesus» (Apg 8:32-35; jf. Jes 53:7-8).<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> *ibid.*, 87

<sup>133</sup> *ibid.*, 237

<sup>134</sup> *ibid.*, 284-285

<sup>135</sup> Thielman, «Theology of the New Testament», 187-188

Noen undrer seg over hvorfor ikke Jes 53 blir brukt mer apologetisk blant forfatterne av NT og tenker seg til at kapitlet hadde blitt rasert som et argument rettet mot jødene av en eller annen grunn ukjent for oss.<sup>136</sup> Når det gjelder Markus og Matteus, og til en viss grad Johannes, kan nok dette være et legitimt spørsmål dersom en møter disse tekstene med et ønske om å finne eksplisitte sitater av Jes 53 som tolkningsramme for Jesu død. Thielman har derimot vist gjennom sin eksegesi at det allikevel er gode grunner til å tenke seg at Jes 53 lå som tolkningsramme bak Jesu lidelseshistorien i Matteus og Markus ved at den samsvarer med den lidende Tjeneren gikk igjennom av spott, slag og fornærmelser – i stillhet, for å sone for synd og for syndenes tilgivelse. I Lukas kan det ut i fra både Hays og Thielman argumenteres sterkt for at Jes 53 både er synlig tilstede og er brukt i argumentasjonen for at Jesus var den lidende Tjeneren. I tillegg til evangeliene-Apg ser vi også andre steder i NT der Jes 53 er hentydet i relasjon til Jesu død (1 Pet 2:22-25; jf, Jes 53:7, 9; Heb 9:28; jf, Jes 53:12).

### 3.4.3 Tjenerens stedfortredende strafflidelse

Gitt da at Jesus blir identifisert med Tjeneren i Jes 53, er det da holdbart å mene at Tjenerens lidelse er en stedfortredende strafflidelse til soning for menneskers synder?

Craig viste i redegjørelsen hvordan Jes 53 beskriver Tjeneren som den som lider og blir straffet istedenfor folket, samt at han selv bærer de manges synd, for på den måten å sone for synd. I tillegg argumenterte han for hvordan stedfortredende lidelse allerede ligger implisitt i skyldofferet foreskrevet i 3 Mos og at Tjenerens liv i Jes 53:10 på lik måte «er gitt som skyldoffer».<sup>137</sup> Skyldofferet Jesaja refererer til er omtalt i 3 Mos 5 som et offer som presten skulle bære frem for å gjøre soning for folkets synder. Her er det klare stedfortredende, straffrelaterte og sonende motiver. Dyret ble utsatt for døden (straff) folket rettmessig burde blitt utsatt for, men fordi offeret tok folkets plass (stedfortredende) kunne presten gjøre soning for den synden de hadde gjort, slik at de fikk tilgivelse (soning) (3 Mos 5:5-10). Thielman gjør også et poeng ut av at Tjenerens lidelser følger en velkjent soningsstruktur i GT ved at en som er uskyldig (Jes 53:9) frivillig (53:7b) tar på seg lidelsen som den skyldige fortjener (53:4-6, 12b), og Gud aksepterer denne personens død som et skyldoffer for deres synder

---

<sup>136</sup> Moule, «The Birth of the New Testament», 82

<sup>137</sup> Craig, «The Atonement», 18-19; se 2.2.3 for Craigs argumentasjon

(53:10-12).<sup>138</sup> Det virker med dette rimelig å trekke slutningen at Tjenerens lidelse var en stedfortredende strafflidelse til soning for menneskers synder.

### 3.5 Betydningen av ordet «hilasterion» - soningssted eller sonoffer?

Paulus, i en av sine refleksjoner rundt Jesu død, sier i Rom 3:25: «Ham har Gud stilt synlig fram for at han ved sitt blod skulle være et *sonoffer* (gr: *hilasterion*) for dem som tror» (NB 1978/85). Eikrem stiller spørsmålsteget ved om ordet *hilasterion* virkelig fremstiller Jesus som et soningsoffer? Både filologiske beviser og LXX oversettelsen betviler dette, mener han. Hverken Filo eller LXX forstår begrepet *hilasterion* som soningsoffer, men heller som stedet for Guds nådefulle nærvær (2 Mos 25:17-22; 3 Mos 16:2, 13-15). Eikrem mener dette gir oss grunnlaget til å forstå hva Paulus mener, nemlig at personen Jesus blir stedet der Gud bryter syndens og dødens kraft (2 Kor 5:17). Hva gjør en så med at Paulus allikevel sier at dette skjer ved Jesu blod? Han mener at Paulus bruker metaforbruk for at Kristus både ble stedet for Guds nærvær, samt offeret der hans blod effektiviserer soning. Derfor, mener Eikrem, at det ikke er *hilasterion* sånn sett som effektuerer soning, men Jesu blod. Derfor er det mulig å lese om blodsutgytelsen som ganske enkelt å referere til Jesu død. Han vedgår imidlertid at dette ikke svarer for hele NTs symbolske bruk av begrepet «Jesu blod» basert på GT. Han mener allikevel at blodsutgytelsen ikke ble sett på som å skulle tilfredsstille de rettfærdige kravene til en hellig Gud. Istedenfor mener han at GT viser at den eller de som sørget for offeret uttrykte sin avhengighet av Gud som sin livgiver (3 Mos 17:11; 5 Mos 12:23).<sup>139</sup>

Den svenske teologen Michael Tellbe følger også Eikrem i tanken om at ordet *hilasterion* må forstås i kontekst av betydningen LXX tillegger det, nemlig som lokket på paktkisten i det aller helligste som symboliserte Guds nådefulle nærvær. Derfor bør Rom 3:25 leses, ikke som at Jesu blod ble et soningsoffer, der ordet angir middelet for forsoningen, men som at Jesus ble stilt frem som soningsstedet (slik NB2011 oversetter det), der ordet heller angir plassen for forsoningen.<sup>140</sup> En kan da altså si at ordet inneholder en betydning av at Jesus blir møteplassen mellom Gud og mennesker der målet med Jesu blod var å bryte syndens makt

---

<sup>138</sup> Thielman, «Theology of the New Testament», 197

<sup>139</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 142-143

<sup>140</sup> Tellbe, «Paulus mot Væggen», 175-176

som stod i veien for relasjonen mellom dem, ikke å tilfredsstillende Guds vrede mot mennesker. Det har i tillegg blitt hevdet av blant annet C. Dodd og N.T. Wright at forståelsen av *hilasterion* som et vredestillende offer bærer preg av en hedensk forståelse av offer der guden er objektet for offeret. Det som er i fokus her er isteden soning, renselse og tilgivelse av menneskers synder.<sup>141</sup>

Spørsmålet er om denne oppfatningen av begrepet *hilasterion* svarer for mangfoldet av den språklige betydningen GT gir det? NT professor Leon Morris viser til flere skriftsteder i GT, blant annet Sak 7:2; 8:22, Mal 1:9 og Salme 106:30, der alle viser at *hilasterion* kan brukes i relasjon til å stille Guds vrede mot mennesker. I tillegg viser han også til tekster der Guds vrede står i tekstsammenhengen til der ordet blir brukt (f.eks 1 Mos 3:20; 4 Mos 16:47; 2 Kong 24:4; Salme 78:38; 106:29-32, Ord 16:14).<sup>142</sup> Det faktum at f.eks brennofferet i 3 Mos 1:1-9 beskrives som å gjøre soning for folket for å vinne velvilje hos Gud, og der røyken fra brennofferet stiger opp som en velduft til Guds behag innebærer sterke ideer om stedfortredende soning der Guds rettferdige vrede blir tilfredsstilt.<sup>143</sup>

Eikrem vedgikk at en ikke bare kan redusere Jesu blods betydning i relasjon til begrepet *hilasterion* i Rom 3:25 til bare å omhandle Jesu død, men han vil ikke gå så langt som å si at det innebærer en tilfredsstillende av Guds hellige krav. Det spørres om denne slutningen ikke helt tar innover seg at blodsutgytelsen av ofrene i GT spiller en essensiell rolle i å håndtere folkets separasjon fra Gud som en konsekvens av synd, og at dette nettopp forklares best med en stedfortredende soning: blodsutgytelse symboliserer død, og dyrets død på vegne av det syndige folket åpner opp veien for renselse og tilgivelse og for at Guds hellige nærvær fortsatt kan være blant sitt folk.<sup>144</sup> I tillegg, som vi har sett tidligere, så vi hvordan påskelammets blod reddet Israelfolket fra Guds rettferdige dom i Egypt. Blodet har altså ikke bare en paktsbevarende funksjon, det har også en direkte stedfortredende sonende og frelsende funksjon.

---

<sup>141</sup> Dodd, «Hilaskethai, Its Cognates, Derivates and Synonyms in the Septuagint», 352-60; Wright, «The Day the Revolution Began»

<sup>142</sup> Morris, «The Apostolic Preaching of the Cross»

<sup>143</sup> Routledge, «Old Testament Theology», 194

<sup>144</sup> *ibid.*, 194-195

Thielman tolker kombinasjonen av Jesu blod med begrepet *hilasterion* i Rom 3:25 til å bety at Jesu død var det endelige og ultimate soningsdag-offeret. Slik ypperstepresten på den store soningsdagen dryppet blod fra offerdyrene på lokket til paktskisten (*gr: hilasterion*) for å sone for Israelfolkets synder, slik ble nå Jesu blod middelet som Gud brukte for å sone for alle tidligere synder hvis straff han i tålmodighet hadde holdt tilbake frem til denne begivenheten. I Jesu død, i relasjon til begrepet *hilasterion*, mener Thielman vi får et innblikk i Guds frelsende rettferdighet og hans rettferdige karakter på samme tid. Han forblir en rettferdig Dommer som straffer synd samtidig som han rettferdiggjør dem som fortjener hans vrede.<sup>145</sup>

1 Joh 2:2 leser vi at Jesus Kristus «er en *soning* for våre synder». Her brukes det greske ordet *hilasmos* for soning, som er det nøyaktige begrepet som LXX bruker i 3 Mos 25:9 for å beskrive den store soningsdagen (*gr: hilasmou*).<sup>146</sup> Dette ordet og dette verset i 1 Joh 2 står i kontekst av at vi i utgangspunktet står under dom på grunn av vår synd, men at vi nå har fått en advokat/talsmann (*gr: parakleton*) hos vår Far som taler vår sak (1 Joh 2:1). Når Johannes i tillegg da fortsetter med setningen ovenfor, samt ved å bruke ordet *hilasmos*, viser det til Jesu yppersteprestlige rolle som mellommann mellom oss og Gud - på det grunnlag av at han var selve offeret som ble brakt frem for Gud lik offerets blod på den store soningsdagen. Når både 1 Joh 2:2 og Rom 3:25 begge står i kontekst av Guds vrede og dom, virker det rimelig å anta at begrepet *hilasterion* skal forstås bredere enn kun å gjelde «Guds nådestol» eller stedet der soningen tok sted, noe Thielman argumenterer for ved å påpeke at denne sammenhengen gir grunn til å tro at de i større grad benytter seg av betydningen datidens gresk-romerske la til begrepet. Det var da forstått som at et offer ble brakt frem av mennesker fremfor en gud for å stille gudens vrede ved at gudens vrede ble uttømt på offeret og dermed tilfredsstilt.<sup>147</sup> Morris har, som vi har sett, også vist til flere tilfeller i GT hvor ordet brukes i kontekst der Guds vrede stilles. Det finnes allikevel en viktig forskjell mellom Guds vrede i hedensk tro og kristen tro. Den engelske evangelikale teologen John Stott understreker at det i kristen tro er Gud selv som i Kristus stiller vreden, og ikke mennesker. Det er Guds kjærlighet i Kristus

---

<sup>145</sup> Thielman, «Theology of the New Testament», 354

<sup>146</sup> *ibid.*, 550-551

<sup>147</sup> *ibid.*, 551

som stiller Guds vrede over menneskets synd.<sup>148</sup> Guds kjærlighet og vrede er da to sentrale aspekter ved Gud, og begge blir vist på korset (Rom 5:8-10).

Denne større sammenhengen som ordet *hilasterion* står i virker å være Craigs hovedpoeng. Poenget til Paulus og Johannes ved å bruke dette ordet, i kontekst av Guds rettfærdige vrede og dom over syndere, synes å være at Jesu død er løsningen på problemet mennesket står overfor i møte med en hellig Gud og hans rettfærdige dom. Gud stilte Jesus synlig frem som et soningsoffer ved sitt blod, noe som gjorde at Gud kunne utøve sin gjengjeldende rettfærdighet på sin egen Sønn. Som en konsekvens ble hans rettfærdige vrede tilfredsstillt, synd kunne rettmessig bli kansellert, og han kan rettfærdiggjøre den som tror (Rom 3:26). Det virker med dette rimelig å gi Craig rett i at det finnes en konseptuell nødvendighet av tilfredsstillelse i både Paulus og Johannes tankegang og at selve ordet *hilasterion* må forstås i denne sammenhengen. Det er allikevel viktig å få frem presiseringen som Stott gir i at dette blidgjørende tilfredsstillende offeret var noe Gud brakte frem selv i kjærlighet til syndere, for på den måten å få frem at selv om Guds vrede var bakgrunnen for Jesu død (Rom 1-3), så er Guds kjærlighet like mye tilstede som Gud motivasjon for å sende sin Sønn (Rom 5-8).

### **3.6 Brukes det en juridisk terminologi i Bibelen for å karakterisere Jesu død?**

#### **3.6.1 Betydningen av begrepet «Guds rettfærdighet»**

Det har i senere tid oppstått en nyere debatt om hvordan en skal forstå Guds rettfærdighet. Tradisjonelt sett har begrepet fra reformasjonen av blitt forstått juridisk, mens det i senere tid har blitt hevdet av noen at Guds rettfærdighet skal forstås som hans pakttrofasthet. Denne nyere tolkningen av Guds rettfærdighet plasseres under en akademisk bevegelse kalt «*New Perspective on Paul*» som mener reformatorene misforsto Paulus og Judaismen på Paulus tid. En mener her at Paulus må forstås i sin egen samtid og ikke slik Luther tolket Paulus i lys av sin egen samtid på 1500 tallet der han reagerte på den katolske kirkens praksis.<sup>149</sup> Det Paulus egentlig refererer til når han skriver om «lovgjæringer» er ikke jødisk legalisme, men

---

<sup>148</sup> Stott, «The Cross of Christ»

<sup>149</sup> Stendahl, «Paul Among Jews and Gentiles»

paktstilhørighet – altså at det ikke var tanken blant jøder på denne tiden at en måtte gjøre gjerninger for å bli frelst, men at en gjorde gjerninger for å forbli i pakten med Gud; og for å først få del i pakten måtte en bli omskåret fysisk, altså bli en jøde. Det var altså dette Paulus reagerte på, at noen forkynte at en måtte bli jøde for å få del i Guds pakt, ikke at noen forkynte at en måtte gjøre gjerninger for å få del i pakten.<sup>150</sup>

Ut i fra denne forståelsen, altså at «lovgjerninger» handlet om identitetsmarkører for de som kunne være en del av pakten (omskjærelse, renhetsforskrifter og feiring av høytider),<sup>151</sup> så fikk nå begrepet «rettferdiggjørelse» en ny betydning, noe spesielt N.T Wright har forsøkt å artikulere. Rettferdiggjørelse hadde ikke en juridisk betoning - at mennesker ved tro fikk en rett relasjon med Gud der de ble frikjent sin skyld og sin straff. Det handlet isteden om Guds eskatologiske definisjon: hvem som tilhørte hans folk. Rettferdiggjørelse har med hvordan man definerer Guds folk, om de skal identifiseres med det jødiske folks identitetsmarkører eller på en annen måte.<sup>152</sup> Tellbe mener «*New Perspective*» bringer noe bra med seg ved at Paulus rettferdiggjørelseslære ikke blir en individualistisk lære primært, altså hvordan en enkelt synder finner nåde innfor Gud, men hvordan en får være delaktig sammen med Guds folk.<sup>153</sup> Han mener videre at Paulus begrep «rettferdiggjørelse ved tro» står i direkte tilknytning til hvilke vilkår som skulle gjelde for at jøder og ikke jøder kunne leve sammen som Guds folk (Gal 2:11-16).<sup>154</sup>

Tellbe anerkjenner at «rettferdiggjørelse» kan inneholde visse spor av juridiske tankesett, altså at Gud frikjenner et individ fra synd ved tro på Jesu verk på korset, men mener denne forståelsen først og fremst er bygd på et gresk tankesett og ikke et jødisk. Bakgrunnen for Paulus bruk av begrepet «rettferdighet» (*gr: dakiosyne*) mener han først og fremst finnes i den jødiske paktsforståelsen, der en beskrives som rettferdig den som tilhører og lever i pakten (Es 18:9; Jes 52:7).<sup>155</sup> Han er derfor enig i Wright og Dunn i at begrepet «Guds rettferdighet» først og fremst har å gjøre med Guds paktstrofasthet – Gud redder sitt folk, som igjen viser

---

<sup>150</sup> Sanders, «Paul and Palestinian Judaism»; Dunn, «The New Perspective on Paul», 95-122

<sup>151</sup> Tellbe, «Paulus mot Væggen», 72

<sup>152</sup> Wright, «What St. Paul Really Said», 124-126

<sup>153</sup> Tellbe, «Paulus mot Væggen», 77

<sup>154</sup> *ibid.*, 78

<sup>155</sup> *ibid.*, 79



hans godhet og trofasthet (Salme 98:2-3; Rom 3:3-5).<sup>156</sup> Det ikke er Guds vrede eller kjærlighet som er hovedmotivet i Paulus forsoningslære i Romerne, men Guds rettferdighet (*gr: dikaiosyne theou*) (Rom 1:16-17). Han mener Guds rettferdighet først og fremst skal forstås som et paktsbegrep som uttrykker Guds rettferdige trofasthet til pakten med Israel.<sup>157</sup> Han setter altså et likhetstegn mellom Guds rettferdighet og Guds trofasthet og frelse. Gud er trofast selv om mennesker er troløse, og ved Jesu død på korset kan alle mennesker ved tro tas opp i det kristne fellesskapet. Det er ved troen på Jesus som Guds Sønn at en får del i pakten, ikke ved å følge jødernes identitetsmarkører og gjerningene som hører med.

Craig har i redegjørelsen rettet kritikk mot en slik forståelse av Guds rettferdighet, som han mener er svært reduksjonistisk. Han påpeker også at forkjempere for denne teorien, blant annet Dunn, i senere tid har trukket seg unna en slik reduksjonistisk holdning til Guds rettferdighet. Craig konkluderer med at Guds rettferdighet i møte med mennesker i Romerne inkluderer både vrede og dom så vel som trofasthet og frelse (Rom 1:16-18; 3:3-6). De som derfor benekter at *dikaiosyne* er ett juridisk begrep mener han ikke gir nok oppmerksomhet til Rom 4:4-5, hvor en juridisk bakgrunn er tydelig i antydningen til den uakseptable handlingen en dommer gjør i å rettferdiggjøre den ugudelige, hvor tanken her virker helt og holdent å tilregne en urettferdig en rettferdig status.<sup>158</sup>

Thielman tar også opp hvordan begrepet «Guds rettferdighet» (*gr: dikaiosyne theou*) har flere bruksområder. Begrepet brukes på følgende måter:

1. Den rettferdige status Gud gir – Rom 10:3; Fil 3:9; 2 Kor 5:21
2. Guds rettferdige karakter – Rom 3:5, 25-26
3. Guds frelsende inngripen – Rom 1:17; jf. 98:1-3<sup>159</sup>

Dette viser hvordan den greske genitiven (i dette tilfellet «Guds») har ulike funksjoner på gresk: 1) er opphavsgenitiv (rettferdighet med opphav i Gud), 2) er karakteriserende/beskrivende genitiv (Gud er rettferdig), og 3) er subjektsgenitiv (Gud

---

<sup>156</sup> *ibid.*, 79

<sup>157</sup> *ibid.*, 178-179

<sup>158</sup> Craig, «The Atonement», 23; se 2.2.4.3 for Craigs respons til *New Perspective*; Dunn, «The New Perspective: Whence, What and Whither?», 63-64;

<sup>159</sup> Thielman, «Theology of the New Testament»

handler rettferdig og trofast i tråd med paktsløftene). Dette gjør at både historisk og litterær kontekst må avgjøre bruksmåten i hvert enkelt tilfelle det er brukt.

### 3.6.2 «Guds rettferdighets» horisontale og vertikale dynamikk

«*New Perspective*» bidrar positivt til å sette lys på det kollektive Gud har gjort gjennom Jesus ved å inkludere enkeltmennesker inn i sitt nye/fornyede paktsfellesskap, der etniske og sosiale barrierer er brutt, og «alle er en, i Jesus Kristus» (Gal 3:27). Her oppstår det altså en viktig horisontal dynamikk som følge av Jesu død på korset som dette perspektivet setter fokus på. Samtidig virker det vanskelig å komme utenom den vertikale dynamikken som også er tilstede på korset, som både Craig og Thielman påpeker, og som Dunn også senere har måttet erkjenne. Jesu verk på korset har riktignok brutt ned de sosiale barrierer som en *konsekvens* av korset, men utgangspunktet før korset var at «alle har syndet, og de har ingen del i Guds herlighet. Men ufortjent og av hans nåde blir de erklært rettferdige på grunn av forløsningen i Kristus Jesus.» (Rom 3:23-24). Altså gjorde Jesu verk på korset noe med vår juridiske status i møte med en hellig, rettferdig Gud. Der vi før stod skyldige/urettferdige foran Gud, har Jesu død gjort noe for å endre vår status til uskyldig/rettferdig. Denne dynamikken klarer ikke «*New Perspective*» tilfredsstillende å gjøre rede for, da den ikke svarer for *hvordan* vi blir del av Guds paktsfellesskap, bare hvordan vi blir værende i den. Stedfortredende strafflidelse teorien synes å gi et svar på problemstillingen *hvordan* ved å si at Jesus, ved sin død på korset, kom under forbannelse for vår skyld (Gal 3:13), ble gjort til synd for oss (2 Kor 5:21), ble pålagt straffen vi fortjente (Jes 53:5-6) og ble regnet blant overtredere og tok på seg de manges synd (Jes 53:12) slik at vi skulle få hans rettferdighet (2 Kor 5:21). Altså at vår skyld ble tilregnet Jesus og hans rettferdighet ble tilregnet oss. På den måten kunne Guds gjengjeldende rettferdighet bli tilfredsstilt ved at syndens straff ble utmålt stedfortredende på Jesus, slik at Gud deretter rettferdig kunne forsones oss med seg selv da det etter Jesu stedfortredende død ikke lenger finnes en straff å sone for de som er «i Kristus».

### 3.7 Teologisk kritikk (*Problematisk Gudsbegrep*)

En innvending som ofte reises mot forståelsen av Jesu død som en stedfortredende strafflidelse er at et slikt syn skaper et problematisk Gudsbegrep. Kritikere mener at Gud fremstilles som en ond tyrann og hevfull despot dersom han skulle kreve et offer av sin

uskyldige Sønn. Det menes til og med av noen at han fremstilles som en guddommelig barnemishandler som krever ofring av sin Sønn for menneskets frelse dersom Jesu død forstås på denne måten.<sup>160</sup> Spørsmålet er om en slik fremstilling av kritikerne har rot i Bibelens materiale rundt Guds vesen og om dette er en legitim skildring av stedfortredende strafflidelse-teorien?

Craig anser denne kritikken som «en billig karikatur» og bruker derfor ikke tid på dette i sin avhandling.<sup>161</sup> Siden det allikevel oppleves som om stedfortredende strafflidelse-teorien ofte blir møtt med denne kritikken, ses det som relevant å drøfte den i denne oppgaven.

### 3.7.1 Gud som hellig kjærlighet

Tidligere professor ved MF, Ole Modalsli, gjør rede for sentrale evangelikale grunntanker om hvem Gud er, der han blant annet trekker frem Gud som hellig kjærlighet (2 Mos 33:20; Jes 6; 1 Tim 6:16; Åp 4:8ff; Joh 15:13; Rom 5:8; 1 Joh 4:10).<sup>162</sup> I dette delkapitlet, for å drøfte innvendingen ovenfor, så blir det relevant å se nærmere på dette begrepet. Vi skal se på hvordan denne siden av Guds vesen presenteres i de bibelske data, for så å se om den teologiske kritikken er berettiget eller ikke.

#### 3.7.1.1 Guds hellighet

Et av de største motivene i Bibelen er Guds hellighet.<sup>163</sup> Gud er hellig, og i møte med hans hellighet avsløres menneskets synd (Jes 6:3-4; jf. Åp 4:8). Guds hellighet er av en slik perfekt etisk kvalitet at ingen, fordi vi er syndige mennesker, kan se Herren og leve (2 Mos 33:20). Selve ordet «hellig» har betydningen «å være adskilt fra».<sup>164</sup> At Gud er hellig knyttes da til Guds utilgjengelige majestet (1 Tim 6:16), og en av funksjonene til offersystemet i GT var blant annet måten det syndige Israelfolket kunne nærme seg Gud i hans hellighet. I forlengelsen av hans hellighet befaler han sitt folk om å «være hellig, slik Jeg er hellig» (3

---

<sup>160</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 52-53

<sup>161</sup> Craig, «The Atonement», 2-3

<sup>162</sup> Modalsli, «Evangelisk Tro», 88-93

<sup>163</sup> Routledge, «Old Testament Theology», 105

<sup>164</sup> *ibid.*, 106

Mos 11:44-45), for på den måten å være annerledes enn verden og dens syndige standard. Guds hellighet og hans kall om å være hellig slik han er hellig er tydelig også i NT (1 Pet 1:14-16).<sup>165</sup>

### 3.7.1.2 Guds vrede

Guds hellighet kan derfor beskrives som den absolutte motsetning til vantrø, synd og ondskap. I møte med synden, som den strake motsetningen til Guds hellighet, sier Modalsli at Guds hellige kjærlighet ikke kan forholde seg passiv. Det er på bakgrunn av dette at Bibelen forteller om Guds vrede mot all gudsfornektelse og all synd mot medmennesker.<sup>166</sup> Guds vrede synes å være mer enn at mennesker høster fruktene av sin synd, slik noen tolker Rom 1 til å omhandle. GT forteller oss at Guds sinne brenner mot både synd og syndere og at Guds vrede kan gi dødelige konsekvenser for de det går ut over (2 Mos 4:14; 32:10-11; 4 Mos 11:1, 33; 5 Mos 29:20, 24; Salme 89:46; Jes 30:27; Jer 7:20). Guds vrede etter korset er også gjeldende, men nå generelt ved at de ugudelige samler opp vrede frem til dommens dag (Rom 2:5; 5:9; 12:19; Åp 14:10; 16:19). Guds vrede er altså et uttrykk av hans hellighet, og Modalsli mener at helligheten er et etisk begrep fordi den sier noe om den guddommelige kjærlighets nidkjære omsorg i at han ikke tolererer vantrø og onde handlinger mot sine barn. Han mener derfor at Guds vrede og dom over synd ikke er en tilfeldig og ond reaksjon fra en fryktinngytende og lunefull gud. Isteden er vreden en etisk reaksjon og alltid rettfærdiggjort. Det er kjærlighetens absolutte nei til ondskap. Han sier derfor at en kan ikke tale om Guds kjærlighet uavhengig av Guds hellighet. En kjærlighet som ikke reagerer når vantrø og ondskap ødelegger mennesker mener han ikke lenger er kjærlighet, men reduseres til et innholdsløst og sentimentalt ord.<sup>167</sup>

### 3.7.1.3 Guds kjærlighet

Gud er en nidkjær Gud (2 Mos 20:5; 34:14; 5 Mos 4:24; 6:15) og er den som «hevnen og gjengjeldelsen tilhører (5 Mos 32:35; jf. Rom 12:19), og når dette forstås i konteksten av

---

<sup>165</sup> Marshall, «A Concise New Testament Theology», 261

<sup>166</sup> Modalsli, «Evangelisk Tro», 92

<sup>167</sup> *ibid.*, 92

Guds hellige *kjærlighet* så ser vi at Guds hevne/gjengjeldelse og nidkjærhet ikke er tilfeldige og onde reaksjoner fra en lunefull gud, men istedenfor kjærlige og rettferdige reaksjoner i forsvar av både sitt folk og sin etiske standard. At konsekvensen for de som ikke omvender seg blir å stå overfor Guds rettferdige vrede, der Gud som den rettferdige Dommer (Salme 75:7; Jes 33:22; 2 Tim 4:8; Jak 4:12) hevner og gjengjelder enhver for sine gjerninger (Matt 16:27; Rom 2:6-8; Åp 22:12) er et gjennomgående motiv gjennom Bibelen. Det er med grunntanken om at Gud er den som skal dømme enhver rettferdig og hevne/gjengjelde rettferdig som gjør at troende ikke skal dømme eller hevne (Jak 4:12; Rom 12:17-19), men la gjengjeldelsen tilhøre Gud.

Eikrem mener at en Gud av kjærlighet ikke vil gjengjelde ondskap med ondskap, men overvinner ondskap ved å lege det ødelagte forholdet gjennom barmhjertighet,<sup>168</sup> men som vi har sett er Guds vrede ikke en ond eller tilfeldig handling, men en kjærlig, nødvendig og rettferdig handling. At Gud straffer synd og syndere på bakgrunn av sin hellige kjærlighet er en gjennomgående handling igjennom Bibelen både i GT og NT, og korsbegivenheten forstått som at Gud straffer verdens synd på Jesus ved at han stedfortredende ble synd for oss og bar våre synder på korset (2 Kor 5:21; 1 Pet 2:24) er koherent med det bibelske materialet hva angår Guds hellige kjærlighet.

Guds kjærlighet er allikevel noe mer enn en reaksjon mot ondskap, sier Modalsli. Den er positiv, oppsøkende og givende godhet. Dette viser seg i at Gud inviterer alle til troens samfunn med seg selv, og at han leder oss til å tjene og elske vår neste slik han har elsket oss (Joh 13:34).<sup>169</sup> Bibelen beskriver også Gud som «nådig og barmhjertig, sen til vrede og rik på kjærlighet (*hbr: hesed*) (Salme 145:8). Her kommer det frem at Guds vrede ikke er hans foretrukne reaksjon. Han gir mennesker tid til å omvende seg (2 Pet 3:9). Dette viser Guds lojale kjærlighet og nåde i møte med menneskers synd.<sup>170</sup> Det hebraiske ordet for kjærlighet, *hesed*, bærer med seg betydningen godhet og nåde, lojalitet og forpliktelse. I GT forekommer dette ordet oftest i kontekst av relasjoner, spesielt paktsrelasjoner, og uttrykker trofasthet og lojal oppførsel – både innvendig i form av forpliktelse og godvilje overfor hverandre, samt

---

<sup>168</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 64

<sup>169</sup> Modalsli, «Evangelisk Tro», 92

<sup>170</sup> The ESV Study Bible, 1123

utvendig i form av omsorgsfulle og forpliktende handlinger.<sup>171</sup> To tredjedeler av alle gangene dette ordet blir brukt så brukes det om Guds *hesed* til mennesker, og oftest for å uttrykke hans unike, trofaste kjærlighet for sitt folk og sin pakt.<sup>172</sup>

Det hebraiske verbet *ahaba* og substantivet *ahaba* oversettes også til «kjærlighet» i Bibelen. Denne kjærligheten er ubetinget (5 Mos 7:7-8) og evig (Jer 31:3). Den er lik kjærligheten mellom en far og et barn (Hos 11:1-4) og mellom en ektemann og hustru (Hos 3:1; Jer 2:2). Det er denne kjærligheten som gjør at Gud er villig til å forløse og redde menneskene (5 Mos 7:8; Salme 44:26; 103:4; Jes 63:9; Hos 1:7; Sef 3:17).<sup>173</sup> I NT brukes det greske ordet *agape* om Guds kjærlighet. Det brukes primært i betydningen Guds selv-ofrende kjærlighet – en kjærlighet som ikke er følelsesstyrt, men viljebetinget (Rom 5:5, 8; 1 Joh 3:1; 4:7-8, 16; Judas 21).<sup>174</sup> Anders Nygren, en svensk luthersk teolog, sier om Guds kjærlighet at den er ubetinget og ikke motivert av verdien til kjærlighetens objekt - istedenfor skaper den verdi i objektet den elsker<sup>175</sup> og initierer fellesskap med Gud.<sup>176</sup> Det vil si at Guds kjærlighet er motivasjonen til å strekke ut sin hånd for å redde og utfri (2 Mos 6:6), ubetinget av, og på tross av, menneskers gjerninger.

### 3.7.2 Korsets manifestasjon av Guds vrede og kjærlighet

Materialet vi har i Bibelen om Gud som hellig kjærlighet gjør at det er betydelig grunnlag for å hevde at Gud står overfor verden i *vrede*, men enda mer i *kjærlighet*. Vrede i nødvendighet fordi Gud som hellig ikke forholder seg passiv til verdens gudsfornektelse og ondskap. Kjærlighet fordi tross verdens troløshet så er Gud trofast, og fordi Gud ubetinget velger å elske verden – ikke fordi det er noe elskbart med verden, men fordi han kaller verden elskbar (Joh 3:16). Som Luther sier: Syndere er elskbare fordi de er elsket; de er ikke elskbare fordi de er elskverdige.<sup>177</sup> Korset viser oss både Guds vrede og kjærlighet, altså hans hellige kjærlighet. Tellbe sier det treffende at vreden gjorde det nødvendig for Gud og var

---

<sup>171</sup> Routledge, «Hesed As an Obligation», 186

<sup>172</sup> Routledge, «Old Testament Theology», 109

<sup>173</sup> *ibid.*, 110

<sup>174</sup> Radmacher, «The Nelson Study Bible», 2124

<sup>175</sup> Fra Luthers Heidelberg disputas, paragr. 28 der han sier at Guds kjærlighet ikke finner, men skaper, det den behager.

<sup>176</sup> Nygren, «Agape and Eros», 681

<sup>177</sup> Luther, «Heidelberg Disputation», paragr. 28

bakgrunnen for å sende sin Sønn (Rom 1-3, spes 1:17-18), men kjærligheten var motivasjonen og forutsetningen (Rom 5-8, spes 5:8).<sup>178</sup>

### 3.7.3 Respons til teologisk kritikk

Så hvordan svare for innvendingen om at Gud er en ond tyrann dersom han skulle ha straffet sin uskyldige Sønn?

For det første er selve ordlyden i innvendingen lite treffende, fordi Bibelen gjør det tydelig at Sønnen frivillig ga sitt liv (Joh 10:18; Matt 20:28; Mark 10:45). Det er her ikke snakk om at Faderen drepte sin Sønn på korset, men at Faderen sendte sin Sønn for å gi sitt liv.

For det andre gjør Bibelen det også tydelig at Sønnen var i harmoni med Faderens vilje (Joh 5:30), selv under dødsangst i Getsemane (Mark 14:36). Sønnen ble altså ikke tvunget av Faderen til å gjøre noe mot sin egen vilje.

For det tredje kan en svare for innvendingen med å holde et trinitaristisk syn på korsbegivenheten. Jurgen Moltmann videreførte de kappadokiske fedrenes syn på relasjonen mellom Faderen, Sønnen og Ånden, kalt «perikorese» (den gjensidige iboende av personene i hverandre) og hevdet at de tre guddommelige personene eksisterer i deres egen, unike natur som Fader, Sønn og Ånd i deres relasjon til hverandre. Det å være en person i Treenigheten er å «eksistere-i-relasjon». <sup>179</sup> Et trinitaristisk syn vil da vise oss at det Faderen ytre sett tilsynelatende utsatte Sønnen for, utsatte i virkeligheten Gud seg selv for. Det som skjer med Sønnen på korset skjer med hele Treenigheten. Det er da ikke en ond guddommelig barnemishandler som sender sin sønn for å bli straffet, men istedenfor Guddommen selv som utsetter seg selv for straffen.

For det fjerde kan en vise til Guds hellige kjærlighet – at Gud som hellig ikke forholder seg passiv til verdens gudsfornektelse og ondskap. Vreden er ikke en ond reaksjon fra en lunefull gud, men en etisk reaksjon og alltid rettfærdiggjort. Det ville i det hele tatt virket kjærlighetsløst og urettferdig dersom Gud ikke skulle håndtert ondskap, noe Paulus svarer for

---

<sup>178</sup> Tellbe, «Paulus mot Væggen», 175

<sup>179</sup> Kärkkäinen, «Trinity and Revelation», 264-265

i Rom 3:25-26. Det hadde blitt stilt spørsmålstegn ved Guds rettferdighet fordi han i sin nådige tålmodighet hadde oversett tidligere synder, men Paulus svarer at Gud så frem mot Kristi kors hvor den fulle betalingen for menneskenes synd skulle betales ved at Kristus døde i synderes sted.<sup>180</sup> Samtidig viser Guds hellige kjærlighet seg også ved at Gud nå rettferdig kan invitere alle til troens samfunn med seg selv (Joh 1:12) ved at Jesus bar våre synder på korset for på den måten å slette gjeldsbrevet mot oss og erklære oss skyldfrie foran en hellig Gud, samtidig som han vant en evig seier over djevelens og syndens makt (2 Kor 5:21; Kol 2:14). Guds kjærlighet vist på korset leder oss til å tjene og elske vår neste slik han har elsket oss og gitt sitt liv for oss (Ef 5:25; Joh 13:34). Korset er kjærlighetens absolutte nei til ondskap og absolutte ja til livet som nå finnes i troen på Jesus.

Med alt dette som tolkningsramme for korset ser vi da at den teologiske innvendingen enten misforstår Guds kjærlighet i at den ikke tar inn over seg Guds hellige kjærlighet eller karikerer gudsbildet til stedfortredende strafflidelse-teorien, slik Craig mente. Det denne innvendingen allikevel viser at det finnes et behov for, siden den er såpass vanlig, er å i større grad fremholde Guds kjærlighet som motivasjonen bak korsbegivenheten og som en tydeligere del av tolkningsrammen for Jesu stedfortredende strafflidelse, og det oppleves da som om Craig med fordel kunne løftet frem denne siden av Guds vesen enda tydeligere. Craig løfter tydelig frem bibelmaterialet angående rettferdighetsmotivet og hellighetsmotivet i forbindelse med korsbegivenheten, men kjærlighetsmotivet bør nok løftes høyere enn det har blitt gjort. Det faktum at Gud ikke lar verden gå fortapt på grunn av dens synd og ondskap, men at han isteden ga sin Sønn i kjærlighet for å ta vår plass på korset og lide døden menneskene fortjente, viser oss i sannhet Gud som «nådig og barmhjertig, sen til vrede og rik på kjærlighet» (Salme 145:8).

### ***3.8 Foreløpig konklusjon av drøfting***

Drøftingen har vist at det synes å være gode grunner for å anse de bibelske data som en pålitelig kilde til sannhet og som en nødvendig betingelse for å forme koherente kristne

---

<sup>180</sup> The ESV Study Bible, 2163



doktriner – basert på Bibelens mangfoldige vitnesbyrd om dens pålitelighet, kirkehistoriens generelle syn på Bibelen som pålitelig og autoritativ for liv og lære, og Jesu høye skriftsyn.

Forutsatt dette bibelsynet har drøftingen vist hvordan NT plasserer Jesu død i kontinuitet så vel som diskontinuitet med offerets funksjon i GT; Jesu offerdød beskrives som både annullerende og tilfredsstillende, men i kontrast til offer i GT trengs det nå etter Jesu død ingen flere offer for synd. Drøftingen har også vist hvordan den lidende Tjeneren identifiseres med Jesus i NT, og at Tjenerens død er en stedfortredende strafflidelse for folkets synd. Videre har drøftingen vist at det finnes en konseptuell nødvendighet av tilfredsstillelse av Guds rettferdighet i både Paulus og Johannes tankegang og at ordet *hilasterion* derfor må forstås i denne større sammenhengen. Jesu død kan derfor sies å være et soningsoffer. «Guds rettferdighet» kan ut i fra drøftingen sies *både* å ha en vertikal så vel som en horisontal dynamikk: den erklærer en urettferdig for rettferdig foran en hellig Gud ved tro på Jesus, samtidig som den definerer troende som en del av Guds folk der alle er ett folk i troen på Jesus. Begrepet beskriver altså gaven Gud gir til menneskene (at han tilregner oss rettferdig), samtidig som den kan beskrive en egenskap Gud innehar, samt Guds paktstrofasthet og frelsende inngripen. Her er det konteksten begrepet står i som avgjør betydningen. Drøftingen har til slutt vist at korset er en manifestasjon av Guds hellige kjærlighet: hans vrede (kjærlighetens absolutte nei) mot ondskap og avgudsdyrkelse og hans kjærlighet til verden ved å sende sin Sønn for å stedfortredende utholde Guds rettferdige utmåling av syndens straff, som er døden.

Alle disse bibelske data synes å tale i favør av stedfortredende strafflidelse som en sentral del av den mangfoldige betydningen NT forfatterne ilegger Jesu død. Denne mangfoldige betydningen av Jesu død synes også å gjenspeiles i den tidlige kirkehistorie i deres tolkning av Bibelen. Det synes derfor rimelig å gi Craig medhold i synet på stedfortredende strafflidelse som en sentral del av Jesu forsoningsverk.

Det viktigste tillegget som denne drøftingen har avdekket er behovet for å enda tydeligere løfte frem Guds kjærlighet i tillegg til hans hellighet og rettferdighet. Han hellighet, uttrykt ved hans rettferdige vrede, gjorde det nødvendig for Gud og var bakgrunnen for å sende sin Sønn dersom ikke Guds dom over ondskap og avgudsdyrkelse rettferdig skulle rammet verden. Guds kjærlighet var derimot motivasjonen og forutsetningen for å sende sin Sønn. I

tillegg synes det viktig å fremheve at det Gud tilsynelatende utsatte sin Sønn for, utsatte i realiteten hele Treenigheten seg selv for. De bibelske data er også tydelig på at Faderen ikke drepte Sønnen, men at Sønnen frivillig ga sitt liv. Den Treenige Gud var også forent i sin vilje om frelsesplanen. Disse bibelske data anses som viktige å fremheve for å unngå karikeringer av Gud som en ond og hevfull despot eller en kosmisk barnemishandler.

## 4 Drøfting av Craigs filosofiske refleksjoner 1:

### Moralargumenter

I dette kapitlet vil jeg drøfte moralen som følger av stedfortredende strafflidelse-teorien som Craig har redegjort for. Jeg vil drøfte viktige innvendinger mot teorien for å se om teorien kan forsvares etisk i møte med disse, for på den måten å se om teorien er koherent med den grunnleggende kristne læren om Gud som god og rettferdig.

#### 4.1 *Divine Command Theory (DCT)*

Craig kontekstualiserer stedfortredende strafflidelse-teorien innenfor en bredere metaetisk teori som *Divine Command Theory* (videre kalt DCT) for å rettferdiggjøre moralen som utleder fra teorien, samt for å koherent å kunne argumentere for at teorien møter kravene til Guds rettferdighet. Oppgavens lengde og problemstilling tillater meg ikke å gjøre en dyptgående drøfting av DCT, men det er hensiktsmessig å nevne kort hva DCT generelt defineres som, samt å gjøre en kort drøfting av en vanlig innvending mot teorien og hvordan en DCT-teoretiker vil svare på denne innvendingen. Dette gjøres for å se om teorien på et nivå er plausibel, for dermed å se om stedfortredende strafflidelse-teorien er etisk forsvarlig og koherent.

DCT kan beskrives som en form for pliktetikk der moralske plikter følger av guddommelige imperativer som i kristen kontekst finnes i Bibelen<sup>181</sup> fordi Gud er sett på som Lovgiveren, Dommeren og Herskeren over det moralske domenet.<sup>182</sup> Guds befalinger er her sett på som universelle for alle mennesker og forstås som fundamentet generell etikk skal bygges på, og ikke motsatt.<sup>183</sup> Teorien i en ekstrem form, representert ved den fransiskanske filosofen William av Ockham, sier den at ingen handling er ond eller god i seg selv, men den får sin moral ut i fra hva Gud befaler den til å være.<sup>184</sup> Noe er altså godt dersom Gud befaler det. Thomas Aquinas utarbeidet en etisk teori kalt naturloven, som kort fortalt sier at Gud har vevd inn sine lover i menneskeheten for at de gjennom fornuft og erfaring og samvittighet

---

<sup>181</sup> Wells, «Christian Ethics», 99

<sup>182</sup> Craig, «The Atonement», 77

<sup>183</sup> Wells, «Christian Ethics», 100

<sup>184</sup> Gill, «The Cambridge Companion to Christian Ethics», 72

gjør det som tjener til at menneskelig liv kan blomstre.<sup>185</sup> Luther anerkjente at naturloven er tilstede i menneskers samvittighet, men mente at syndens innflytelse gjorde det i praksis umulig å bygge etikk på naturloven.<sup>186</sup> Den sveitsiske reformerte teologen Karl Barth påpeker i tillegg at siden det vil være forskjellig hva folk legger i hva som er godt for seg, så trenger samvittigheten å speiles mot imperativer utenfor seg selv, og da tydeligst gjennom Guds befalinger gjennom Kristus.<sup>187</sup>

#### 4.1.1 Evtyfron-dilemmaet

Den amerikanske professoren i filosofi, Michael Austin, skriver at denne teorien har sine kritikere, og en hovedinnvending som ofte reises mot denne teorien er det såkalte «Evtyfron-dilemmaet», hentet ut fra en dialog mellom Sokrates og Evtyfron, der Sokrates stiller Evtyfron et spørsmål som kan omformuleres til følgende: befaler Gud en bestemt handling fordi den er moralsk riktig, eller er det moralsk riktig fordi Gud befaler det? Austin kommenterer da at dersom en DCT-teoretiker responderer at en handling er moralsk riktig fordi Gud befaler det så vil noen da innvende at det impliserer at dersom Gud hadde befalt at vi skulle påført noen smerte, så ville det da vært moralsk riktig. Grunnlaget for moral blir da tilfeldig, noe som igjen skaper rom for at moralske klanderverdige handlinger ville blitt moralsk obligatorisk å utføre. Alternativt, sier han, dersom en DCT-teoretiker skulle svart at Gud befaler det han gjør *fordi* det er moralsk riktig, så vil noen innvende enten at etikk da ikke lenger er avhengig av Gud på den måten en DCT-teoretiker hevder, eller at Gud er underlagt en ekstern moralsk lov og ikke lenger er suveren.<sup>188</sup>

#### 4.1.2 Respons til Evtyfron-dilemmaet

Den amerikanske filosofen Robert Adams gir en respons til Evtyfron-dilemmaet gjennom noe han kaller «modifisert DCT». Her argumenterer han for at en modifisert DCT-teoretiker vil si at en handling er umoralsk dersom, og kun dersom, den er en motsetning til Guds vilje eller

---

<sup>185</sup> Aquinas, «Summa Theologica», del 1 av del 2, spørsmål 94, artikkel 3

<sup>186</sup> Gill, «The Cambridge Companion to Christian Ethics», 72

<sup>187</sup> Wells, «Christian Ethics», 100

<sup>188</sup> Austin, «Divine Command Theory»

befalinger, forutsatt at han elsker oss.<sup>189</sup> Forutsetningen om at Gud elsker oss er essensiell for Adams modifiserte DCT fordi den vil hindre oss i å tro at Gud ville befalt en grusom handling for dens egen skyld, det vil si, at Gud skulle befalt en grusom handling og befallingen skulle bli adlydt for ingen annen grunn enn at Gud befalte det.<sup>190</sup> Videre hevder han at følgende er en nødvendig sannhet: enhver handling er etisk gal dersom, og bare dersom, den er en motsetning til befallingene en kjærlig Gud gir.<sup>191</sup> Han mener altså at visse handlinger er iboende uetiske uavhengig av hva noen måtte mene om handlingene, og de er det på grunnlag av at de er en motsetning til befallingene en kjærlig Gud gir. Her skiller Adams seg fra blant annet William av Ockham som hevdet at ingen handlinger er iboende etiske eller uetiske. Den modifiserte DCT sier i sum at det ikke er mulig for en kjærlig Gud å befale en grusom handling for dens egen skyld fordi moral er fundamentert dypest sett i Guds natur. Guds befallinger vil derfor være moralsk gode og bør adlydes fordi Gud som befaler er kjærlig.

Austin sier om modifisert DCT at den har som mål å unngå Evtyfron-dilemmaets to horn. Teorien mener å unngå det første hornet (dersom en handling er moralsk riktig fordi Gud befaler det, så blir moral tilfeldig) ved å hevde at moral ikke er basert kun på Guds befallinger, men er isteden grunnfestet i den uforanderlige Guds natur.<sup>192</sup> En viktig påpekning er her at den uforanderlige naturen som forutsettes er at Gud er god og kjærlig. Noe blir ikke moralsk rett bare fordi universets skaper vil det, men noe blir moralsk rett fordi universets skaper *er god* og vil det.

Thomas Aquinas påpeker at når vi sier Gud kan gjøre «alt» så betyr det at Gud kan gjøre alle ting som logisk sett er mulig, og ikke det som er ulogisk. Det er for Aquinas bedre å si at noe ikke kan gjøres fordi selve premissene er logisk selvmotstridende istedenfor å si at Gud ikke kan gjøre det.<sup>193</sup> Det vil for eksempel være bedre å si at det ikke er logisk mulig å lage en rund firkant istedenfor å si at Gud ikke kan lage en rund firkant siden selve premissene «rund» og firkant» er selvmotstridende premisser. På lik måte kan en videreføre Aquinas tanke til Evtyfron-dilemmaet ved å svare at det en umulighet og en logisk selvmotstridende tanke at

---

<sup>189</sup> Adams, «Finite and Infinite Goods», 121

<sup>190</sup> Adams, «Divine Command Metaethics Modified Again», 67

<sup>191</sup> Adams, «Finite and Infinite Goods», 132

<sup>192</sup> Austin, «Divine Command Theory»

<sup>193</sup> Aquinas, «Summa Theologica», del 1, spørsmål 25, artikkel 3

Gud som er godhet skal befale noe som er selvmotsigende til sin uforanderlige karakter. Det vil for eksempel være en selvmotstridende tanke at Gud skulle befale noen å lyve fordi det i Bibelen beskrives som en logisk umulighet at Gud kan lyve (4 Mos 23:19; Tit 1:2; Heb 6:18). Richard Swinburne, professor i filosofi, mener at når en hevder at Gud er god så bør det tolkes som å hevde at Gud alltid gjør den moralsk beste handlingen (der det finnes en) og ingen umoralsk handling. Dette mener han ikke går på kompromiss med Guds frihet da Gud i sin frihet og allvitenskap har kunnskap om alle utfallene av alle mulige handlinger, og velger ut ifra sin allvitenskap og frihet den handlingen som han både vurderer som best og vet er best å utføre.<sup>194</sup> Gud som god, fri og allvitende vil alltid gjøre det som er best, altså det som er godt. Moral vil derfor ikke være tilfeldig.

Modifisert DCT mener videre å unngå det andre hornet (dersom Gud befaler noe fordi det er moralsk riktig, så er Gud underlagt en ekstern moralsk lov og ikke lenger suveren) ved å hevde at Gud er selve kilden til moral fordi moral er grunnlagt i Guds karakter.<sup>195</sup> Gud kan da altså sies å ikke være underlagt en moralsk lov, men istedenfor *er* han den moralske loven, der Guds moralske lov er god fordi godhet er en del av hva det vil si å være Gud. Salme 119, en salme som feirer Guds lov (Toraen), sier at Guds befalinger blant annet er livgivende (v. 93), gir visdom (v. 98), er sanne (v. 151, 160) og rettferdige (v.172) på grunnlag av at «du er god, og det du gjør, er godt» (v. 68). Også her vil Swinburnes argument over være gjeldende i at godhet er en iboende egenskap i Guds karakter, og at Gud på grunnlag av sin godhet har en vilje som er god og vil alltid velge den beste moralske handlingen (der det finnes en). Dette er ikke en trussel mot Guds allmakt, men de logiske følgene av hans egenskap av å være god.

Barth, som var en talsmann for DCT, tilbakeviser også Evttyfron-dilemmaet ved å argumentere for at moralen vist gjennom de 10 bud hverken representerer en tilfeldig guddommelig uttalelse eller en gjengivelse av en ekstern moralsk lov, men er isteden avgrensningen av sfæren der menneskelig liv, i relasjon til Gud, kan være fri og tilfredsstilt.<sup>196</sup> Videre sier han at de guddommelige imperativene aldri skal separeres fra karakteren til Gud som befaler, tydeligst vist gjennom Kristus.<sup>197</sup> Barth følger altså Aquinas i at Gud har gitt

---

<sup>194</sup> Swinburne, «The Coherence of Theism», 184, 188

<sup>195</sup> Austin, «Divine Command Theory»

<sup>196</sup> McFarland, «The Cambridge Dictionary of Christian Theology», 144

<sup>197</sup> Barth, «The Doctrine of God», vol 2, del 2

moralske befalinger som i denne verden tjener til at menneskelig liv kan blomstre. Han legger allikevel ekstra trykk på Kristus som den tydeligste og mest fullkomne åpenbaringen av etikk og moral.

### 4.1.3 DCT og Guds uforanderlige natur

Det synes viktig å se Guds befalinger i relasjon til Guds uforanderlige natur (blant annet hans godhet og kjærlighet), samt avgrense Guds befalinger som grunnlag for etikk og moral til de vi finner i de bibelske data, tydeligst uttrykt gjennom Kristus og gitt en plausibel tolkning av Bibelen,<sup>198</sup> dersom en form for DCT skal være en sunn teori. Hvis ikke har historien vist oss at mennesker med politisk makt kan hevde himmelsk mandat til å utføre umoralske og grusomme handlinger.<sup>199</sup> Forutsatt da at moral og etikk utleder fra Guds befalinger slik vi finner i de bibelske tekster sett i sin kontekst (spesielt paktskontekst), sett i sammenheng med Guds uforanderlige natur og endelig gjennom Kristi nytolkning av Toraen, så synes DCT, i en ikke-ekstrem mellomform som impliserer godhet (fordi Gud som befaler er god), å være en plausibel teori. DCT sett i et kristent perspektiv, der vi i de bibelske skrifter har tilgang til data om Guds natur, gjør at vi har mulighet til å se Guds befalinger i Bibelen i relasjon til en helhetlig og koherent forståelse av hans natur. Dette gjør at DCT i ikke trenger å avvises fordi vi forutsetter Guds godhet og kjærlighet. Det gir oss i stedet mer grunn til å stole på Guds befalinger på lik måte som uttrykkes i Salme 119 fordi vi kjenner karakteren til ham som befaler. Denne form for DCT er ikke like ekstrem som f.eks William Ockham definerer den ovenfor (noe blir godt fordi Gud sier det er godt), men den har en viss gjenklang i både Adams og Barths forståelse av teorien hvor de begge understreker at de guddommelige imperativene aldri skal separeres fra karakteren til Gud som befaler. Dette harmoniserer også i stor grad med Craigs egen forståelse av DCT der han sier at det finnes ingen ekstern lov hengende over Gud som han må tilpasse seg til annet enn det han er begrenset til i form av sine egenskaper.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> For drøfting om hvordan Bibelen bør tolkes, se 3.1.4

<sup>199</sup> Nuyen, «The Mandate of Heaven: Mencius and the Divine Command Theory of Political Legitimacy», 113

<sup>200</sup> Craig, «The Atonement», 69

#### 4.1.4 DCT som etisk tolkningsramme for stedfortredende strafflidelse

DCT i denne formen sier altså at selv om Gud ikke kan motsi sin egen uforanderlige karakter, så er ikke Gud låst til sine tidligere befalinger så lenge det han gjør henger sammen med sin natur, siden han *er* moralen og *er* godhet. Overført til stedfortredende strafflidelse synes det derfor koherent etisk sett å hevde at selv om Gud generelt forbyr straff av uskyldige mennesker, så vil det ikke være en grusom og umoralsk handling dersom den Treenige Gud bestemmer å legge straffen på seg selv gjennom å straffe Sønnen dersom dette måtte til for å frelse menneskeheten fra syndens konsekvenser og for å tilfredsstillende Guds rettferdige vrede (kjærlighetens etiske reaksjon mot ondskap og avgudsdyrkelse).<sup>201</sup> Handlingen blir da ikke grusom i seg selv, men den tjener til å tilfredsstillende kravene av Guds egen rettferdighet for så å kunne frelse menneskeheten, slik Craig hevder. Guds godhet går ikke på kompromiss av dette, det er isteden hans godhet som er grunnlaget for at han ønsker å gjøre dette i seg selv for menneskeheten. Det kan i så fall sies å ikke være en motsetning mellom Guds godhet og Jesu død dersom dette måtte til for å redde menneskeheten. Spørsmålet som da reiser seg er om det var nødvendig for Jesus å dø - og da ikke bare å dø, men å konkret lide en korsdød, for å redde menneskeheten? Dette spørsmålet skal vi komme tilbake til i delkapitlet 5.4:

*Guddommelig tilgivelse. Var korset nødvendig for å tilgi synd?*

Jeg har i dette delkapitlet ikke drøftet hvorvidt denne teorien bør ses i sammenheng med andre etiske teorier eller sett på andre eventuelle utfordringer eller svakheter denne teorien bringer med seg. Jeg har kun drøftet DCT med mål om å se om den har aspekter ved seg som er plausible, noe drøftingen viste den hadde, noe som igjen gjør at stedfortredende strafflidelse-teorien kan sies å være etisk forsvarlig og koherent dersom det kan vises at stedfortredende strafflidelse måtte til for å redde menneskeheten, noe vi kommer tilbake til i neste kapittel.

## 4.2 Moralsk kritikk

Eikrem beskriver den moralske kritikken som at dersom Jesu død blir tolket i juridisk terminologi, så er ingen indre forandring krevd av partene som er involvert.<sup>202</sup> Offersemantikk ble kritisert av den hebraiske profetiske kritikken som rettet seg mot det som kun var eksternt

---

<sup>201</sup> Se drøftingen om relasjonen mellom Guds vrede og kjærlighet – Guds hellige kjærlighet, i 3.7.1

<sup>202</sup> Eikrem «God as Sacrificial Love», 50



religiøsitet, altså handlinger som ikke henger sammen med rettferdig livsstil (Jes 1:10ff; 66:3f). Voltaire viste til disse profetiske tekstene for å argumentere for at det var omvendelse, og ikke det annullerende offeret av en geit som rensset den jødiske sjelen.<sup>203</sup> Andre hevdet da videre at det ikke var det kultiske rammeverket som sørget for kontinuiteten av Jesu budskap med de hebraiske skriftene, men den profetiske kritikken av offer med dens annonsering av den nye rettferdigheten (å elske sine fiender) som innholdet i den kristne kirkes liv.<sup>204</sup> Det denne kritikken sier er at dersom Jesu død forstås som en stedfortredende offerdød så vil det ta bort ansvaret et menneske har for å leve ut en rettferdig livsstil. En konsekvens kan altså være at en lever uforandrede eller i verste fall umoralske liv, og bare peker på at en uansett er tilgitt og rettferdig på grunn av Jesu stedfortredende offerdød. Dette vises gjennom ekstern religiøsitet og ikke omvendte liv.

#### 4.2.1 Juridisk posisjon som forutsetning for rettferdig livsstil

Craig vil her svare at den juridiske transaksjonen som skjedde på korset - vi mottok Guds rettferdighet mens Jesus tok vår synd og straff, transformerer ikke vår karakter og gjør oss ikke mer dydige enn et dømt menneske som er blitt benådet av en domstol.<sup>205</sup> Han sier at den juridiske transaksjonen har med det å gjøre å kunne stå rettferdig fremfor Gud uten straffeskyld og fri fra djevelens makt<sup>206</sup> (Rom 8:1; Kol 2:15). For Craig er det nettopp denne juridiske posisjonen foran Gud, der vi er fri fra straffeskyld, forsont med Gud og fra djevelens makt, som gjør oss i stand til å leve moralske liv, ved hjelp av Guds nåde og Den Hellige Ånds gjenfødende og helliggjørende verk i oss.<sup>207</sup> Craigs poeng virker dermed å være at forutsetningen for å kunne leve en rettferdig livsstil er først å bli forsont med Gud og frigjort fra fordømmelse og syndens makt. Det betyr ikke at det bare er kristne som kan leve moralske liv, men det betyr at foran en hellig Gud vil vi aldri nå opp til hans perfekte standard fordi vi alle gjør feiltrinn og er alle skyldige i avgudsdyrkelse, uttrykt i å tilbe det skapte istedenfor

---

<sup>203</sup> Voltaire, «The Portable Voltaire», 117

<sup>204</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 51

<sup>205</sup> Craig, «The Atonement», 95

<sup>206</sup> *ibid.*, 82

<sup>207</sup> Craig, «The Atonement», 95

Skaperen (Rom 1:25), noe som igjen betyr at «vi alle har syndet og mangler Guds rettferdighet» (Rom 3:23).

Dette gjør at vi kan forstå hva Jesus mener når han sier at «ingen er god, uten én, og det er Gud» (Mark 10:18) og at den eneste gjerningen som derfor gjør oss god nok for en perfekt Gud som *er* godhet, er «å tro på ham som Gud har sendt» (Joh 6:29; Heb 11:6).

Konsekvensen av å være forsont med Gud og fri fra fordømmelse og syndens makt er at vi nå kan «frimodig tre fram for nådens trone, så vi kan finne barmhjertighet og finne nåde som gir hjelp i rette tid» (Heb 4:16). Merk at det bare var ypperstepresten som en gang i året ble tillatt av Gud å tre frem for nådestolen i det aller helligste hvor Guds hellige nærvær var, og det hadde dødelig utfall om en ønsket å gå inn i det aller helligste på egne premisser (2 Mos 26:33-34; 3 Mos 10:1-3; 16:2).<sup>208</sup> Stedfortredende strafflidelse-teorien svarer for hvordan vi nå kan tre inn i det aller helligste, ved at vi er blitt forsont med Gud (Rom 5:10) og at vi dermed får tilgang til en hellig Gud. Teorien sier altså noe om hva Jesu død gjorde i forhold til vår relasjon til Gud, som kan sies å være det alt annet utleder fra – bl.a. fri fra syndens makt og nåde til moralsk transformasjon.

Videre sies det om nåden vi får ved å kunne komme fram for nådens trone at den «oppdrar oss til å si nei til et ugudelig liv og verdslige lyster og leve forstandig, rettskaffent og gudfryktig i den verden som nå er» (Tit 2:11). Alt dette ved hjelp av hellighetens Ånd (Rom 1:4) og hans frukter dersom de får rom til å vokse i oss (Gal 5:22-23). Luther sier om Åndens helliggjørende verk at det følger syndens forlatelse ved troen. Han sier at Ånden helliggjør ved å hellige vårt legeme slik at vi ikke lenger sover i syndene og ikke lenger har behag i dem, men at vi i stedet avstår fra dem og gjør det som er til behag for Gud.<sup>209</sup>

Stedfortredende strafflidelse-teorien gir derfor ikke grunnlag for en ekstern religiøsitet slik den moralske kritikken innvender. Teorien sier tvert imot at vår nye juridiske posisjon foran en hellig Gud gir oss de beste forutsetningene for å kunne leve et moralsk rettskaffent liv som ærer Gud og som har reelle positive betydninger for samfunnet. Wright sier at korset gjenoppretter menneskeheten til «*renewed humanity*»<sup>210</sup> slik at vi er i stand til å leve slik Gud

---

<sup>208</sup> Routledge, «Old Testament Theology», 106

<sup>209</sup> Kilcrease & Lutzer, «Martin Luther in His Own Words», kap. 4

<sup>210</sup> Wright, «What St. Paul Really Said», kap 8

hadde tenkt fra skapelsen av. Stedfortredende strafflidelse-teorien gir en koherent forklaring på hvordan menneskeheten blir fornyet til å kunne leve rettskafne liv; nemlig ved å bli forsont med Gud og å stå juridisk fri fra straffeskyld ved at Kristus tok vår straff og vant en seier over syndens makt, for at vi på den måten kan stå hellige og feilfrie foran nådens trone der Guds hellige nærvær er, og få hjelp til å tjene ham og mennesker.

#### 4.2.2 Den juridiske posisjonens moralske implikasjoner

Noen kan da innvende at en er kanskje fri til å tjene Gud og mennesker, men det en gjør i dette livet har egentlig ikke noe betydning så lenge vi har fått den juridiske posisjonen, så derfor kan en likegodt leve et umoralsk liv så vel som et moralsk. For å svare på dette vil jeg gjøre en analyse av Paulus utlegging av den kristnes juridiske posisjon foran Gud, og hvilke moralske implikasjoner det har.

Paulus sier i Rom 5:1 at rettferdiggjørelsen vi får ved tro gjør at vi har fred med Gud. Denne freden må ses i kontekst av at vi på grunn av synd var ansett som fiender av Gud og fortjente Gud rettferdige vrede<sup>211</sup> (Rom 1:18; 5:9-10). Paulus synes altså her å si at vi blir frelst ikke bare fra eksterne krefter som syndens og djevelens makt, men også fra Guds egen vrede. Guds vrede rammer de ugudelige, og vi er nettopp det (Rom 1:18; 5:6). Paulus sier i Rom 5:12 at syndens konsekvens er død. Det er her logisk å tenke at Guds vrede da skulle rammet oss på en slik måte at vi dør på grunn av vår synd.<sup>212</sup> Med dette bakteppet virker det koherent å tolke Rom 8:3 dithen at Gud dømte syndens konsekvenser (altså død) i Jesu person fordi han på korset ble synd for oss, for at vi igjen skulle få Guds rettferdighet (se også 2 Kor 5:21). Paulus virker da altså å si at Jesus døde i vårt sted («Kristus døde *for* de ugudelige» (Rom 5:6) «Kristus døde *for* oss (Rom 5:8)) og at vi nå står rettferdiggjorte ved tro som en konsekvens (Rom 4:25-5:1). Paulus sier at denne posisjonen vi nå har som rettferdiggjorte foran Gud ved tro gjør at vi ikke er under fordømmelsen som vi tidligere var under (Rom 5:16; 8:1). Videre ut i fra denne posisjonen virker det som en forventning fra Paulus side at vi lar oss bli ledet av Den Hellige Ånd og søker det som hører Ånden til, som er liv og fred (Rom 8:6).

---

<sup>211</sup> Radmacher, «The Nelson Study Bible», 1886

<sup>212</sup> The ESV Study Bible, 2170

Paulus svarer også på en lignende innvending som den ovenfor: Skal vi bare fortsette å synde siden vi har fått en rettferdig stilling foran Gud? Er hans nåde mot oss en unnskyldning til å leve hva slags liv vi ønsker? (Rom 6:1). Paulus svarer negativt på dette og bruker dåpen som bilde for å demonstrere. I dåpen sier Paulus at vi blir døpt til Kristi død og oppreist til å leve et nytt liv (Rom 6:1). Vår gamle kropp som var slave under synden ble korsfestet med Jesus slik at vi skal kunne leve fri fra synden (Rom 6:6-7). Med dette som grunnlag - at vi har fred med Gud, rettferdiggjort av tro, fri fra fordømmelse (alle disse synes å tale om vår juridiske posisjon) fordi Kristus døde døden vi fortjente og på den måten tok vår plass, forventer Paulus at dette fører med seg at vi regner oss som døde for synden, men som levende for Gud i Kristus (Rom 6:11). Mye av Romerbrevet videre, spesielt Rom 12-15, med dette som bakteppe, har som fokus hvordan kristen moral burde se ut i praksis, der kjærlighet, overbærenhet og tjenerskap står i fokus.

Denne analysen viser at tolkningen av Jesu død som stedfortredende strafflidelse, altså i juridisk terminologi, for det første virker å ha klare røtter i Paulinsk forsoningsteori, og for det andre har det moralske implikasjoner for hvordan et menneske som har fred med Gud lever sitt liv. Det er en forventning fra Guds side at dem som er tilgitte, rettferdiggjorte og fri fra fordømmelse ved hans nåde og ved hans Ånd regner seg som døde for synden, men som levende for ham.

### ***4.3 Sosio-historisk kritikk***

I delkapitlet om DCT ble det konkludert at det synes å være koherent etisk sett å hevde at det ikke vil være en grusom og umoralsk handling om den Treenige Gud bestemmer å legge straffen på seg selv gjennom å straffe Sønnen dersom dette måtte til for å frelse menneskeheten fra syndens konsekvenser og for å tilfredsstillende Guds rettferdige vrede. En innvending som da Eikrem presenterer er om ikke stedfortredende strafflidelse-teorien vil legitimere moralsk-politiske ofre? Dersom straffhandlingen Gud utførte mot seg selv ikke var ond i seg selv, men tjente en større hensikt – gir ikke dette f.eks. en totalitær nasjon en religiøs

legitimert for å straffe uskyldige mennesker dersom dette tjener til et større gode?<sup>213</sup>

#### 4.3.1 Guds avvisning av menneskelig stedfortredende offer

Craig vil svare til denne innvendingen at Bibelen konsekvent avviser menneskelig stedfortredende offer for en større hensikt (i Bibelens kontekst frelsende hensikt for et helt folk),<sup>214</sup> i kontrast til gresk-romersk praksis der dette ble akseptert enten som en nobel og villig handling av høytstående personer eller som en uvillig handling av fanger eller utstøtte.<sup>215</sup> Craig viser til de bibelske historiene om mennesker som tilbyr å gi sitt liv til frelse for andre og at Gud enten avviser eller ikke responderer på disse tilbudene.<sup>216</sup> Samtidig påpeker Craig at Gud ikke avviser ideen om menneskelig offer som absurd eller umulig. Craig bruker historien om Guds befaling til Abraham om å ofre Isak som et eksempel på dette, men da forstått som Kristustypologi, slik NT behandler historien.<sup>217</sup> Det betyr at denne historien forstås som en engangshendelse som en sentral del i Guds frelseshistorie for å gi et bilde på det den Treenige Gud ville gjøre mot seg selv på korset. På samme måte som Isak frivillig ga seg selv til farens vilje så ga Kristus seg frivillig til Faderens vilje (Joh 10:17-18; Mark 14:36). Et viktig skille er allikevel at Gud stoppet ofringen av Isak, noe som da gjør at det ikke finnes noen bibelske eksempler på at menneskelig autoritet kan hevde himmelsk mandat til å ofre et annet menneske for en større hensikt. Det eneste eksemplet Bibelen gir på stedfortredende ofring for en større (frelsende) hensikt er Guds Sønn som gir sitt liv for menneskeheten, altså forstått som en trinitarisk handling i at Gud utsetter seg selv for straffen menneskeheten fortjente og lider syndens konsekvens, døden, i synderes sted. Bibelen gir altså mennesker ingen grunnlag for å hevde guddommelig legitimitet for å ofre et annet menneske for en større hensikt.

---

<sup>213</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 51

<sup>214</sup> Craig, «The Atonement», 18

<sup>215</sup> Thielman, «Theology of the New Testament», 551

<sup>216</sup> Moses tilbud til Gud om å bli drept i stedet for Israelsfolket (2 Mos 32:30-34). I tillegg kan det også nevnes Paulus ønske om å bli forbannet og skilt fra Kristus om det kunne være til hjelp for jødene (Rom 9:3)

<sup>217</sup> Craig, «The Atonement», 18

### 4.3.2 Selvfornektende offerkjærlighet: et etisk ideal å forfølge?

En mulig innvendig her kan være at selv om stedfortredende strafflidelse-teoretikere kan si at teorien ikke gir grunnlag for legitimering av en autoritet til å ofre en person for en større hensikt, så må de allikevel forholde seg til at Bibelen taler om mellommenneskelig stedfortredende død, forstått som en frivillig død for å redde et annet menneske eller en gruppe, som en nobel handling. Dette med bakgrunn i blant annet Jesu utsagn i Joh 15:13: «Ingen har større kjærlighet enn den som gir sitt liv for vennene sine». Gir ikke dette guddommelig legitimitet til å i det minste frivillig lide en stedfortredende død, uten påtrykk fra en ekstern autoritet, med hensikt å redde et annet menneske eller en gruppe mennesker? Vil ikke dette, som feminist- og frigjøringsteologer ofte mener, bare opphøye selvfornektelse og opprettholde undertrykkende strukturer istedenfor å elske sin neste som seg selv og omfavne liv- anerkjennende fellesskap?<sup>218</sup> Spørsmålet er da om selvfornektende offerkjærlighet er et etisk ideal som er verdt å forfølge i dag og om konsekvensene av offerkjærligheten er gode og byggende?

Den amerikanske protestantiske professoren Don Browning argumenterer for at selvfornektende offerkjærlighet (som han mener fører til selvhat) er et vedvarende menneskelig problem og anbefaler selvkjærlighet som veien som leder til kjærlighet for andre.<sup>219</sup> Han antyder også at relasjonen mellom en form for ansvarlighet overfor familiemedlemmer og omsorg for det større samfunnsfellesskapet kan bety at historisk kristen vektlegging av selvoffer undertrykker applikasjonen av kristen omsorg for fellesskapet rundt seg.<sup>220</sup> Altså mener han at selvfornektende offerkjærlighet kan lede til forsømmelse av ansvar for sine nære familiemedlemmer eller forsakelse av sitt ansvar om å være en konstruktiv samfunnsbygger ved å f.eks. gi sitt liv for andre eller for sin tro. Professor i filosofi og kristen etikk, Gene Outka, tolker det bibelske begrepet *agape* som å gjensidig balansere hensynet til en selv og andre. Han mener at en kristen under *agape* arbeider ensidig for å etablere relasjoner merket med nær gjensidig forståelse og enhet. Videre mener han at selv om *agape* ikke er avhengig av en gjensidig respons fra motparten, så er det et klart ønske om en slik

---

<sup>218</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 51-52, 54; Andolsen, «Agape in Feminist Ethics», 74

<sup>219</sup> Browning, «Religious Thought and the Modern Psychologies», 140-142

<sup>220</sup> Browning, «Altruism and Christian Love», 423

respons.<sup>221</sup> Outka mener at et slikt syn på *agape* kjærlighet best beskriver hvordan Gud elsker mennesker siden det ikke gir noe mening for ham at Gud, som elsker alle personer og kaller enhver person verdifull, skulle kreve at individer må nedverdige seg selv under verdien Gud selv gir dem.<sup>222</sup> Outka konkluderer derfor med at en ikke bør gjøre en overvektlegging av ens egne ønsker på bekostning av andre, men en bør heller ikke degradere ens egen verdi ved å kun ha andres beste i tankene. Derfor er selvfornektende offerkjærlighet unødvendig og på bekostning av individet.<sup>223</sup> Argumentene mot selvfornektende offerkjærlighet som et etisk ideal presentert her er altså: 1) det kan føre til forsømmelse av ansvar for sine familiemedlemmer, 2) det kan føre til forsakelse av ansvaret om å være en konstruktiv samfunnsbygger, og 3) det plasserer verdien til et menneskeliv under verdien Gud selv gir det.

Baptist og professor i filosofi og religion J. Jeffrey Tillman forsvarer selvfornektende offerkjærlighet ved å peke på at når NT omtaler selvfornektende offerkjærlighet, så gjør den det ikke ut i fra en forståelse av at et menneskes verdi er rasjonelt beskrevet eller forskjellig, men ut i fra en teologisk forpliktelse på at alle mennesker er Guds skapninger og at Gud virker for deres beste gjennom et eskatologisk samfunn, kirken. Han refererer til Jürgen Moltmann som beskriver dette samfunnet som selve stedet for Guds transformerende krefter, med begynnelse i Kristi oppstandelse og som strekker seg til kulmineringen av tidsalderens ende. Moltmann sier, ifølge Tillman, at kirken, som profetisk gjenspeiler denne tidsalder og den kommende, lider i denne tidsalders tilkortkommenheter samtidig som Gud er i gang med å transformere hele kosmos. Ut i fra dette verdensbildet mener Tillman at overlevelsen av individer eller et spesifikt trossamfunn ikke er fokuset. Offerkjærlighetens fokus er å videreføre Guds arbeid, et arbeid som stiller et krav til den kristne og det kristne samfunnet som er mer primært enn ethvert annet krav.<sup>224</sup> Han mener altså at det er en misforståelse å hevde at selvfornektende offerkjærlighet er å nedverdige sin egen verdi. Isteden mener han at vi nettopp ut i fra likeverdet vi alle har som Guds skapninger er kalt til å vise kjærlighet overfor andre i denne tidsalder med dens tilkortkommenheter (synd/ondskap og dens konsekvenser) der dette i noen tilfeller vi vil vise seg gjennom å gi sitt liv for noen eller for sin tro. Det er i tillegg viktig å påpeke at selvoffer, som Eikrem sier, bare er bare godt dersom

---

<sup>221</sup> Outka, «Universal Love and Impartiality», 8, 37

<sup>222</sup> Outka, «Theocentric Agape and the Self», 38

<sup>223</sup> Outka, «Universal Love and Impartiality», 13, 80

<sup>224</sup> Tillman, «Sacrificial Agape», 553

oppstandelsen er sett på som en vesentlig del av det.<sup>225</sup> Kraften i offerkjærligheten, sett i lys av Jesu død og oppstandelse, er at ondskapen og døden ikke har siste ord, men at Gud skal gjenoppreise den troende når han fullkomment gjenoppretter sitt rike (1 Tess 4:13-18; Åp 12:10-11).

Tillman svarer også på kritikken ovenfor om at selvfornektende offerkjærlighet, uttrykt i blant annet å gi sitt liv for et annet, kan føre til forsømmelse av ansvar for sine familiemedlemmer eller forsakelse av ansvaret om å være en konstruktiv samfunnsbygger. Her sier han at denne kritikken er underlig da det virker som kritikerne mener at metodene som tradisjonelt sett er brukt for å rasjonelt prioritere når det er forsvarlig å gi prioritet til ens egne behov fremfor en fremmeds eller et familiemedlems behov ikke skal kunne bli brukt når det gjelder offer. Gitt de begrensede ressursene enhver kristen har, så mener han at den kristne må være nøye med hvordan han/hun bruker disse ressursene. Derfor mener han dersom en ønsker å ofre (i f.eks. å gi sitt liv for noen), så må en anerkjenne prisen offeret har og ut i fra det vurdere om de teologiske godene knyttet til denne handlingen er verdt det. Tillman konkluderer da med at anerkjennelsen av prisen og vurderingen av godene ofte kan gi overbevisende grunner for en kristen til å ofre forpliktelser til familien, seg selv, nasjonen eller sitt yrke. Dette virker for Tillman å være måten å tolke følgende utsagn av Jesus i Luk 14:26: «Om noen kommer til meg og ikke setter dette høyere enn far mor, kone og barn, brødre og søstre, ja høyere enn sitt eget liv, kan han ikke være min disippel.»<sup>226</sup>

Tillman kommer med dette med en utfordring til individualismen som preger spesielt det vestlige samfunnet ved å hevde at verdiene til det kristne trossamfunnet ligger på et dypere nivå enn individet (seg selv og sin selvrealisering) og sin nærmeste familie. Tillman understreker allikevel, som vi har sett, at enhver offerhandling bør gjøres etter nøye å ha vurdert prisen det koster og etter å ha vurdert de teologiske godene av handlingen. Denne understrekingen synes å harmonere med Jesu utsagn i Luk 14:28 om å regne ut prisen før en ofrer noe, som følger umiddelbart etter utsagnet Tillman analyserte ovenfor.

---

<sup>225</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 227

<sup>226</sup> Tillman, «Sacrificial Agape», 552



Det ideelle hadde vært å ikke trenge å gi sitt liv for noe/noen, men med ondskapens og undertrykkende systemers realitet i denne verden vil noen ganger konsekvensene av å forsvare sin egen og andres verdi uttrykkes best og sterkest ved å gi sitt liv for noe/noen. Dette vil ikke underbygge undertrykkende og diskriminerende systemer, men vil tvert imot være et kraftfullt motmiddel. Eksempelvis var det i løpet av andre verdenskrig mange mennesker som var villige til å gi sitt liv for å beskytte jødene og generelt i kampen mot nazistene og de undertrykkende systemene nazistene hadde bygd opp.<sup>227</sup> Få vil tenke at disse menneskene som ga sitt liv for andre menneskers frihet nedverdiget sin egen verdi eller bidro til å underbygge undertrykkende systemer. I stedet vil de ses på som grunnleggende byggesteiner i et samfunn som i etterkant ble preget av mer likeverd og frihet.

Kristen offerkjærlighet og selvfornektelse står på lik måte ikke i et vakuum der en blindt og dumdrstig er kalt til å gi sitt liv uten noen kontekst knyttet til det og uten å tenke at en selv har en verdi. Kristen offerkjærlighet står som et kraftig moteksempel til individualismen som så sterkt preger spesielt det vestlige samfunnet i dag. Selvrealisering og usunn selvkjærlighet har ofte faren i å overse andres verdi og potensiale. Svaret til å oppnå et ideelt samfunn der ens egen verdi er anerkjent samtidig som en anerkjenner og løfter frem andres kan da vanskelig finnes i mer fokus på seg selv. John Calvin sier at selvfornektelse gir oss de rette holdningene overfor våre medmennesker, der vi lever ydmyke og generøse liv som løfter opp andre ut i fra vissheten om at alt vi er og har fått er av og ved Gud.<sup>228</sup> Selvfornektelse er ikke en motsetning til å elske seg selv, og skal ikke forstås som selvhat eller som noe som leder til selvhat, slik Outka mener. Outka kommer allikevel med viktig innsikt når han sier at en bør ha en sunn balanse mellom fokus på seg selv og andre, men han gjør en gal konklusjon ved å hevde at det å sette andre foran seg selv er å nedverdige sin egen verdi og helse, og at selvfornektende offerkjærlighet da er unødvendig og på bekostning av individet. Selvfornektelse er isteden at kristne ut i fra en selvforståelse av at de er elsket (1 Joh 4:10) og ut i fra verdien de vet Gud har gitt dem; Guds Sønnens eget liv gitt for dem (1 Kor 6:20; 1 Pet

---

<sup>227</sup> Monroe, Barton & Klingemann, «Altruism and the Theory of Rational Action: Rescuers of Jews in Nazi Europe»

<sup>228</sup> Calvin, «Institutes of the Christian Religion», 451-452

1:18-19), er fri til å tjene andre og til å tenke på andres beste istedenfor bare sitt eget (Fil 2:3-4).

Det kan også dokumenteres ved forskning at det å sette andre foran seg selv, når det er gjort frivillig, er byggende for ens eget liv ved at det kan redusere stress, motvirke depresjon, øke opplevelse av glede og gi økt grad av sosial tilknytning.<sup>229</sup> Nå vil riktignok ikke selvfornektende offerkjærlighet uttrykt ved å gi sitt liv for noen gi disse godene, men som vi har sett Eikrem peke på, dersom oppstandelsen er en sentral del av denne form for kjærlighet så vil det ikke være til endelig ødeleggelse for individet som utfører offerhandlingen. Det synes viktig å påpeke at offerkjærlighet uttrykt ved å gi sitt liv for noen ikke bør forstås som et mål i seg selv, men heller som kjærlighetens ytterste form for selvoppofrende handling dersom det ikke finnes noen annen utvei i møte med denne tidsalders ondskap og tilkortkommenhet. I tillegg har vi sett at offerkjærlighet kun bør utføres etter å nøye ha vurdert prisen det koster en selv og de rundt en, noe vi har sett Bibelen også oppmuntrer oss til.

Selvfornektende offerkjærlighet, forstått riktig, kan da sies å være et etisk ideal som er verdt å forfølge i dag, og konsekvensene av offerkjærlighet er gode og byggende, både for en selv og for andre.

#### ***4.4 Problemet med hellig vold***

Eikrem sier at det i hovedsak er voldsaspektet som er tilstede i det symbolske landskapet relatert til offer som har drevet mange teologer til å avvise at Guds handlinger i Jesus kan bli koherent rekonstruert som et uttrykk for offerkjærlighet. De argumenterer for dette med at offer ikke er samsvarende med den ikke-voldelige, og til og med anti-voldelige, fiende-kjærligheten som er åpenbart av Gud i Kristus. Eikrem sier argumentet kan fremstilles på følgende måte: dersom offersemantikk utviklet i Bibelen gjør vold til et essensielt aspekt ved offerkjærlighet, så er et paradoks skapt i hjertet av kristen soteriologi. Fiende-kjærlighet og offer er gjensidig utelukkende fordi det er en logisk motsetning mellom mål og middel som

---

<sup>229</sup> Inagaki & Orehek, «On the Benefits of Giving Social Support: When, Why and How Support Providers Gain by Caring for Others»; Dore, Morris, Burr, Picard & Ochsner, «Helping Others Regulate Emotion Predicts Increased Regulation of One's Own Emotions and Decreased Symptoms of Depression»

reflekterer en spenning i konseptet av Gud: Hvordan kan en perfekt kjærlig Gud løse problemet av vold og død ved å aktivt begå, eller passivt tillate, dødelig vold?<sup>230</sup>

#### 4.4.1 DCT som tolkningsramme og korsets demonstrasjon av syndens alvorlighet

Craig sier at tanken om at Gud straffet Kristus (forstått som at Gud utmålte syndens straff i Kristus (Rom 8:3) siden Kristus ble synd for oss (2 Kor 5:21)) kan forsvares etisk sett ved å vise til DCT. Han sier at Gud ikke har en ekstern moralsk lov hengende over seg som han må tilpasse seg annet enn det han er begrenset til i form av sine egenskaper.<sup>231</sup> Dette sier han dog mer i kontekst av spørsmålet om det er rettferdig av Gud å straffe en uskyldig person (Kristus). Denne problemstillingen skal vi ta mer opp i neste kapittel. Det synes allikevel logisk å tenke at Craig ville brukt et lignende resonnement for å forsvare hvordan en kjærlig Gud bruker en voldelig handling (Jesu lidelse og korsfestelsen) som løsning på ondskap og død. En kan f.eks. lese Jesus ord om at mennesker skal elske sine fiender og gjøre godt mot dem som hater dem (Matt 5:44), samtidig som han selv forbeholder seg retten som den øverste og perfekte Dommer over universet til å være den som gjengjelder enhver etter sine gjerninger på Herrens dag (Matt 16:27; Åp 22:12). Thielman sier at denne eskatologiske tanken er gjennomgående i både evangeliene og i brevlitteraturen, der Guds vrede på Herrens dag skal vise hans herredømme over universet og være den som gjengjelder enhver etter sine gjerninger.<sup>232</sup> Det er med dette som bakteppe at kristne ikke skal dømme og hevne seg, og at de kan vende det andre kinnnet til og elske sine fiender; fordi de overlater hevnen og gjengjeldelsen til Gud (Rom 12:19; 5 Mos 32:35). Dette viser at selv om Gud forbyr mennesker noe, så er han fri til å gjøre noe annet så lenge det ikke går på kompromiss med hans egen karakter. Når vi tidligere i avhandlingen har sett at Guds kjærlighet også må ses i relasjon til han hellighet, så viser Jesu offerdød oss ikke en ond Gud der Guds handling gjennom Jesus er en logisk motsetning mellom mål og middel. I stedet ser vi en rettferdig, hellig og kjærlig Gud som viser menneskeheten alvorligheten av syndens konsekvenser og som viser hvordan Gud utmåler syndens straff i Kristus ved at Kristus ble synd for oss, slik at

---

<sup>230</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 59

<sup>231</sup> Craig, «The Atonement», 69

<sup>232</sup> Thielman, «Theology of the New Testament», 252

Guds rettferdighet ble tilfredsstilt og troende kan bli erklært rettferdige fordi syndens straff er sonet representativt i Kristus.

#### 4.4.2 Faderens rolle i Sønnens død

Den franske filosofen Rene Girard anså Jesu selvovergivelse som et offer og at offeret hadde en positiv soteriologisk betydning, men han anså ikke Jesus som offer for guddommelig vold. Han mente Jesus kun var et offer for destruktive krefter.<sup>233</sup> Her er det mulig for Craig å innvende mot tanken om at stedfortredende strafflidelse-teorien tilsynelatende omtaler Jesus som «offer for guddommelig vold» da dette kan gi uttrykk for at Faderen er den som dreper Sønnen. Som vi har sett tidligere i oppgaven gir Bibelen tydelig uttrykk for at Sønnen frivillig ga sitt liv.<sup>234</sup> Altså at Sønnen da frivillig led en voldelig død som et uttrykk for syndens konsekvenser i syndige menneskers sted.

#### 4.4.3 Jesu død i kontinuitet med offerdød i GT

Craig vil også hevde at Jesu død var en offerdød i kontinuitet (i tillegg til diskontinuitet) med offerdød i den hebraiske kulten i GT, som vi i forrige kapittel fant gode grunner for å hevde at Jesu død var.<sup>235</sup> Offerdød, for eksempel syndofferet eller offeret på den store soningsdagen symboliserte at folkets synd ble annullert og at Guds rettferdige vrede ble tilfredsstilt ved at folkets synder ble lagt på offeret og at offeret led døden folket fortjente slik at folket skulle bli tilgitt og få leve videre i paktsfellesskapet sammen med en hellig Gud.<sup>236</sup> Igjen kan det her sies at selv om offerhandlingen er voldelig, så er det kun i kontekst av å få frem syndens alvorlige konsekvenser. Gud dømmer synden i offeret og straffer rettferdig synderen ved at offeret stedfortredende og representativt tar synderens plass. Det samme skjer da i Jesus som frivillig bar seg selv frem som et syndoffer (Rom 8:3). Faderen straffer Sønnen aktivt bare i den forstand at Faderen dømmer synden og utmåler syndens straff på Sønnen istedenfor på oss.

---

<sup>233</sup> Girard, «Tatsachen, Nicht Nur Interpretationen», 265, 268

<sup>234</sup> Drøftes i 3.5

<sup>235</sup> Drøftes i 3.3

<sup>236</sup> Drøftes i 3.3

Eikrem mener det bør stilles spørsmålstegn ved om Jesus faktisk erfarer syndens straff på korset, eller om døden han led betydde noe annet. Han mener at døden i seg selv ikke er noe straff. Det er ganske enkelt konsekvensen av å være et begrenset menneske.<sup>237</sup> Her synes det derimot som om Eikrem hopper over et av de mest sentrale elementene av Bibelens frelseshistorie, nemlig at døden nettopp *er* konsekvensen av synd og syndens straff (1 Mos 3; Es 18:20; Rom 5:12; 6:23), og at Jesus derfor på den måten erfarer syndens straff på korset.

#### 4.4.4 Faderens tilstedeværelse i Sønnens lidelse

Innvendingen ovenfor sier allikevel at det også er problematisk om Gud passivt tillater en voldelig handling for å løse problemet av vold og død da dette vil være en logisk motsetning mellom mål og middel. Moltmann vil her svare at Gud ikke passivt stod ved siden av og tillot korsfestelsen av Sønnen, men at Gud isteden tok del med hele seg i hendelsen. Dette viser for Moltmann en medlidende Gud som lider med oss i vår lidelse som følge av syndens konsekvenser.<sup>238</sup> Moltmann vil riktignok ikke gå med på at Sønnens død har sammenheng med kultiske ofre,<sup>239</sup> men drøftingen i forrige kapittel (3.3) viste at Jesu offer kan ses på både som i kontinuitet og diskontinuitet med kultiske ofre. Dersom Moltmanns syn på den Treenige Guds tilstedeværelse i Sønnens lidelse kan ses i sammenheng med Jesu stedfortredende strafflidelse hjelper det oss da å forstå at Gud aktivt identifiserer seg med smerten synden fører med seg. Dette gir oss en Frelser som i sannhet kan lide med oss i vår svakhet, fordi «han er prøvet i alt på samme måte som vi, men uten synd» (Heb 4:14), og «fordi han selv led og ble fristet, kan han hjelpe dem som blir fristet» (Heb 2:18). At Gud tillot denne voldelige handlingen å skje mot seg selv viser oss en Gud som identifiserer seg helt med oss.

#### 4.4.5 Er Gud voldelig?

Det synes viktig å sette et skille mellom det at Gud bruker en voldelig handling (offer i GT og korset i NT) for å vise syndens alvorlige konsekvenser og hvorvidt Gud selv er voldelig. GT

---

<sup>237</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 93

<sup>238</sup> Moltmann, «The Passion of Christ and the Suffering of God», 19-20

<sup>239</sup> Drøftes i 3.3

professor Karl William Weyde argumenterer for at de tidlige patristiske tidene introduserer et mer menneskelig aspekt av vold og krigføring, mens det i Krønikebøkene viser en nedgang av såkalt hellig krig. Han sier at Gud kun straffer når en nasjon overskred sitt mandat, utøvde åpenbar ondskap eller når Israel tilba andre guder. Videre påpeker han at post-eksilets profeter la vekt på fred og forsoning mellom mennesker, i tillegg til å være tilbedere av den eneste Gud, som er hellig, rettferdig og trofast, Forløseren og Frelseren av alle mennesker.<sup>240</sup> Han mener altså at når Gud slår ned på ondskap og avgudsdyrkelse så er dette i kontekst av en Gud som ønsker fred og forsoning mellom Gud og mennesker og mennesker seg imellom, og i kontekst av Gud som hellig, rettferdig, kjærlig, god og nådig. Overført til korset så viser denne handlingen nettopp hvordan Gud slår ned på ondskap og avgudsdyrkelse i kontekst av sin hellighet og rettferdighet, mens målet i Guds kjærlighet og nåde er forsoning og fred mellom mennesker og Gud, og som en videre konsekvens, mennesker seg imellom.

#### **4.4.6 Korset som uttrykk for Guds hellighet og nåde**

Jesu død som en stedfortredende strafflidelse skal derfor ses som et uttrykk for syndens konsekvenser hvor både Guds medlidelse, rettferdighet, hellighet, kjærlighet og nåde demonstreres på en gang. Gjennom offerhandlingen identifiserer Gud seg med vår smerte som konsekvens av synden, samtidig som han dømmer synden og utmåler syndens straff stedfortredende på Jesus istedenfor på syndige mennesker. Jesu stedfortredende strafflidelse, forstått riktig, vil ikke avle mer vold, men blir en kraft til fred og tilgivelse ved at mennesker, ved å se til korset, ser en Gud som i kjærlighet og nåde utmålte syndens straff på seg selv for at vi skulle få fred (Jes 53:5) og som ut i fra det kaller oss til å tilgi hverandre slik som han har tilgitt oss (Kol 3:13).

### **4.5 Foreløpig konklusjon av drøfting**

Drøftingen i dette kapitlet har vist oss at Gud er fri til å gjøre det han selv ønsker, uavhengig av sine tidligere befalinger til menneskene, så lenge det han gjør samsvarer med hans uforanderlige natur (f.eks. hans godhet og rettferdighet). Den har vist oss at stedfortredende

---

<sup>240</sup> Weyde, «Is God a Violent God?»

strafflidelse-teoriens lære om vår juridiske posisjon gir kristne sitt fundament til å leve rettferdige liv, ja, det forventes faktisk et transformert liv ut i fra denne posisjonen. Teorien gir heller ikke grunnlag for å hevde guddommelig legitimitet for å ofre et annet menneske for en større hensikt da Bibelen tydelig avviser en slik handling. Ut i fra DCT er det derimot plausibelt å hevde at den Treenige Gud er fri til å gjøre dette mot seg selv dersom dette henger sammen med hans karakter og dersom dette er nødvendig for menneskehetens frelse. Å gi sitt liv for noen andre har vi sett er et etisk ideal når det ikke finnes noen annen utvei i denne verdens tilkortkommenheter (det er ikke et mål i seg selv) og dersom det er en gjennomtenkt og frivillig handling. Til slutt har drøftingen vist at teorien ikke sier at Faderen aktivt drepte Sønnen, men at den Treenige Gud var forent i sin vilje om å frivillig gi seg selv for menneskehetens frelse. Guds frelsende handling gjennom korset skal heller ikke forstås som at Gud er voldelig, men at han bruker en voldelig handling for å vise syndens alvorlige konsekvenser og for å identifisere seg med våre lidelser.

Det kan med dette sies at stedfortredende strafflidelse-teorien ikke medfører moralske problemer. Det har tvert imot blitt vist at teorien har byggende og moral-transformerende implikasjoner.

## 5 Drøfting av Craigs filosofiske refleksjoner 2:

### Rettferdighetsargumenter

Jeg vil i dette kapitlet drøfte hvorvidt stedfortredende strafflidelse-teorien presentert ved Craig er en rettferdig teori – det vil si, er det rettferdig av Gud å straffe sin uskyldige Sønn for at skyldige mennesker skulle gå fri? Dersom handlingen kan vises som rettferdig vil den også være god, noe som også vil bekrefte handlingen som moralsk.<sup>241</sup> For å svare på dette spørsmålet vil jeg drøfte noen sentrale innvendinger angående teoriens påståtte urettferdighet for å se om teorien kan gi et tilfredsstillende svar i møte med disse.

#### 5.1 Hvordan rettferdiggjør Gud straff?

For å kunne svare på hvorvidt det var rettferdig av Gud å straffe sin uskyldige Sønn synes det viktig å først drøfte spørsmålet om hvordan Gud rettferdiggjør straff. Dette fordi det, som Craig påpeker, vil være med å avgjøre hvorvidt en straffrelatert handling er tillatt eller i det hele tatt nødvendig.<sup>242</sup> Deretter skal vi i neste delkapittel drøfte hvorvidt det er rettferdig av Gud å straffe en uskyldig ut i fra rettferdighetsteorien som forutsettes.

Craig nevnte i redegjørelseskapitlet at ens rettferdiggjørelse for straff vil avgjøres av ens grunnleggende rettferdighetsteori, og disse teoriene kan generelt klassifiseres som gjengjeldende (retributiv) eller konsekvensialistisk.<sup>243</sup>

##### 5.1.1 Rettferdiggjørelse for straff ved gjengjeldende rettferdighet

Immanuel Kant, en tysk pietist og filosof i opplysningstiden, var en talsmann for at straff ble rettferdiggjort ved gjengjeldende rettferdighet. Han argumenterte for at en som har begått mord måtte dø for dette lovbruddet. Ingen annen løsning vil gjøre rettferdighet mot ugjerningen som ble begått fordi ingen annen løsning vil være i proporsjon til ugjerningen.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> Se drøftingen om DCT i 4.1 der det ble konkludert at dersom Jesu stedfortredende strafflidelse var noe som måtte skje for å frelse menneskene, så vil handlingen da være god

<sup>242</sup> Craig, «The Atonement», 67

<sup>243</sup> *ibid.*, 54; se 2.3.3

<sup>244</sup> Kant, «The Philosophy of Law», 105



Kant mener altså at den eneste måten en juridisk dom kan gi rettferdighet er dersom dommen står i proporsjon til ugjerningen.

Darrin Belousek, en amerikansk professor i filosofi og religion, sier at Kant og andre som rettferdiggjør straff ved gjengjeldende rettferdighet mener at dette er eneste måten en ugjerning kan blir gjort opp for. Rettferdighet krever gjengjeldelse, en straff som straffer gjerningsmannen i proporsjon til ugjerningen som ble begått. Belousek mener denne tankegangen har sitt opphav i *lex talionis* (loven om gjengjeldelse), det urgamle prinsippet om at rettferdighet er oppnådd ved en likhet mellom straffen og ugjerningen. Han sier gjengjeldende rettferdighetsteoretikere finner grunnlag for at Guds rettferdighet er gjengjeldende i to hoveddeler i den bibelske Loven: Paktskoden (2 Mos 20-23) og helligetskoden (3 Mos 17-26). I 2 Mos 21:12-32 leser vi om at straffen for bevisste ugjerninger som drap og skader skal behandles *lex talionis*. «liv for liv, øye for øye, tann for tann, hånd for hånd, fot for fot» (2 Mos 21:23-34). Den samme rettferdiggjørelsen for straff finnes også i helligetskoden, hvor vi for eksempel kan lese i 3 Mos 24:17: «Når noen slår et menneske i hjel, skal han dø», og i v.20: «brudd for brudd, øye for øye, tann for tann». Belousek påpeker at det ikke er noe åpenbart kultisk ved denne rettferdiggjørelsen for straff. Han sier den er rent juridisk, der rettferdighet er oppnådd ved en likhet mellom ugjerningen og straffen. Han mener derimot at gjengjeldende straff i GT kun var en lov Gud etablerte for å begrense den hevnbaserte volden som preget mellommenneskelige relasjoner, der hevn ofte var verre enn den originale ugjerningen (1 Mos 4:23-24). Belousek mener derfor at *lex talionis* ikke representerer Guds perfekte intensjon for paktssamfunnet, men at det isteden reflekterer menneskets syndige realitet. Han mener videre at Jesu liv, død og oppstandelse opphever enhver tanke om at Gud fortsatt utøver gjengjeldende straff. Dette fordi Jesus, ifølge Belousek, blant annet avviser *lex talionis* i f.eks Matt 5:38: «Dere har hørt det er sagt: Øye for øye, tann for tann. Men jeg sier dere: Sett dere ikke til motverge mot den som gjør ondt mot dere.»<sup>245</sup> Den mennonittiske NT professoren Dorothy Jean Weaver er enig med Belousek og kommenterer at Jesus i Matt 5 avviser både proporsjonal straff og loven om gjengjeldelse. Ved å gjøre dette så ugyldiggjøres den mest urgamle og fundamentale standarden et samfunn

---

<sup>245</sup> Belousek, «Capital Punishment, Covenant Justice and the Cross of Christ: The Death Penalty in the Life and Death of Jesus», 395-398

har for å håndtere det onde.<sup>246</sup> Påstanden her er altså at gjengjeldende rettferdighet ugyldiggjøres fra og med Jesu liv, død og oppstandelse, selv om det anerkjennes at gjengjeldende rettferdighet var en del av Guds lov i GT, men da som en begrensning av uforholdsmessige hevngjerninger som preget mellommenneskelige relasjoner som et resultat av synd.

### 5.1.2 Guds eskatologiske dom

Påstanden om at gjengjeldende straff ugyldiggjøres fra og med Jesu liv, død og oppstandelse kan virke plausibelt sett fra et mellommenneskelig ståsted, men synes vanskelig å forsvare ut i fra hvordan guddommelig rettferdighet utøves. Dette fordi det finnes flere klare nytestamentlige skriftsteder som vitner om at Gud fortsatt utøver gjengjeldende straff, forstått eskatologisk som at ugudelige «hoper opp vrede» over seg «frem til vredens dag, når Gud åpenbarer sin rettferdige dom» (Rom 2:5; se også Rom 1:32; Heb 10:26-31; Åp 22:12). Gud presenteres også i begge testamentene som den som gjengjeldelsen tilhører (5 Mos 32:35; Rom 12:19). Vi har også tidligere i avhandlingen sett på gode grunner til at Jesus ikke ugyldiggjør Loven, men at han isteden *nytolker* Loven.<sup>247</sup> Selv om Jesus gir en radikal nytolkning av *lex talionis* og tilsynelatende bryter med den i Matt 5:38, så synes dette som best å ses eskatologisk - at troende ikke skal hevne seg fordi Gud selv er den som skal gjengjelde rettferdig på Herrens dag.<sup>248</sup> Guds gjengjeldende straff virker tross alt tydelig bare noen vers før dette i v.21-26 der Jesus taler om at en står skyldig foran Guds domstol om en er sint på sin bror (v.22), kaller noen for noe nedsettende (v.22) eller dersom en har noe uoppgjort med sin neste (v.23-26). Gjengjeldelsen tilhører altså ikke oss, men Gud som den rettferdige Dommer.

### 5.1.3 Den skyldiges straff

Hva skjer så med den som står skyldig foran Guds domstol? Erfarer han/hun konsekvensialistisk, restorativ eller gjengjeldende rettferdighet? Dette spørsmålet synes det

---

<sup>246</sup> Weaver, «Transforming Nonresistance», 54

<sup>247</sup> Drøftes i 3.1

<sup>248</sup> Drøftes i 4.4.1

som at Jesus gir et tydelig svar på i samme kontekst som den ovenfor ved å si at dommen som utmåles for den urettferdige er «helvetes ild» (Matt 5:22) (gr: ten *gehennan tou pyros*),<sup>249</sup> og dette stedet beskrives som et fengsel (v.26) den skyldige oppbevares i. Jesus utdyper i Luk 16:19-31 at denne tilværelsen virker å være er en bevisst tilværelse det ikke er mulig å slippe løs fra hvor en er utelatt fra Guds velsignede nærvær.<sup>250</sup>

Den kristne konsekvensialisten kan si at straff i helvete har en konsekvensialistisk rettferdiggjørelse, nemlig fjerningen av de onde fra de forløstes fellesskap, akkurat slik kriminelle blir fjernet fra samfunnet i dag. Men her vil Craig si at siden Gud kunne oppnådd dette ved ganske enkelt å utslette de onde, så har konsekvensialisten et problem i å gi en ikke-gjengjeldende grunn for at Gud oppbevarer dem i helvete i bevisst tilstand.<sup>251</sup> Denne oppgaven tar ikke sikte på å drøfte hvorvidt helvete skal ses på som en konkret plass eller som en metafor for noe annet. Poenget her er kun å få frem at det virker tydelig ut i fra Jesu forkynnelse om helvete at Gud utmåler en retributiv straff, altså at den skyldige fortjener å bli straffet ved gjengjeldende rettferdighet, noe som er koherent med tidligere bibelske uttalelser om at Gud «lar ikke den skyldige slippe straff» (2 Mos 34:7), og at det er Gud som er forbeholdt denne gjengjeldelsen, ikke mennesker. Det virker derfor rimelig å gi Craig rett i at det tydelige motivet i Bibelen hva gjelder Guds rettferdighet, er at den er gjengjeldende, og at onde og ugudelige derfor fortjener gjengjeldende straff fra Gud.

#### **5.1.4 Problemet med konsekvensialistisk rettferdiggjørelse av Sønnens straff**

Nå kan det hevdes at Guds rettferdiggjørelse av straff av sin uskyldige Sønn var konsekvensialistisk fordi godene av Sønnens straff da hadde blitt tilgivelse og frelse for menneskeheten. Dette ville da gjort det rettferdig av Gud å straffe sin uskyldige Sønn. Problemet her er, som Craig påpeker, at det kan føre til en grunnleggende tanke om at en handling er moralsk så lenge konsekvensene for flertallet er gode, og at det derfor i noen tilfeller kan rettferdiggjøres å behandle noen urettferdig så lenge det tjener flertallet.<sup>252</sup> Flere

---

<sup>249</sup> Andre steder Jesus taler om helvete som stedet den skyldige dømmes til finnes blant annet i Matt 5:29; 8:12; 11:20-24; 25:46; Mark 9:43; Luk 13:24, 28

<sup>250</sup> Horton, «Hell is Not Separation from God» [Internett]

<sup>251</sup> Craig, «The Atonement», 68

<sup>252</sup> *ibid.*, 68

forskere har på bakgrunn av dette problemet sett et skifte de siste femti årene bort fra konsekvensialisme tilbake til retributivisme.<sup>253</sup> For det andre sier Craig at Guds dom er beskrevet i Bibelen som eskatologisk dypest sett, og denne eskatologiske straffen kan vanskelig ses på som å tjene til noen annen hensikt enn gjengjeldelse.<sup>254</sup>

### 5.1.5 Den gjengjeldende rettferdighets konsekvenser

Har Guds eskatologiske gjengjeldende rettferdighet kun negative konsekvenser? Angelika Berlejung, en tysk GT professor, sier at en endelig eskatologisk gjengjeldende dom over all menneskehet er en teologisk nødvendighet fordi dette er den eneste måten å bevise Guds rettferdighet og herredømme over historien. Hun sier den guddommelige eskatologiske dommen er måten ubalansen i verden blir rettet opp i og at dette resulterer i synderes straff og de rettferdiges frelse og gjenoppreisning.<sup>255</sup> Thomas Aquinas mener på lignende måte at Guds eskatologiske gjengjeldende rettferdighet innebærer at den som har syndet må bli straffet for det, og at ofrene får gjenoppreisning.<sup>256</sup> Gjengjeldende rettferdighet presentert her har altså fokus på positive konsekvenser av Guds gjengjeldende straff som kommer de rettferdige og undertrykte til gode *ved tro*. Dette samsvarer også med de bibelske data i GT om Gud som «fører sak for hjelpeløse og skaper rett for fattige» og der «de rettferdige priser ditt navn, de rettskafne får bo hos deg» (Salme 140:13-14). Også i NT ser vi at Guds eskatologiske dom fører til at de rettferdige får nyte fred og fellesskap med Gud, mens de ugudelige straffes med evig fortapelse borte fra Herrens ansikt (2 Tess 1:6-10). Realiteten som Craig og andre med ham påpeker er at alle mennesker «har syndet og har ingen del i Guds herlighet» (Rom 3:23 NB78/85), og at alle mennesker i utgangspunktet rettferdig hadde fortjent Guds gjengjeldende straff fordi vi alle har syndet. Dette var utgangspunktet, ifølge dem, for at Gud i nåde og kjærlighet til verden sendte sin Sønn for å redde oss, ved tro, fra Guds rettferdige gjengjeldende straff mot syndere. På denne måten har ikke Guds eskatologiske gjengjeldende straff på grunn av Jesu liv, død og oppstandelse bare negative konsekvenser – den straffer de

---

<sup>253</sup> White, «Retributivism: Essays on Theory and Policy»; Tonry, «Retributivism Has a Past; Has It a Future?»

<sup>254</sup> Craig, «The Atonement», 68; jf. drøftingen i 5.1.3 om Jesu forkynnelse om helvete som de urettferdiges destinasjon

<sup>255</sup> Berlejung, «Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts», 281

<sup>256</sup> Aquinas, «Summa Theologica», del 2, spørsmål 108, artikkel 1

skyldige rettferdig og gir frelse og gjenoppreisning til de rettferdige og undertrykte ved tro.

### **5.1.6 Korset som manifestasjon av Guds gjengjeldende rettferdighet**

Dersom det er sant at Guds rettferdiggjørelse for straff er gjengjeldende rettferdighet, så vil det derfor være koherent ut i fra det bibelske materialet å hevde at det samme gjelder både under og etter Jesu liv, død og oppstandelse, forstått eskatologisk. Konkret ved selve korshendelsen viser det oss her at Gud rettferdiggjør straff av sin Sønn ved gjengjeldende rettferdighet, altså at Gud straffer sin Sønn fordi Sønnen har blitt synd (2 Kor 5:21), og synd må straffes (2 Mos 34:7; Salme 145:20; Jes 13:11; Es 18:20; Matt 25:46; Rom 6:23; Gal 6:7-8).

Gitt da at Gud rettferdiggjør straff ved gjengjeldende rettferdighet, hvordan vil det da være mulig å forsvare rettferdigheten i at Gud straffer sin uskyldige Sønn? Dette blir spørsmålet vi skal drøfte i neste delkapittel.

## **5.2 Hvordan er det rettferdig av Gud å straffe sin uskyldige Sønn?**

Det er flere som har rettet kritikk mot tanken om at Gud skulle ha straffet sin uskyldige Sønn i stedet for skyldige. Albrecht Ritschl, en tysk protestantisk teolog, avviste helt det juridiske paradigmet til reformatorene. Han mente at forståelsen av en dommer som straffet en rettferdig i stedet for en urettferdig er en inkohørent juridisk konstruksjon fordi en straffehandling er per definisjon eksklusivt rettet mot en skyldig part, noe Jesus ikke var. Han mente derfor at en slik dommer ikke kan være en Gud av kjærlighet.<sup>257</sup> Eikrem sier at selv om riktignok mildere straffer som bøter kan betales av en uskyldig person, så er ikke dette tilfellet ved dødsstraff. Å forårsake at noen lider og dør kan kun legitimt bli kalt en straff dersom den som lider er skyldig, noe Jesus ikke var.<sup>258</sup> Hovedinnvendingen her er altså at det er urettferdig å straffe en uskyldig person fordi straff er noe som tilhører den skyldige, og kan

---

<sup>257</sup> Ritschl, «Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi», 634; Ritschl, «The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine», 253, 472

<sup>258</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 88

derfor ikke rettferdig bæres av en uskyldig. Denne innvendingen kan også tilsynelatende forsterkes dersom det legges til grunn at Gud rettferdiggjør straff ved gjengjeldende rettferdighet fordi det er en grunnsetning i gjengjeldende rettferdighet at det er urettferdig å straffe en uskyldig person. Siden Kristus var en uskyldig person, og Gud er fullkomment rettferdig, så kan han derfor ikke ha straffet Kristus. Det gir derfor for kritikerne lite mening å hevde at Kristus frivillig ofret seg selv for vår skyld, fordi den noble handlingen kan ikke annullere urettferdigheten i å straffe en uskyldig person for handlinger han ikke begikk.

### 5.2.1 Guds frihet og den gjengjeldende rettferdighets essens

Craig forsvarer rettferdigheten av at Gud straffet sin uskyldige Sønn ved å kontekstualisere teorien innenfor DCT.<sup>259</sup> Han mener at det ikke finnes en ekstern lov hengende over Gud som han må tilpasse seg til annet enn det han er begrenset til i form av sine egenskaper.<sup>260</sup> Med dette mener han at selv om Gud har etablert et rettferdighetssystem blant mennesker som forbyr straffen av en uskyldig, så er han ikke selv forbudt dette, dersom dette måtte til for å kunne frelse menneskeheten og dersom dette samsvarer med hans natur (f.eks. hans godhet og rettferdighet).

#### 5.2.1.1 Positiv og negativ retributivisme

Noen vil da kanskje innvende at nettopp fordi gjengjeldende rettferdighet er en del av Guds natur så vil det være umulig for Gud å handle mot sine egne naturprinsipper. Craig innledet sitt svar på denne innvendingen ved først å skille mellom positiv (rett å straffe en skyldig) og negativ (galt å straffe en uskyldig) retributivisme. Han argumenterte deretter for at essensen av gjengjeldende rettferdighet synes å ligge i positiv retributivisme og at Gud synes å være en positiv retributivist fordi han «lar ikke den skyldige slippe straff» (2 Mos 34:7).<sup>261</sup> Thomas Aquinas mener også at den gjengjeldende rettferdighets essens ligger i at den som har syndet må bli straffet for det. Aquinas påpeker derimot at dersom den som utfører den gjengjeldende straffen gjør dette fordi han har behag i å se forbryteren bli utsatt for straff, så vil dette tilhøre

---

<sup>259</sup> Se 4.1 for drøfting av DCT

<sup>260</sup> Craig, «The Atonement», 69

<sup>261</sup> *ibid.*, 70-71; 2.3.3.2

kategorien hat, og dette mener han er en motsetning mot budet vi har om å elske alle mennesker. Dersom den som utøver gjengjeldende straff derimot gjør dette med det gode som et mål, der forbryteren blir straffet, ofrene får gjenoppreisning og fred fra forbryteren, rettferdighet blir opprettholdt og Gud blir æret, så mener Aquinas at gjengjeldende straff er lovlig og rettferdig.<sup>262</sup> Noen kan kanskje innvende her og spørre hvordan ofrene får gjenoppreisning fra forbryterne dersom Jesus blir straffet istedenfor dem? Svaret synes å ligge i Guds eskatologiske dom; Guds nåde er klar til å omfavne enhver forbryter på samme måte som offeret (fordi alle har syndet, jf Rom 3:23) ved tro på grunn av Jesu stedfortredende strafflidelse, men dersom troen ikke tas imot venter Guds rettferdige gjengjeldende straff.<sup>263</sup>

Craig påpekte videre at det går an å fastholde at selv om Gud har forbudt mennesker å straffe uskyldige, og selv om han er for god til selv å straffe uskyldige, så har han fremdeles retten til å straffe en guddommelig uskyldig person, nemlig Kristus, i stedet for de skyldige. Denne ekstraordinære unntakelsen mener Craig er et resultat av Guds godhet, ikke et avvik fra hans rettferdighet.<sup>264</sup> Craig mener derfor at Gud rettferdig kan fravike fra negativ retributivisme innad i Treenigheten dersom dette var nødvendig for menneskehetens frelse.

#### 5.2.1.2 Rettferdiggjørelse av å frafalle kravene til negativ retributivisme

Craig har videre forsvart rettferdigheten av Guds straff av sin uskyldige Sønn ved å påpeke at gjengjeldende rettferdighets generelle krav kan bli oppveiet i visse saker av viktigere moralske betraktninger.<sup>265</sup> Med dette mener han at det finnes et skille mellom rettferdiggjørelsen av *generell straffpraksis* og rettferdiggjørelsen av en *straffhandling i en spesifikk sak*. Craig påpeker at det i rettslitteraturen finnes tilfeller der en person er rettferdiggjort i å frivillig produsere en urettferdig effekt på en annen person. Person A kan være rettferdiggjort i å overskride person B sine rettigheter når det ikke finnes et annet alternativ for person A; men den rettferdiggjørelsen kansellerer ikke urettferdigheten som er gjort mot person B. Craig hevder altså at det er et skille mellom den rettferdige/urettferdige

---

<sup>262</sup> Aquinas, «Summa Theologica», del 2, spørsmål 108, artikkel 1

<sup>263</sup> Se 5.1 for mer drøfting om Guds eskatologiske dom og hvordan den gjengjeldende rettferdighetsteorien presentert her har positive konsekvenser for de rettferdige ved tro

<sup>264</sup> Craig, «The Atonement», 71; 2.3.3.2

<sup>265</sup> 2.3.3.3

*kvaliteten* av en handling og den rettferdige/urettferdige *effekten* av en handling overfor andre.<sup>266</sup> Den amerikanske politiske filosofen Joel Feinberg og rettsprofessoren Hyman Gross understreker Craigs poeng ved å si at i en tilsvarende sak som den ovenfor så ble person B urettferdig behandlet, selv om person A sin handling som resulterte i den urettferdige effekten ikke var et tilfelle av urettferdig oppførsel. De hevder at for at en handling skal inneha en urettferdig kvalitet så må den, objektivt sett, være den gale tingen å gjøre i lys av omstendighetene, den må være grunnløs og uten unnskyldning, frivillig påtatt, og valgt med vilje av en person som ikke tar en forhastet avgjørelse og som er fullstendig klar over alternativene som er åpne fremfor ham.<sup>267</sup>

Carson hevder på lik måte at selv om Guds essensielle rettferdighet generelt forbyr straff av den uskyldige, så kan de generelle kravene til negativ gjengjeldende rettferdighet bli overstyrt i Kristi tilfelle. I tilfellet ved Kristi død, så mener Carson at en stedfortredende strafflidelse-teoretiker kan hevde at Gud er fullstendig rettferdiggjort i å frafalle kravene til negativ gjengjeldende rettferdighet for menneskehetens frelses skyld. Han bruker som et eksempel den *urettferdige* straffen den lidende Tjeneren erfarte i Jesaja 53, der han sier at tilgivelse, gjenopprettelse, frelse og forsoning ble mulig, ikke fordi syndene på en eller annen måte hadde blitt kansellert som om de aldri hadde eksistert, men fordi en annen bar dem *urettferdig* – forstått som at personen som bar dem var rettferdig og ikke fortjente straffen, ikke at en form for moralsk system som Gud administrerte ble forvrenget.<sup>268</sup>

Argumentet her er altså at i det spesifikke tilfellet av Kristi død, så ble kravene til negativ gjengjeldende rettferdighet overstyrt av tyngre moralske betraktninger. Craig mener at en ikke må blande sammen den gjengjeldende rettferdighets iboende godhet med den kategoriske plikten i å utføre gjengjeldende rettferdighet i ethvert tilfelle (juridisk moralisme). Det går an å stå ved moralens kategoriske norm frem til det å fortsette å gjøre det vil forårsake for mange dårlige konsekvenser som til slutt overskrider en terskel for hva som er mulig å tåle.<sup>269</sup>

---

<sup>266</sup> *ibid.*, 72

<sup>267</sup> Feinberg & Gross, «Philosophy of Law», 286

<sup>268</sup> Carson, «Atonement in Romans 3:21-26», 133

<sup>269</sup> Craig, «The Atonement», 73



Craig og andre forsvarere av stedfortredende strafflidelse kan derfor hevde dette gir grunnlag for å mene at i det ekstreme tilfellet der en må straffe en guddommelig uskyldig person i stedet for at hele verden skulle gå fortapt, så bør en straffe den uskyldige. Det synes viktig å understreke at dette må gjelde en *guddommelig* uskyldig. Hvis ikke har vi sett hvordan argumentet ovenfor likegodt kan bli brukt til å legitimere moralsk-politiske ofre.<sup>270</sup>

Det store spørsmålet blir da hvorfor ikke Gud heller kunne frafalle kravene til positiv retributivisme istedenfor, slik at han kunne tilby alle en generell tilgivelse for deres synder? Var Jesu korsdød i det hele tatt nødvendig for syndenes tilgivelse og menneskers frelse? Dette spørsmålet skal vi drøfte mer inngående senere i underkapitlet 5.4.2: «*Finnes det en nødvendig betingelse for syndenes tilgivelse?*».<sup>271</sup>

### 5.2.2 Tilregning av synder

Noen vil nok innvende mot argumentet ovenfor med at gjengjeldende rettferdighets prima facie (generelle) krav er essensielt for Gud og derfor ikke kan overstyres, altså: Gud er fullkomment rettferdig, så derfor kan han ikke straffe en uskyldig person. Ville det ikke da vært urettferdig av Gud å straffe sin uskyldige Sønn? Den sveitsiske reformerte teologen Francis Turretin, som mener at gjengjeldende rettferdighets prima facie krav er essensielt hos Gud, vil hevde at det ikke var urettferdig på bakgrunn av at han anerkjenner læren om tilregningen av våre synder til Kristus. Turretin beskriver tilregning som å anse han/hun som ikke har gjort noe som om han/hun har gjort det (og/eller motsatt).<sup>272</sup> Logikken i denne læren hentes blant annet ut i fra Luk 22:36-37 der Jesus sier at profetien i Jesaja 53:12 ble oppfylt i ham: «Han ble regnet blant lovbrytere». Thielman observerer her hvordan Jesus identifiserer seg med Tjenerens stedfortredende lidelse i den grad at han blir regnet som en lovbryter, selv om han personlig levde et syndfritt liv.<sup>273</sup> Læren kan også forsvares ut i fra bibelske data som at «han som ikke visste av synd, har han gjort til synd for oss, for at vi i ham skulle få Guds rettferdighet» (2 Kor 5:21), forstått som at Kristus av Faderen ble ansett og behandlet som synd, selv om Kristus selv aldri hadde syndet (Heb 4:15; Gal 3:13). Dette gjorde Gud for vår

---

<sup>270</sup> Drøftes i 4.3

<sup>271</sup> Det konkrete spørsmålet drøftes i 5.4.2.3

<sup>272</sup> Turretin, «*Institutes of Elenctic Theology*», 14.13, 16.3

<sup>273</sup> Thielman, «*Theology of the New Testament*», 187

skyld på den måten at Gud behandlet vår synd som om den tilhørte Kristus og ikke oss. På den måten «døde» Kristus «for alle» (2 Kor 5:14), og som Peter skriver: «På sin egen kropp bar han våre synder opp på treet.»<sup>274</sup> Turretin konkluderer derfor med at det altså ikke er snakk om at Gud straffer en uskyldig og på den måten overskrider den negative gjengjeldende rettferdighets prima facie krav. Kristus, ved tilregningen av våre synder til seg selv, var juridisk sett skyldig foran Gud. Han sier at våre synder riktignok kun ble tilregnet, og ikke fusjonert i ham. Kristus var alltid personlig hederlig, barmhjertig, uegoistisk, ren og modig, men ble erklært juridisk skyldig foran Gud. Derfor ble han juridisk sett holdt ansvarlig for å bli straffet.<sup>275</sup>

Eikrem utfordrer Turretins tanke om tilregning og mener at 2 Kor 5:21 ikke taler om at Sønnen ble gjort til synd, men at det skal forstås som at Gud gjorde det ingen andre mennesker kunne, nemlig å transformere menneskelig eksistens innvendig. Jesus oppnådde sitt mål stedfortredende fordi det er bare oppnåelig av en Treenig kjærlighet som i sannhet aldri kan ødelegges. Han sier at den stedfortredende karakteren av Jesu død og oppstandelse ikke impliserer at han døde i andres sted slik at de ikke skulle dø. Dette argumenterer han for ved å henvise til 2 Kor 5:14 som sier: «En døde for alle, og derfor døde alle».<sup>276</sup>

Eikrem har et poeng i forhold til at Jesu død ble en kraft til indre transformasjon der vi dør fra vårt gamle liv, men at han stopper med denne konklusjonen synes ikke å ta inn over seg alt som sies i denne konteksten. 2 Kor 5:14 synes best å forstås som at syndens straffkonsekvens, som er døden (1 Mos 2:17; Rom 6:23), har blitt betalt for ved den Enes død slik at enhver troendes gamle liv er død, forstått som død *både* fra syndens bånd (2 Kor 5:17) og fra Guds gjengjeldende straff. Dette fordi Paulus i v.19 sier at Gud gjennom forsoningsverket i Kristus ikke lenger tilregner dem deres misgjerninger og derfor regner dem som fri fra Guds straff (ordet «forsonte» er det greske ordet *katallasson* som i denne konteksten impliserer en endring av den juridiske statusen fra fordømmelse til rettferdiggjørelse, fra fiendskap til vennskap).<sup>277</sup> – Gud regner dem som rettferdige istedenfor urettferdige fordi Kristus ble synd for dem (2 Kor 5:21). En slik tolkning er mer koherent med annen Paulinsk forsoningsteori

---

<sup>274</sup> The ESV Study Bible, 2230

<sup>275</sup> Turretin, «Institutes of Elenctic Theology», 14.13, 16.3

<sup>276</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 167

<sup>277</sup> Jamieson, Fausset & Brown, «Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible», 2 Kor 5:19

der han forkynner at troende er blitt fri *både* fra enhver fremtidig guddommelig straff (Rom 5:9; 1 Tess 5:8-9) og fra syndens bånd (Rom 6:1-14). Den mest koherente tolkningen synes derfor å være at Kristus ble synd for oss ved å dø i vårt sted slik at vi skulle dø/bli fri fra vårt gamle liv og fra guddommelig straff.

Dersom læren om tilregning aksepteres vil Eikrem sin innvending (selv om mildere straffer som bøter kan betales av en uskyldig person, så er ikke dette tilfellet ved dødsstraff)<sup>278</sup> være ugyldig siden Gud da juridisk sett vil anse Jesus som ansvarlig for straff for de verst tenkelige ugjerninger, selv om han aldri selv begikk disse handlingene. Det eneste grunnlaget for at tilregning av synder på prima facie grunnlag er en urettferdig handling fra Guds side er dersom Kristus ufrivillig gjennomgikk lidelsen og døden, men dette mener Craig åpenbart ikke er tilfelle, da Skriften forteller historien om Kristus som frivillig inviterte våre synder til å bli tilregnet ham for vår frelses skyld.<sup>279</sup> Dette synes derfor ikke å være en urettferdig handling av Gud.

Nå vil nok noen spørre seg om en slik overføring av skyld mellom en rettferdig og urettferdig er koherent ut i fra mellommenneskelig erfaring, og på hvilken måte dette fjerner den skyldiges ansvarlighet fra å bli straffet? Dette spørsmålet skal vi ta opp nærmere i neste delkapittel.

### 5.2.3 Rettferdigheten av Guds straff av Sønnen på vår vegne

Det synes ut i fra drøftingen at hovedinnvendingen presentert i begynnelsen av delkapitlet (det er urettferdig å straffe en uskyldig person fordi straff er noe som tilhører den skyldige, og kan derfor ikke rettferdig bæres av en uskyldig) ikke er betraktelig nyansert. Den synes ikke å ta høyde for at selv om Gud ikke kan motsi sin egen uforanderlige karakter, så er ikke Gud låst til sine tidligere befalinger så lenge det han gjør henger sammen med sin natur, siden han *er* moralen og godhet. Innvendingen virker videre å forutsette at Gud ved natur i alle omstendigheter er en negativ retributivist og derfor overser muligheten for at den negative gjengjeldende rettferdighets prima facie krav kan bli overstyrt i Kristi tilfelle dersom dette var

---

<sup>278</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 88

<sup>279</sup> Craig, «The Atonement», 75

nødvendig for å frelse menneskeheten. Den virker også å ta for gitt at Kristus var juridisk sett uskyldig, i motsetning til det læren om tilregning sier. Innvendingen synes derfor å feile i å vise noe form for urettferdighet ved Guds straff av Kristus på vår vegne.

### 5.3 *Hvordan kan det å straffe en annen person tjene til å fjerne ens ansvarlighet for å bli straffet?*

Kant kritiserte reformatorenes forsoningsteori fordi han mente de hevdet at vår skyld ble tilregnet Kristus, forstått som at skyld ble fjernet fra syndere ved at den ble overført til Kristus. Dette mente han var en inkohærent tanke fordi skyld er noe som er internt knyttet til det som er personlig og derfor ikke kan bli overført til en annen.<sup>280</sup> Eikrem er enig med Kant i at skyld ikke kan overføres fra en person til en annen på grunn av dens interne relasjon til hva det betyr å være en person. Skyld er for Eikrem ikke en egenskap til en bestemt substans, men en bestemmelse av måten noen forholder seg til en annen. Ifølge ham sørget Jesus for en løsning på skyldproblemet, ikke fordi skyld ble overført til hans person og tilintetgjort i døden, men fordi Jesus plasserer seg selv mellom en persons skyld og dens negative konsekvenser, nemlig separasjon.<sup>281</sup> Innvendingen her er altså at stedfortredende strafflidelse ikke er en koherant teori fordi skyld ikke kan overføres fra en person til en annen.

#### 5.3.1 **Oppklaring av læren om tilregning**

Craig vil her korrigere Kant og Eikrem og si at en stedfortredende strafflidelsesteoretiker som forsvarer læren om tilregning ikke mener at når min skyld blir tilregnet Kristus så blir den fjernet fra meg. Skyld er isteden *replikert* i Kristus, på lik måte som læren om arvesynd sier; Adams skyld ble replikert i meg, ikke overført fra Adam til meg. Adam forblir skyldig, det samme gjør jeg når skyld er tilregnet Kristus. Craig påpeker at hele logikken bak stedfortredende strafflidelse tross alt er *fjerningen av skyld ved straff*.<sup>282</sup> Det synes derfor, dersom innvendingen skal være treffende, at den heller bør omstilles til at skyld ikke kan *replikeres* fra en person til en annen ved å hevde at vi ikke har noen erfaring av utvekslingen

---

<sup>280</sup> Kant, «Religion within the Limits of Reason Alone», 66

<sup>281</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 171-172

<sup>282</sup> Craig, «The Atonement», 64

av hverken moralsk ansvar eller skyld isolert sett for handlingene fra en person til en annen.

### 5.3.2 Menneskelig erfaring av replikasjon av skyld

Craig mener denne erfaringen ikke nødvendigvis må være tilstede i menneskelige tilfeller for at teorien skal være koherent fordi det å tilregne synd er utelukkende en guddommelig handling. Han mener allikevel det finnes analogier til tilregning i vår verden ved å vise til saker som omhandlet stedfortredende ansvarlighet.<sup>283</sup>

Spørsmålet i sakene Craig presenterer er hvordan vi skal forstå dem? Gjelder disse sakene straff basert på at man mener arbeidsgiverne ikke hadde gjort tilstrekkelig for å forhindre ugjerningene, eller handler de f.eks. om å opprettholde et prinsipp for å unngå misbruk fra andre i fremtiden? Craig vil her svare at arbeidsgiveren i disse sakene ikke er holdt ansvarlig for andre handlinger, som f.eks. å være medsammensvoren eller å neglisjere sitt ansvar i å overvåke arbeidstakerens handlinger. Arbeidsgiveren kan faktisk være helt uskyldig i dette. Det som Craig sier gjør arbeidsgiveren stedfortredende ansvarlig i disse sakene er på bakgrunn av hans/hennes relasjon til arbeidstakeren, selv om han/hun ikke gjorde ugjerningene.<sup>284</sup> Det disse sakene her derfor viser er at skyld ikke blir overført fra arbeidstakeren til arbeidsgiveren, men at skyld replikeres i arbeidsgiveren. Her synes det å fremkomme konkrete rettseksempler som viser erfaringen av tilregning av skyld, forstått som at ansvarligheten for handlingen og skyld blir tilregnet, altså replikert, i en annen person enn gjerningspersonen.

### 5.3.3 Kriterier for tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet

Selv om disse eksemplene kan tjene til å vise erfaringen av replikasjonen av skyld mellom to parter, så svarer dette fortsatt ikke på spørsmålet om hvordan det å straffe en annen person vil tjene til å fjerne ens skyld eller ansvarlighet for å bli straffet? Kritikere som Mark C. Murphy, en amerikansk professor i filosofi, vil si at replikasjon av skyld ikke vil tjene til å fjerne ens skyld eller ansvarlighet for å bli straffet og hevde at det derfor følger at stedfortredende

---

<sup>283</sup> Craig, «The Atonement», 66; se 2.3.2.1 for presentasjon av stedfortredende ansvarlighet sakene

<sup>284</sup> *ibid.*, 65

strafflidelse-teorien ikke tilfredsstillende Guds rettferdighet.<sup>285</sup> En kan da altså si at et premiss som Murphy og andre kritikere vil holde som grunnleggende er at dersom ikke personen som har begått lovbruddet blir straffet for lovbruddet, så er guddommelig rettferdighet ikke tilfredsstillende.

David Lewis, en ledende amerikansk filosof i det 20. århundret, vil her være uenig med Murphys premiss og vise til at sivilrettslige straffer, som tillater stedfortredende straff (betaling av bøter for andre), på mange måter kan sammenlignes med straffer i kriminalsaker. Dette fordi straffene i sivilrettslige saker noen ganger kan oppleves like belastende som fengselsstraffer, og like fordømmende. Dersom vi var prinsipielt imot stedfortredende strafflidelse, så burde vi logisk sett konkludere at bøter ikke er en tilfredsstillende form for straff. Men faktum er at vi ikke gjør det. Dette gjør at Lewis da konkluderer med at stedfortredende strafflidelse i noen tilfeller tilfredsstillende rettferdighetens krav,<sup>286</sup> akkurat slik reformatorene fremholdt. Craig vil, som svar på Murphys innvending, vise til sakene ovenfor angående stedfortredende ansvarlighet for å vise at i slike tilfeller vil den uskyldige eieren av en bedrift holdes ansvarlig på lik linje med den ansatte som begikk lovbruddet, men dersom eieren skulle ønske å bære det hele og fulle ansvaret og ta straffen selv, så vil ikke den ansatte bli straffet. I slike tilfeller sier Craig vi lærer at gjengjeldende rettferdighets krav ofte er møtt av personer andre enn personen som begikk lovbruddet. Det som kreves for tilfredsstillende rettferdighet er i det lengste at kun personer som er ansvarlig for et lovbrudd blir straffet for det lovbruddet. Premissen ovenfor kan ifølge Craig derfor omformuleres til at dersom ikke en person som er ansvarlig for et lovbrudd blir straffet for det lovbruddet, så er ikke guddommelig rettferdighet tilfredsstillende.<sup>287</sup> Som vi har drøftet tidligere i dette delkapitlet og det forrige så viser læren om tilregning at Kristus er juridisk ansvarlig for våre synder, og at han derfor kan tilfredsstillende guddommelig rettferdighet ved å rettmessig bli straffet for de syndene.

---

<sup>285</sup> Murphy, «Not Penal Substitution but Vicarious Punishment», 259

<sup>286</sup> Lewis, «Do We Believe in Penal Substitution? », 207

<sup>287</sup> Craig, «The Atonement», 78-79

### 5.3.4 Kristi stedfortredende representasjon

Den unitaristiske teologen Faustus Socinus mente at Kristus, som et uskyldig menneske, ikke kunne bli assosiert med de skyldige på en slik måte at de skyldige kunne sies å ha gjennomgått den samme straffen som Kristus. Kristus hadde ifølge Socinus ingen annen forbindelse med andre mennesker annet enn at han, som de, også var et menneske.<sup>288</sup> Her innvender Craig at det spørres om ikke Socinus innvending feiler om det kan vises at Kristus faktisk representerte syndere på noen måte.<sup>289</sup> Craig har i redegjørelseskapittelet redegjort for bibelske data som virker å tale om Kristus som vår representant (bl.a. Rom 5:18-19; 6:3-11; 2 Kor 5:14).<sup>290</sup> I tillegg har han også illustrert hvordan stedfortredelse og representasjon kan kombineres i en og samme rolle.<sup>291</sup> Marshall mener også dette er tilfelle og viser til Gal 3:10 og 3:13 som et av de klareste NT uttalelsene om stedfortredelse og representasjon. Her sier Paulus at de som er under forbannelse er blitt fri fra den fordi Kristus kjøpte dem fri da han selv kom under forbannelse for deres skyld. Her mener Marshall at det finnes klare paralleller til sydebukk-mekanismen i 3 Mos 16:20-22, og at Paulus ikke har noen betenkeligheter med at en person kan bli identifisert med en gruppe for så å representativt bære forbannelsen for dem, spesielt når denne handlingen skjer ut i fra kjærlighet.<sup>292</sup>

Christian D. Kettler, professor i teologi og filosofi, mener også at Jesus ble menneskehetens representant og at dette skjedde ved Jesu inkarnasjon og dåp. Han identifiserte seg helt og fullt med den falne menneskeheten ved å selv bli et menneske og ved å døpe seg, og representerte menneskeheten perfekt foran Gud ved sin stedfortredende lydighet og tro på vår vegne. På denne måten sier Kettler at han ble vår stedfortreder, ikke bare ved å betale for syndens straff, men også ved å representere menneskeheten fullt og helt.<sup>293</sup> Ved sin inkarnasjon og stedfortredende lydighet og tro representerte han altså menneskeheten, og på grunn av hans personlige uskyld skyldte han ikke Gud noe selv og kunne derfor bære seg selv frem for Gud som det perfekte offeret uten feil og lyte (1 Pet 1:19) på vår vegne, og på den

---

<sup>288</sup> Gomes, «Faustus Socinus: De Jesu Christo Servatore», Del 3.10

<sup>289</sup> Craig, «The Atonement», 40

<sup>290</sup> 2.2.4.2

<sup>291</sup> Stedfortredende representasjon finnes i f.eks. en proxy, som er redegjort for i 2.2.4.2

<sup>292</sup> Marshall, «A Concise New Testament Theology», 87

<sup>293</sup> Kettler, «The Vicarious Beauty of Christ: The Aesthetics of the Atonement», 16-17

måten bli vår representant og stedfortreder som ble straffet på vår vegne, og på den måten fjerne vår ansvarlighet for å bli straffet.

Moltmann har, som vi tidligere har sett, hevdet at representasjon hovedsakelig har å gjøre med at Jesus ble menneske for å vise solidaritet med menneskers lidelser, og at han utelukker det kultiske aspektet ved Jesu død, altså at Jesus representerte menneskeheten foran Gud på korset og led syndens straff (en offerdød) stedfortredende på menneskers vegne.<sup>294</sup> Kettler er enig i at solidaritet er en sentral del av Jesu inkarnasjon, og er også kritisk til å kun tale om korset når en taler om forsoningen fordi dette begrenser forsoningens ringvirkninger og kan fjerne Guds solidaritet fra forsoningshandlingen. Allikevel minner han oss også på at dersom Jesu representasjon blir redusert til kun å handle om solidaritet, og ikke Jesu stedfortredende liv, død og oppstandelse, så vil dette bare implisere innholdsløs empati og ikke frelse. Kristi solidaritet trenger, ifølge Kettler, å inkludere Kristi stedfortredende lydighet og tro som leder oss gjennom Den Hellige Ånd til *theosis*, deltakelse i det guddommelige liv.<sup>295</sup>

Kettler sitt poeng virker derfor å være at Kristi representasjon ligger *både* i hans solidaritet med oss ved å bli som oss og hans stedfortredende lydighet og død for våre synder, og at vi gjennom å være *i Kristus*, ved tro, får ta del i «*the sweet exchange*»:<sup>296</sup> Vi får del i hans rettferdighet, lydighet og guddommelige liv (Kristi menneskelighet), mens han identifiserte seg med våre svakheter, lidelser og synd (vår menneskelighet) på den måten at han ble synd for oss og ble tilregnet vår skyld til å bli straffet. Dette kunne han gjøre fordi han gjennom sin lydighet og tro var personlig uskyldig og derfor ikke hadde noe personlig skyld å bære frem foran Gud (Heb 7:26-28). Han kunne derfor bli det perfekte offeret og bli dømt og straffet istedenfor oss. På denne måten isoleres ikke Kristi forsonende død fra hans forsonende liv og oppstandelse,<sup>297</sup> fordi Guds forsoningsverk ikke «kun» frelser oss fra syndens straff ved at Kristus stedfortredende og representativt led i vårt sted – den inkluderer oss også inn i det guddommelige liv.

---

<sup>294</sup> Moltmann, «The Passion of Christ and the Suffering of God», 19-20

<sup>295</sup> Kettler, «The Vicarious Beauty of Christ: The Aesthetics of the Atonement», 17

<sup>296</sup> *ibid.*, 17

<sup>297</sup> *ibid.*, 18



Eikrem mener at den stedfortredende karakteren av Jesu død burde bli skilt fra dens representative dimensjon. Dersom Jesus skal bli forstått som å representere menneskeheten foran Gud, så mener han dette vil implisere det som er representert (menneskeheten) er kilden til Jesu autoritet, noe oppstandelsen viste oss ikke var tilfelle. Han mener videre den stedfortredende dimensjonen av hans død finnes i at vi gjennom hans historie ser at vår menneskelighet er i behov for bistand for å kunne opprettholde seg selv. Representasjon er for Eikrem karakterisert ved den ontologiske overfloden av den som er representert, det vil si at den som representeres ikke har noen mangler og har overflod av ressurser, og kan derfor gi av sine ressurser til de representanten er blant. Stedfortredelse er karakterisert ved mangelen til dem som en stedfortreder for. Eikrem konkluderer derfor med at Jesus var Guds representant i den forstand at han utvidet sfæren av Guds kongerike, det vil si at han brakte nær det som var fjernt. Hans død var stedfortredende i den forstand at opprettholdt et liv som ikke var i stand til å opprettholde seg selv.<sup>298</sup> Eikrem mener altså at Jesu representasjon har å gjøre med at han representerer Guds rike blant mennesker, ikke at han representerer mennesker foran Gud. Jesu stedfortredelse har å gjøre med, ikke at han dør i vårt sted, men at han overvinne døden og etablerer og opprettholder en type liv som vi ikke er i stand til å opprettholde selv.

Eikrems betraktninger om Jesu stedfortredelse og representasjon er svært interessante og nyttige for å forstå forskjellige aspekter ved Jesu liv og død og for å forstå bredden av hva Jesus brakte med seg ved sin inkarnasjon, men det synes problematisk å lage et så definert og endelig skille mellom hvem Jesus representerer og hvem han stedfortreder for. Dette fordi han da vil få et problem med å forklare de bibelske data som virker å tale om Kristus som vår representant ved sin død (bl.a. Rom 5:18-19; 6:3-11; 2 Kor 5:14).<sup>299</sup> I tillegg har Craig illustrert hvordan stedfortredelse og representasjon kan kombineres i en og samme rolle.<sup>300</sup> Det synes derfor best å inkorporere Eikrems innsikt for å utvide rammen av forståelsen for Jesu forsoningsverk, men dette kan fint ses på som et *supplement* og trenger ikke diskvalifisere eller utelukke forståelsen av Jesus som vår stedfortreder og representant foran Gud i tillegg.

---

<sup>298</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 169-170

<sup>299</sup> 2.2.4.2

<sup>300</sup> Stedfortredende representasjon finnes i f.eks. en proxy, som er redegjort for i 2.2.4.2

### 5.3.5 Verdien av straffen Kristus gjennomgikk

Hvordan kan så straffen Kristus gjennomgikk på korset være tilsvarende straffen syndere fortjener? Socinus mente at en kroppslig straff som evig død ikke kan bli uthold av noen andre enn synderen selv, og at straffen Jesus gjennomgikk ikke tilsvarte straffen syndere fortjente, hverken i varighet eller i verdi.<sup>301</sup> Her vil Turretin svare at straffen Kristus utholdt var Gud Faders tilbaketrekking av det saliggjørende synet fra ham, og at Gud avbrøt gleden og trøsten av sitt nærvær. Dette fordi Logos i sin menneskelige bevissthet ble frarøvet disse velsignelsene. Den guddommelige Logos selv led disse frarøvelsene i sin menneskelige natur. Derfor, mener Turretin, på grunn av guddommeligheten av hans person, så hadde Guds Sønnens lidelse, som aldri hadde kjent noe annet enn intimitet med Faderen, en uendelig verdi (som gjør opp for at den ikke var uendelig i varighet), mer enn nok til å betale for straffen vi fortjente for enhver synd vi noen gang har gjort og kommer til å gjøre.<sup>302</sup>

### 5.3.6 Oppstandelsen som nødvendig konsekvens av Kristi soningsdød

Craig påpekte i redegjørelsen at vi her ser sammenhengen mellom Kristi soningsdød og oppstandelsen. Ved at syndens straff, døden, har blitt fullt ut betalt, så kan Kristus ikke lenger bli værende død noe mer enn en kriminell som fullt ut har sonet sin straff kan fortsette å være fengslet. Straff kan ikke rettmessig fortsette, rettferdighet krever løslatelse. Derfor er Kristi oppstandelse både en nødvendig konsekvens og en stadfestelse av hans tilfredsstillende av guddommelig rettferdighet.<sup>303</sup>

### 5.3.7 Konkluderende respons

Innvendingen i starten av dette delkapitlet om at stedfortredende strafflidelse ikke er en koherent teori fordi skyld ikke kan overføres fra en person til en annen, har som vi har sett måttet endre ordlyd til at skyld ikke kan replikeres fra en person til en annen. Denne innvendingen synes å ha blitt tilfredsstillende besvart ved å kunne vise til erfaring av dette gjennom konkrete rettsaker der arbeidsgivere har blitt dømt til å være stedfortredende

---

<sup>301</sup> Gomes, «Faustus Socinus: De Jesu Christo Servatore», Del 3.3

<sup>302</sup> Turretin, «Institutes of Elenctic Theology», 14.11-12

<sup>303</sup> Craig, «The Atonement», 82; 2.3.4.2

ansvarlig, selv om de selv var personlig uskyldige. I tillegg kan den også besvares ved å hevde at tilregning av synder utelukkende er en guddommelig handling og sånn sett ikke trenger analogier fra vår verden.

Innvendingen om at dersom ikke en person som har begått lovbruddet blir straffet for lovbruddet så er guddommelig rettferdighet ikke tilfredsstilt, har også etter drøftingen måttet endre ordlyd til at dersom ikke en person som er ansvarlig for et lovbrudd blir straffet for det lovbruddet, så er ikke guddommelig rettferdighet tilfredsstilt. Dette har blitt vist å kunne være tilfelle ved å referere til at sivilrettslige straffer, som tillater stedfortredende straff, på mange måter kan sammenlignes med straffer i kriminalsaker. Dette fordi straffene i sivilrettslige saker noen ganger kan oppleves like belastende som fengselsstraffer, og like fordømmende. Derfor kan stedfortredende strafflidelse i noen tilfeller tilfredsstille rettferdighetens krav. Stedfortredende ansvarlighet er også her et kraftfullt eksempel som tjener til å imøtegå innvendingen.

Videre har vi besvart innvendingen om at Kristus ikke kunne bli assosiert med de skyldige på en slik måte at de skyldige kunne sies å ha gjennomgått den samme straffen som Kristus - dette ved å anerkjenne Jesus som vår representant og stedfortreder. Det har blitt vist forskjellige aspekter ved hvordan Jesus er en stedfortreder og representant og hvem Jesus representerer og hvem han er stedfortreder for, men at det synes vanskelig å utelukke Jesu representasjon og stedfortredelse på vår vegne foran Gud ved sin død. Dette ble demonstrert ut i fra de bibelske data som virker å tale om Jesus som vår representant og stedfortreder og ved illustrering av at disse rollene kan finnes i en og samme rolle.

Til slutt har vi besvart innvendingen om at Jesu straff ikke tilsvarer straffen syndere fortjener ved å poengtere at Jesu lidelse og død hadde en uendelig verdi (som gjør opp for at den ikke var uendelig i varighet), uttrykt i de bibelske data ved at Sønnen i sin menneskelighet ble fratatt gleden og trøsten av Faderens nærvær. Dette var mer enn nok til å betale for straffen vi fortjente for enhver synd vi noen gang har gjort og kommer til å gjøre. Oppstandelsen bekrefter også at Jesu stedfortredende død hadde tilfredsstilt guddommelig rettferdighet. Det kan derfor konkluderes med at Jesu stedfortredende død tjente til å fjerne vår ansvarlighet for å bli straffet, og at teorien også her vises som rettferdig.

## 5.4 Guddommelig tilgivelse. Var korset nødvendig for å tilgi synd?

I dette siste delkapitlet skal vi drøfte hvorvidt Jesu død var nødvendig eller ikke. Måtte Jesus lide en smertefull død på korset for å kunne tilgi menneskeheten deres synder? Svaret på dette vil være en avgjørende faktor på om stedfortredende strafflidelse-teorien kan kalles en rettferdig teori. Er den rettferdig (og dermed god) er den også koherent med den fundamentale kristne læren om Gud som rettferdig og god.

### 5.4.1 Var Jesu død en villet og planlagt handling?

Det første som blir relevant å drøfte for å kunne svare på spørsmålet ovenfor er hvorvidt Jesu død var en villet og planlagt handling av den Treenige Gud eller ikke?

Friedrich Schleiermacher, en tysk liberal teolog, avviste ideen om at Jesus aktivt ofret seg selv. Han mente dette i så fall ville bety at Jesus begikk selv-tortur, noe som Schleiermacher fant absurd. Han mente at et offer ikke har en uavhengig aktivitet, det vil si at det er fullt og helt passivt i alt som skjer det. Kristus som offer var derfor fullkomment passiv i forhold til de omstendighetene rundt sin lidelse som han ikke hadde noe valg rundt. Schleiermacher mente allikevel ikke at Jesus var et absolutt offer eller at hans død var av uheldig karakter, men at Jesu liv som et offer ikke var noe som var sentralt for hans misjon. Det var i stedet noe han gikk igjennom, uten å aktivt søke det, i sitt forsøk på å gjenopprette en fullkommen relasjon mellom Gud og mennesker. Jesu offer burde derfor forstås som et uttrykk for hans stødige selvfornektende kjærlighet til Gud og medlidelse med menneskeheten.<sup>304</sup> Andre teologer mener at Jesu korsfestelse var en uheldig og tragisk handling utført av kreftene som sto imot Gud og at det hadde vært bedre om det aldri hadde skjedd.<sup>305</sup> Innvendingene mot at Jesu død var en villet handling fra Guds side kan oppsummeres i følgende: 1) det impliserer at Jesus begikk selvtortur, 2) et offer er per definisjon passivt i forhold til omstendighetene rundt sin lidelse, 3) offer var ikke noe som var sentralt for Jesu misjon.

---

<sup>304</sup> Schleiermacher, «The Christian Faith», 436, 453, 457, 459

<sup>305</sup> bl.a. Heyward, «The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation», 57; Brown & Parker, «For God so Loved the World?», 27

#### 5.4.1.1 Begikk Jesus selvmord?

Den første innvendingen (1) fremstår som en bisarr påstand da de bibelske data ikke gir antydning til at Jesus påførte seg selv smertene, men at Jesus frivillig ga sitt liv (Joh 10:18) i hendene til jødene og romerne som korsfestet ham (Apg 2:23) for å lide straffen vi fortjente som en konsekvens av vår synd. Innvendingen har kun noe for seg dersom det kan vises at Jesus ikke hadde behøvd å bli korsfestet for syndenes tilgivelse, men stedfortredende strafflidelse-teorien hevder dette nettopp var nødvendig, noe som skal bli drøftet i neste underkapittel. Poenget med teorien, som drøftingen har vist så langt, er at Gud i nåde valgte å fjerne vår ansvarlighet for å bli straffet ved at Sønnen stedfortredende og representativt ble straffet i vårt sted på den måten at våre synder ble tilregnet ham og at Gud dermed kunne utmåle syndens straff på ham. Guddommelig rettferdighet er dermed tilfredsstilt juridisk sett. Og vi, ved å være «i Kristus», får del i hans rettferdiggjort ved tro og får erfare friheten som flyter ut av å være forsonet med Gud. Dersom Schleiermacher mener Jesu korsdød i denne konteksten er selv-tortur, så må hans egen logikk i så fall føre ham til konklusjonen at f.eks. de under andre verdenskrig som frivillig valgte å gi sitt liv eller å bli torturert for andres frihet bedrev selv-tortur. Dette er en fornærmende påstand, både mot menneskers uselviske mot og kjærlighetshandlinger da, og i denne konteksten – mot Guds nådehandling.

#### 5.4.1.2 Jesus som offer og yppersteprest

Den andre innvendingen (2) mener at Jesus som offer må ha vært, per definisjon, passiv – og at hans død derfor ikke kan ha vært noe han aktivt søkte, men heller noe han gikk gjennom. Når det gjelder Jesus som offer vil det være nyttig å påpeke at Jesus i de bibelske data ikke skildres som et passivt offer, men at han *tillater* å bli drept. Dette kommer frem av sitater som: «Ingen tar mitt liv, jeg gir det frivillig. For jeg har makt til å gi det og makt til å ta det tilbake igjen. Dette er oppdraget jeg har fått av min Far» (Joh 10:18), og: «Tror du ikke jeg kan be min Far, og han vil straks sende meg mer enn tolv legioner engler» (Matt 26:53) når de romerske soldatene skulle komme og arrestere ham i Getsemane. Det bør derfor her skilles mellom forståelsen av offer som *uskyldig* og *passiv*. Jesus var et uskyldig offer som urettferdig bar straffen vi fortjente, men han var ikke passiv i den forstand at han ikke kunne reddet seg selv om han ville. Han var passiv kun i den forstand at han ga sitt liv over til jødene

og romerske styresmakter, og, som et lam som føres bort for å slaktes, ikke åpnet sin munn (Apg 8:32).

De bibelske data skildrer også Jesus som både offer og yppersteprest: Jesus ble både ofret som et uskyldig lam (Apg 8:32; jf. Jes 53:7) og var samtidig ypperstepresten som bar frem seg selv som offer fremfor Gud (Heb 7:27). I forhold til Jesus som yppersteprest er det mange aspekter ved Jesu yppersteprestlige rolle som denne oppgaven ikke tillater å drøfte, men at rollen i det minste, som vi har drøftet tidligere i oppgaven,<sup>306</sup> og som blant annet Marshall og Thielman påpeker, henspiller til den store soningsdagen i GT der ypperstepresten en gang i året øste ut offerblodet over nådetronen i det aller helligste for å annullere Israels synder og opprettholde Guds hellige nærvær blant dem. Jesus som yppersteprest bar på lik måte seg selv derfor aktivt frem som et offer for å en gang for alle fjerne synd og gi tilgang ved tro til en hellig Gud.<sup>307</sup> Innvendingen synes derfor å mistolke forståelsen av Jesus som offer, samt feiler i å inkludere de bibelske data som omhandler Jesus som både offer og yppersteprest.

#### 5.4.1.3 Lidelsens og dødens sentrale rolle i Jesu misjon

Den tredje innvendingen (3) imøtegår Benjamin Wilson, professor i teologi, og gjør oss oppmerksom på hvordan spesielt Lukas understreker sentraliteten av Jesu lidelse og død som en del av hans kristologiske misjon.<sup>308</sup>

For eksempel henviser han til Luk 9:21-22 der Lukas skaper en enda tettere forbindelse enn de andre evangelistene (Mark 8:30-31; Matt 16:20-21) mellom Peters Messias bekjennelse og Jesu forklarelse for Peter hva det betyr for ham å være Messias; nemlig å bli slått ihjel og bli reist opp den tredje dag.<sup>309</sup>

Videre demonstrer Wilson hvordan Jesus i Luk 9:44-45, i kontekst av hvordan Jesu kristologiske identitet ser ut (gjennom å drive ut en demon), gir en korreksjon av forståelsen noen måtte ha av at Messias som Guds utvalgte Sønn utelukker den tragiske skjebnen han skal utholde. Lukas er den eneste av synoptikerne som her kun fokuserer på Jesu avvisning, og

---

<sup>306</sup> Drøftes i 3.3.2

<sup>307</sup> Marshall, «A Concise New Testament Theology», 247; Thielman, «Theology of the New Testament», 551

<sup>308</sup> Wilson, «The Saving Cross of the Suffering Christ: The Death of Jesus in Lukan Soteriology», 38

<sup>309</sup> *ibid.*, 43-44

ikke hans oppstandelse (jf. Mark 9:31-32; Matt 17:22). Denne sammenhengen mener Wilson gjør at Lukas får frem Jesu lidelsesskjebne på en unik måte.<sup>310</sup>

I Luk 12:49-50 observerer Wilson videre hvordan Jesus er nedtyngnet over dåpen han skal døpes med, og at denne dåpen settes i kontekst med ilden som han har kommet for å kaste på jorden, som et uttrykk for dom mellom troende og hedninger. Denne ilden har enda ikke blitt tent, og heller ikke dåpen Jesus må gjennomgå. Wilson mener Jesu budskap her er at Jesus er kommet for å bringe dom over jorden, og han vil selv ta denne dommen på seg (som han mener dåpen her er et symbol på) gjennom den tragiske skjebnen han skal fullføre. Wilson innrømmer at dåpen her også kan referere til Jesu oppstandelse og opphøyelse i tillegg til hans død, men at Jesu ord her i det minste etablerer at han må gå igjennom en planlagt skjebne, Han er nedtyngnet frem til denne hendelsen er fullført og at denne fremtidige hendelsen er en essensiell del av hans jordlige virke, gitt nærheten til hans «Jeg er kommet» uttalelser (Luk 12:49).<sup>311</sup>

Videre tar Wilson oss med til Luk 18:31-34 der Lukas på en spesiell måte knytter sammen profetier om Menneskesønnen med at han skal bli spyttet på og slått (bærer med seg lignende språkbruk som i Jes 50:6), samt hans død og oppstandelse. At det brukes «Menneskesønnen» i denne konteksten kan virke rart siden «Menneskesønnen» i GT ikke blir beskrevet som en som lider. Her foreslår Wilson at «Menneskesønnen» i denne konteksten kan forstås som en generell Messiansk forventning siden Lukas referer til det «profetene har skrevet» (Luk 18:31), samt at lidelsen senere også blir tillagt Messias tittelen (Luk 24:26).<sup>312</sup> Han mener innvending (3) derfor ikke samsvarer med Jesu egen selvforståelse av sin misjon.

Jesu død virker i tillegg å være forstått som en planlagt hendelse og som en sentral del av Jesu misjon av hans etterfølgere også. Peter siteres på i Apg 2:23-24 at Gud på forhånd hadde bestemt og kjente til at Jesus skulle bli drept og reist opp, Paulus beskriver evangeliet som «ordet om korset» (1 Kor 1:18), og Johannes understreker den teologiske betydningen av Jesu død gjennom å forkynne at han kom gjennom vann og blod, altså hans dåp og sonende blod

---

<sup>310</sup> ibid., 45-46

<sup>311</sup> ibid., 56-47

<sup>312</sup> ibid., 47-49

på korset,<sup>313</sup> og at Gud gjennom dette har gitt oss evig liv (1 Joh 5:6, 11). Innvending (3) synes derfor ikke å samsvare med de bibelske datas skildring av Jesu misjon.

#### 5.4.1.4 Var selve korsdøden en villet handling?

Eikrem er derimot uenig i at Jesu korsdød var en villet handling, og viser blant annet til Jesu uttalelse på korset: «Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør» (Luk 23:34). Disse ordene er for Eikrem uforståelige dersom mordet på Jesus er forstått som en utspilling av Guds vilje av at Jesus skulle lide en stedfortredende syndestraff. Hvorfor, spør Eikrem seg, skulle Jesus spørre sin Far om å tilgi dem som aktualiserte hans vilje? Hvordan kan de som diskriminerte Jesus bli holdt ansvarlig for de begivenhetene som Gud hadde krevd, forutsett eller til og med forutbestemt?<sup>314</sup>

Hays vil her svare at Jesu bønn om tilgivelse for sitt eget folk henger sammen med loven om intensjonelle eller utilsiktete synder i Toraen (4 Mos 15:22-31). Jesus ber her om tilgivelse for sitt folk på bakgrunn av at de korsfester ham i uvitenhet og at det derfor er et tilgivelig brudd på Guds lov fremfor en intensjonell avvisning av Gud. Denne samme tolkningen av Jesu korsfestelse peker Hays på at vi finner i Apg 3:17 (Peter) og 13:27 (Paulus) hvor det blir beskrevet at Israels ledere handlet i uvitenhet og derfor kan omvende seg.<sup>315</sup> Det vil her også være relevant å nevne profetien Jesus tillegger seg selv om at «steinen som bygningsmennene vraket, er blitt hjørnestein. Dette er Herrens eget verk, underfullt er det i våre øyne (Matt 21:42; jf. Sal 118:22). Svaret til Eikrems utfordring virker derfor å være at Jesus kunne be sin Far om å tilgi dem, selv om korshandlingen var forutbestemt, fordi de gjorde det i uvitenhet på grunn av syndens realitet og påvirkning i verden.<sup>316</sup> De begikk fortsatt en synd, og de ble fortsatt holdt ansvarlig for sine synder, men Jesus kan her be sin Far om tilgivelse i den forstand at han gir dem en mulighet til å omvende seg siden det var synder gjort i uvitenhet, noe Peter og Paulus også senere forkynner. At Gud forutbestemte denne hendelsen trenger ikke forstås som at Gud var en slags dukkemester som styrte jødene og de romerske styresmaktene med en usynlig tråd, men at Gud i sin forutvitende visste at Jesus kom til å bli

---

<sup>313</sup> The ESV Study Bible, 2436; Radmacker, «The Nelson Study Bible», 2147

<sup>314</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 111-112

<sup>315</sup> Hays, «Echoes of Scripture in the Gospels», 211-212

<sup>316</sup> Thielman, «Theology of the New Testament», 192



vraket og avvist på grunn av deres blindhet som en konsekvens av syndens realitet. Gud valgte i nåde, selv om han visste dette kom til å bli responsen på hans komme, å sende sin Sønn til soning for våre synder mens vi enda var syndere (1 Joh 4:10). Guds forutbestemte nådehandling gjennom Jesus korsdød og de ansvarliges ansvarlighet i uvitenhet kan derfor foregå i ett og samme øyeblikk.

#### 5.4.1.5 Er guddommelig nødvendighet for mordet på Jesus en fallitterklæring av det kristne evangelium?

Som en del av innvendingene (2 og 3) ovenfor så vil Eikrem hevde at det finnes et skille mellom *at* Jesus døde og *måten* han døde på. Selv om han mener inkarnasjonen selvsagt betydde at Jesus var villig til å dø, så han mener ikke det impliserer at han ønsket å bli korsfestet. Å tenke seg til at det skulle være en guddommelig nødvendighet for mordet på Jesus vil konvertere mordet til en selv-ofrende kjærlighet som er helt fatal. Dersom Gud behøvde mordet på Jesus for å stille sin vrede, for tilfredsstillelse, for kompensasjon eller for en annen grunn, så mener han de teologiske og moralske problemene vil slå ut i full kraft. Eikrem mener derfor at dersom Jesu død ikke skilles fra hans mord, så er det guddommelige frelsesinitiativet et mørkt mysterium. Det vil være en motsetning det ikke vil være mulig å gjøre rede for rasjonelt sett.<sup>317</sup>

Eikrem virker her å forsøke med ganske sterke ord å fallitt-erklære det kristne evangeliet dersom budskapet inneholder guddommelig nødvendighet for mordet på Jesus, dette fordi det vil skape alvorlige teologiske og moralske problemer. Denne oppgaven har derimot vist at det ikke har problematiske følger slik Eikrem påstår. Tvert imot har det blitt vist positive teologiske og moralske implikasjoner som følge av en rett og balansert forståelse av stedfortredende strafflidelse-teorien der Guds godhet og rettferdighet står som sentrale søyler. Craig og de fleste stedfortredende strafflidelse-teoretikere vil også være tidlig ute med å si at det er andre aspekter av Jesu virke som må ses parallelt med teorien, som hans oppstandelse, hans seier over syndens makt og hans moralske eksempel blant annet,<sup>318</sup> men at teorien gir

---

<sup>317</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 109

<sup>318</sup> Craig, «The Atonement», 28, 53-54, 96. Craig bekrefter viktigheten av å se på Bibelens mangfoldige forsoningsmotiver, men at enhver forsoningsteori trenger å ha stedfortredende strafflidelse som sitt sentrum fordi

den mest koherente forståelsen av *hvordan* Jesus forsonte mennesker til Gud, som er utgangspunktet for de andre godene som utleder fra Jesu virke.

Eikrems innvending feiler også i å ta inn over seg de bibelske datas tolkning av Jesu død som en offerdød i kontinuitet (og diskontinuitet) med offerkulten i GT,<sup>319</sup> og at den konkrete korsdøden var med å understreke fordømmelsen som ble lagt på Jesus istedenfor oss: «Men Kristus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse da han kom under forbannelse for vår skyld. For det står skrevet: *Forbannet er hver den som henger på et tre*» (Gal 3:13).

Wayne Grudem, professor i systematisk teologi, peker på hvordan Jesu korsdød var en guddommelig nødvendighet for å kunne forsonne mennesker til Gud ved å henvise til Jesu bønn i Getsemane (Matt 26:39), der han i sin bønn viste at han var forent med Faderens vilje og får frem at det ikke var mulig for ham å unngå korsdøden dersom menneskeheten skulle bli reddet. Etter Jesu oppstandelse gjør Grudem oss også oppmerksom på at Jesus i møte med Emmausvandrerne talte om at det var nødvendig at han «*måtte* (...) lide dette og så gå inn til sin herlighet» (Luk 24:25-26).<sup>320</sup> Hegstad gjør oss oppmerksom på noe av det samme, som vi påpekte under innvending (3): det kristne budskapet for Paulus betegnes som «ordet om korset» (1 Kor 1:18).<sup>321</sup>

En kommer derfor ikke unna, dersom en vokter de bibelske data høyt, at det kristne evangeliet beskriver Jesu korsdød som et sentralt og nødvendig element av Jesu misjon og virke. Dette bringer oss over på neste spørsmål som skal drøftes: Var Jesu korsdød nødvendig for Gud å kunne tilgi menneskene deres synder?

#### **5.4.2 Finnes det en nødvendig betingelse for syndenes tilgivelse?**

I delkapittel 5.2, der vi blant annet drøftet grunner for at kravene til negativ retributivisme (galt å straffe en uskyldig) kunne bli overstyrt av tyngre moralske betraktninger, ble det stilt et rettmessig spørsmål for hvorfor ikke Gud heller kunne frafalle kravene til positiv

---

denne teorien gir den mest koherente forståelsen av forholdet mellom Guds nåde, kjærlighet, hellighet og rettferdighet på en gang.

<sup>319</sup> Drøftes i 3.3, 3.3.1 og 3.3.2

<sup>320</sup> Grudem, «Systematic Theology», kap 27

<sup>321</sup> Hegstad, «Var Korset Nødvendig?», 42

retributivisme (den skyldige må bli straffet) istedenfor, slik at han kunne tilby alle en generell tilgivelse for deres synder? Socinus mente dette var tilfelle. Siden Gud er fullkomment fri, så behøvde ikke Gud Jesu død. Tilgivelse er tross alt betingelsesløs per definisjon, ifølge ham.<sup>322</sup>

#### 5.4.2.1 Korset som manifestasjon av Guds hellige kjærlighet

Her vil Craig svare at Gud viste igjennom Jesu stedfortredende strafflidelse både sin kjærlighet til mennesker og sitt hat for synd. Det er nettopp dette budskapet, ifølge Craig, som har gjort evangeliet effektivt opp i gjennom historien til å dra mennesker til tro i Kristus, spesielt når de selv lider uskyldig for sin tro. Det er ikke usannsynlig i det hele tatt at i en verden der det skjer en stor demonstrasjon av Guds kjærlighet og hellighet gjennom Kristi stedfortredende lidelse og død er en verden der et mer optimalt antall mennesker frivillig tar imot frelse enn i en verden der tilgivelse blir delt ut uten en pris eller konsekvenser. I tillegg er det et viktig poeng for Craig at Kristi stedfortredende straff gjør at Gud kan moderere sin essensielle gjengjeldende rettferdighet for nådens skyld mer enn det ville vært tilfelle ved en generell tilgivelse, noe som igjen uttrykker mer fullkomment hans essensielle karakter av hellig kjærlighet.<sup>323</sup>

Craigs poeng der han sammenligner to verdener synes best å forstås som en filosofisk refleksjon for å demonstrere kraften av det kristne budskapet som tradisjonelt er forkynt mer enn at han beskriver faktiske muligheter, siden han senere i sin avhandling konkluderer med at uten tilfredsstillende av guddommelig rettferdighet er det umulig for ethvert menneske å bli frelst (noe vi kommer tilbake til nedenfor).<sup>324</sup> Hegstad poengterer at det eneste vi kan forholde oss til er at Jesu korsdød var måten Gud *faktisk* handlet på for å håndtere vår synd, og at spørsmålet om Gud kunne tilgitt på annet vis derfor har lite for seg.<sup>325</sup> Hegstads poeng med at Gud faktisk handlet på denne måten viser at det logisk sett må ha vært en nødvendighet med handlingen for menneskers frelse, for ellers kunne Gud likegodt handlet på en annen måte. Grudem påpeker at det strengt talt aldri var nødvendig for Gud å redde menneskeheten i det hele tatt, men at han i kjærlighet og nåde til oss valgte å gripe inn i syndige menneskers

---

<sup>322</sup> Socinus, «The Racovian Catechism», 297

<sup>323</sup> Craig, «The Atonement», 74

<sup>324</sup> *ibid.*, 94

<sup>325</sup> Hegstad, «Koherent Uten å Være Autentisk?», 207

tilværelse for å føre oss tilbake til ham. Han mener at når Gud i kjærlighet først bestemte seg for å redde menneskene, så var det ingen annen måte enn gjennom sin Sønnns død.<sup>326</sup> Teologen Paul Carter støtter oppunder dette ved å si at selv om det er sant at Gud ikke er underlagt en slags universell blodsofferlov, så er Gud sann mot sitt eget ord og ville derfor blitt anklaget for å ha handlet inkonsekvent dersom han bare skulle tilgitt menneskers synd uten noen form for pris som ble betalt, noe han mener er Paulus sitt poeng i Rom 3:21-26.<sup>327</sup>

#### 5.4.2.2 Hvorfor var korset nødvendig dersom Gud kunne tilgi forut for det?

Påstanden om at Gud ville handlet urettferdig dersom han bare skulle tilgi mennesker uten å kreve en form for tilfredsstillelse eller kompensasjon mener Eikrem ikke forholder seg til at Jesus hadde kapasiteten til å kunne tilgi forut for sin død. (Luk 5:20; 7:48)<sup>328</sup> Eikrems påstand kan tilsynelatende finne støtte i GT tekster i tillegg, f.eks. 2 Sam 12:13 der David omvendte seg fra sin synd av mord og utroskap og umiddelbart ble tilgitt – uten noe offer, blod eller betaling av noe slag. Spørsmålet er om disse eksemplene forteller hele historien? Carter mener det ikke gjør det og peker på at Jesus ved det siste måltidet gir disiplene vinen og sier at: «dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange så syndene blir tilgitt» (Matt 26:27). Han peker videre på Peter som i sin forkynnelse av evangeliet sier: «Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn, hver og en av dere, så dere kan få tilgivelse for syndene, og dere skal få Den Hellige Ånds gave» (Apg 2:28). Paulus forkynner også at: «I ham har vi friheten, kjøpt med hans blod, tilgivelse for syndene ...» (Ef 1:7), og Hebreerne sier det kanskje tydeligst: «Etter loven blir jo nesten alt rensset med blod, og uten at blod blir utøst, er det ingen som får tilgivelse» (Heb 9:22). Carter påpeker at Hebreerne-forfatteren rett nok refererer til offerkulten i GT, men forfatteren anvender dette mønsteret direkte på Jesu virke, hvor han sier at Jesus åpenbarte seg «for å ta bort synden ved sitt offer» (Heb 9:26). Jesus og apostlene sier altså samstemt at Jesu blod utøst på korset er en nødvendighet for syndenes tilgivelse. Carter sitt svar på hvordan Gud kunne tilgi Davids synd og hvordan Jesus kunne tilgi før sin død er derfor at Gud gjorde det basert på Jesu fremtidige verk på korset. Han finner støtte for sin påstand i Rom 3:21-26 der Paulus skriver at korset ble stedet Gud viste sin

---

<sup>326</sup> Grudem, «Systematic Theology», kap 27

<sup>327</sup> Carter, «Can God Just Forgive Sins?» [Internett]

<sup>328</sup> Eikrem, «God as Sacrificial Love», 113

rettferdighet, «for han hadde tidligere i tålmodighet holdt tilbake straffen for de synder som var begått» (v25). Carter konkluderer derfor med at korset var nødvendig for å tilgi synd fordi dette var måten Gud kunne vise at han selv er rettferdig, og at han rettferdiggjør den som tror på Jesus (Rom 3:26).<sup>329</sup> Thielman og Marshall støtter også Carters svar ved å vise til Heb 7-8 som demonstrerer at Jesu yppersteprestlige offer effektuerer Guds proklamasjon i Jer 31 om tilgivelse for synder.<sup>330</sup>

#### 5.4.2.3 Tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet som en nødvendig betingelse for tilgivelse

Med dette virker det rett å gi medhold i Craigs argument om at tilfredsstillelse av guddommelig rettferdighet var en nødvendig betingelse for syndenes tilgivelse, og at dette skjedde ved at Kristus, vår stedfortredende representant, bar straffen vi fortjente for hver en synd, på en slik måte at kravene til guddommelig rettferdighet ble fullkomment møtt, og dermed tilfredsstillt.<sup>331</sup> Filosof og teolog R.W Dale reflekterer rundt forsoningen, og tenker seg et tenkt scenario: dersom min bror hadde tatt seg inn i et brennende hus for å redde mitt barn, og dersom han selv hadde omkommet i forsøket, så ville hans skjebne vært enormt bevis på sin kjærlighet for meg og mine; men dersom det ikke var noe barn i huset, og dersom jeg ble fortalt at han gikk inn i det brennende huset kun for å vise sin kjærlighet for meg, så ville den forklaringen vært totalt uforståelig.<sup>332</sup> Spørsmålet kritikere av stedfortredende strafflidelse feiler i å gi et koherent svar på er hva poenget med Jesu død var hvis døden ikke oppnådde noe annet enn medlidelse med de lidende eller å være et moralsk eksempel, eller at døden kun skjedde for å kunne oppstå igjen?

#### 5.4.2.4 Finnes det et brennende hus vi må reddes fra?

Her vil nok noen innvende tilbake at tilhengerne av stedfortredende strafflidelse-teorien ikke klarer å vise at det er et brennende hus å gå inn i (jf. scenarioet over). Denne innvendingen

---

<sup>329</sup> Carter, «Can God Just Forgive Sins?» [Internett]

<sup>330</sup> Thielman, «Theology of the New Testament», 599; Marshall, «A Concise New Testament Theology», 247

<sup>331</sup> Craig, «The Atonement», 93-94

<sup>332</sup> Dale, «The Atonement», 177

synes derimot å overse der Jesus i en setning definerer Guddommens misjon og motivasjon for å komme til jorden; «For så høyt har Gud elsket verden at han ga sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå *fortapt* (gr: *apoletai*), men ha evig liv» (Joh 3:16). Ordet *apoletai* synes vanskelig å kunne forsvares å bety noe annet det ordet «fortapelse» assosieres med, nemlig ødeleggelse og død. Dette demonstreres ved å se på andre steder i Bibelen ordet brukes. Blant annet når disiplene er på sjøen når det stormer, og de er redde for sitt liv og roper til Jesus: «redd oss, *vi går under* (gr: *apolymetha*) (Matt 8:25). Eller blant annet i historien der engelen kommanderer Josef og Maria om å ta med Jesusbarnet til Egypt, «for Herodes kommer til å lete etter barnet for å *drepe det* (gr: *apolesai auto*)» (Matt 2:13).<sup>333</sup> Det kristne evangeliets budskap har ut i fra dette tradisjonelt vært at fortapelsen, som er døden og ødeleggelsen vi alle i utgangspunktet var på vei mot, nettopp er det brennende huset som vi måtte reddes fra. Jesu stedfortredende strafflidelse synes derfor å være den eneste måten Gud kunne redde oss (tilgi oss) fordi gjennom Jesu stedfortredende død kunne Gud rettferdig straffe enhver synd, og dette var, som vi har sett tidligere i oppgaven,<sup>334</sup> nødvendig for at guddommelig gjengjeldende rettferdighet skulle bli tilfredsstilt. Dersom guddommelig rettferdighet er tilfredsstilt så kan Gud handle nådefullt ved å tilgi menneskers synd og samtidig være sann mot sin rettferdige og hellige natur.

Dersom disse nødvendighetspremissene er sanne, påpeker Craig at det da følger en nødvendig sannhet, nemlig at dersom ikke guddommelig rettferdighet er tilfredsstilt, så er det umulig for ethvert menneske å bli frelst.<sup>335</sup> Craig konklusjonen synes å kunne forsterkes betydelig når vi også legger til at korsdøden var en planlagt og villet handling av den Treenige Gud, samt de bibelske datas mangfoldige vitnesbyrd om Jesu døds nødvendighet for syndenes tilgivelse.

### 5.4.3 Dyr nåde

Det virker derfor mest koherent ut i fra diskusjonen vi har hatt at Jesu død var nødvendig for menneskers frelse fordi den håndterte syndens problem og menneskers skyld foran en hellig Gud (som i utgangspunktet ville ført oss alle til fortapelsen), for at Gud så rettferdig kunne

---

<sup>333</sup> Phillips, «Exploring the Gospel of John: An Expository Commentary», 75

<sup>334</sup> Se blant annet 3.5, 5.1, 5.2 og 5.3

<sup>335</sup> Craig, «The Atonement», 94

tilgi oss og tilby oss evig liv i fellesskap med ham. På den måten er Gud sann mot sin rettferdige karakter, og kan rettferdig uttrykke sin godhet mot oss ved å tilgi oss ved nåde. Guds nåde er gratis for oss å motta ved tro, men det betyr ikke at nåden er billig. Dietrich Bonhoeffer, en tysk teolog under den andre verdenskrig, i sin refleksjon av Guds nåde, sier at: «nåden er dyr fordi den fordømmer synden, nåde fordi den rettferdiggjør synderen. Fremfor alt er nåden dyr fordi den kostet Gud dyrt, fordi den kostet hans Sønnns liv – «dere er kjøpt og prisen betalt» (1 Kor 6:20)».<sup>336</sup>

#### **5.4.4 Korset som den nødvendige betingelsen for syndenes tilgivelse**

Jesu korsdød synes derfor å være en nødvendig betingelse, ikke bare forstått som en av mange mulige betingelser, men den eneste betingelsen for Guds tilgivelse da han i nåde og kjærlighet til oss valgte å gripe inn i vår falne tilværelse for å redde oss. Jesu bønn i Getsemane beskriver gripende hvordan Jesus som menneske spør sin Far om det finnes noen annen vei for å frelse menneskene (Matt 26:39). Hadde det vært noen annen vei, og dersom Gud er god, som vi forutsetter i denne oppgaven, så synes det vanskelig å forsvare at Gud ikke valgte en annen måte dersom det var mulig. Realiteten er at Jesus etter denne bønningen gikk hele veien til Golgata. Fordi Jesu korsdød synes å være den nødvendige betingelsen for syndenes tilgivelse og menneskers frelse, så synes Jesu stedfortredende strafflidelse å være en rettferdig (og god) handling og derfor koherent med den fundamentale kristne læren om Gud som god og rettferdig.

#### **5.5 Foreløpig konklusjon av drøfting**

Drøftingen i dette kapitlet har vist oss rettferdigheten av Guds straff av sin uskyldige Sønn dersom dette kontekstualiseres innenfor DCT og dersom læren om tilregning aksepteres. DCT, som definert i denne oppgaven, sier at Gud vil være fri til å handle utenfor sine tidligere befalinger så lenge det han gjør henger sammen med sin uforanderlige natur. Læren om tilregning sier at vår skyld ble replikert i Jesus ved at han gjennom inkarnasjonen og dåpen ble vår stedfortredende representant foran Gud.

---

<sup>336</sup> Bonhoeffer, «Etterfølgelse», del 1

Videre har drøftingen vist oss at korset var den nødvendige betingelsen for syndenes tilgivelse fordi de bibelske data skildrer Jesu lidelse og død som en villet og sentral del av Jesu misjon, samt at vi har sett gode grunner, både bibelske og filosofiske, for å hevde nødvendigheten av at guddommelig rettferdighet må bli tilfredsstilt for at Gud rettferdig kan tilgi synd. Jesu korsdød synes derfor å være en rettferdig (og dermed god) handling. Det synes derfor rimelig å hevde at stedfortredende strafflidelse-teorien også på dette området er koherent fordi den samsvarer med den grunnleggende kristne læren om Gud som rettferdig og god.



## 6 Oppsummering og konklusjon

### 6.1 Oppsummering av drøftingen

En viktig forutsetning for drøftingen var hvilket bibelsyn som skulle ligge til grunn, da bibelsyn og hvor høyt en skal vekte de bibelske data vil spille en sentral rolle i hvordan en kommer frem til en konklusjon. Det ble her konkludert at det mest koherente bibelsynet var feilfrihetssynet som Craig holder, forstått som at Bibelen er pålitelig og ikke bekrefter noe som er feil. Det ble erkjent at oppgavens lengde ikke tillot å gjøre dyptgående drøfting av bibelsyn for å kunne gi en endelig konklusjon, men argumentene for Bibelens selv-attestasjon, Bibelens mangfoldige vitnesbyrd som gjensidig bekrefter hverandre, Bibelens enhetlige lære som er mulig å oppnå gjennom systematisk teologi, Jesu høye skriftsyn og den sentrale kirkehistories syn på Bibelen som autoritativ gir samlet sett gode grunner for å fastholde et høyt skriftsyn som utgangspunkt for å utforme en koherent kristen lære.

I drøftingen av de bibelske data angående forsoningen ble det gitt medhold i Craigs påstand om at Jesu død i NT ble tolket innenfor rammen av offerkulten i GT, der offerets annullerende og tilfredsstillende funksjon ble anvendt på Jesu offerdød. Samtidig ble det vist at Jesus brakte med seg noe radikalt nytt, både ved sin oppstandelse og ved at det etter hans død ikke lenger var behov for flere offer for synd. Denne dynamikken mellom kontinuitet og diskontinuitet ble best forklart ved å se på Guds frelseshistorie som organisk og ikke evolusjonistisk: som et frø der noe av frøet blir opp i tatt opp i treet mens andre deler av frøet blir borte.

Det fantes videre tungtveiende grunner til å identifisere Jesus med den lidende Tjenerens stedfortredende død i Jes 53, slik Craig hevder, ved å se på hvordan noen av evangelistene, og da spesielt Lukas, bruker Jes 53 som kontekstualisering av Jesu lidelse og død. I tillegg ble det funnet direkte sitater fra/hentydninger til Jes 53 flere steder i NT i deres utlegging av betydningen av Jesu død.

Drøftingen ga også medhold i Craigs påstand om den konseptuelle nødvendigheten av tilfredsstillelse av Guds rettferdighet som fremkommer blant annet i Paulus og Johannes forsoningslære. Jesu soningsdød virker å utlede fra deres utleggelse om Guds vrede og fordømmelse over menneskeheten for deres synd. Jesu død kan derfor sies å være løsningen på syndens problem og gjør det mulig for en hellig Gud å bli forsonet med syndige mennesker.

Den bibelske nødvendigheten av tilfredsstillelse av Guds rettferdighet ble kontekstualisert innenfor forståelsen av Gud som hellig kjærlighet, der Gud i sin hellighet ikke tolerer synd og der synd straffes. Dette kommer til syne i Skriftene gjennom uttrykket «Guds vrede», forstått som en etisk reaksjon mot ondskap. Vi har derimot sett at Guds vrede ikke er Guds foretrukne reaksjon, selv om den er en nødvendig reaksjon for å opprettholde sitt rettferdige herredømme. Guds foretrukne reaksjon er kjærlighet, og derfor har drøftingen vist at Guds motivasjon for å sende sin Sønn for å redde oss fra fortapelsen var ved sin kjærlighet til oss. Dette har drøftingen påpekt Craig med fordel kunne løftet tydeligere frem.

Videre ble det konkludert med at Craig lykkes i å gi et tilfredsstillende svar i møte med moral- og rettferdighetsinnvendinger mot teorien. Hovedinnvendingen som Craig ønsket å gi et koherent svar på, nemlig den påståtte urettferdigheten av Guds straff av sin uskyldige Sønn, ble vist til å være tilfredsstillende. Dette ble gjort ved først å drøfte hvordan Gud rettferdiggjør straff, noe det best ble argumentert for er ved gjengjeldende rettferdighet, altså at straff er rettferdiggjort fordi skyldige fortjener straff.

Gitt at Gud rettferdiggjør straff ved gjengjeldende rettferdighet ble det funnet gode grunner for hvordan Gud rettferdig kunne straffe sin uskyldige Sønn. Dette ved først å holde en form for DCT som impliserer godhet, forstått som at Gud er fri til å handle uavhengig av sine tidligere befalinger så lenge det han gjør henger sammen med sin uforanderlige karakter (bl.a. hans godhet og rettferdighet). Det vil si at selv om Gud har forbudt mennesker å ofre seg for en frelsende hensikt, så er Gud fri til å gjøre dette i seg selv dersom dette måtte til for å forsone syndige mennesker med seg selv, for på den måten å redde menneskene.

Rettferdigheten av Guds straffhandling av sin uskyldige Sønn ble videre vist å kunne forsvares blant annet ved læren om tilregning av synder, noe som spiller en sentral del i Craigs forsoningslære. Denne læren sier at Gud anså Jesus for å være skyldig ved at Jesus, som vår stedfortredende representant gjennom sin inkarnasjon og dåp, ble synd for oss. Vår skyld og ansvarlighet for å bli straffet ble altså replikert, ikke overført, i Jesus. Craig påpekte her at logikken bak stedfortredende strafflidelse er *fjerningen av skyld ved straff*, ikke at vår skyld på en eller annen mystisk måte blir overført bort fra oss over til Jesus. Videre lykkes Craig å vise til mellommenneskelig erfaring av denne replikasjonen av skyld mellom en skyldig og uskyldig, eksemplifisert ved stedfortredende ansvarlighet. Selv om tilregning av

synd synes å være utelukkende en guddommelig handling, så gir dette rettseksemplet et kraftfullt eksempel som tjener til å demonstrere den logiske muligheten for dette.

Jesu offerdød som en trinitaristisk handling og som en frivillig handling var også viktige momenter som ble fremhevet for å forsvare moralen og rettferdigheten av teorien. Fordi det var en frivillig handling, vist gjennom de bibelske data som tydeliggjør at Kristus frivillig ga sitt liv, ble påstanden om at teorien sier at Gud drepte Kristus avvist, slik noen av kritikerne hevdet teorien impliserer. Videre viste en trinitaristisk forståelse av Jesu lidelse og død hvordan dette var noe hele Guddommen gikk igjennom sammen og ikke noe Faderen eksternt utsatte Sønnen for. Det ble også vist at Gud kun aktivt straffet Kristus i den forstand at han utmålte syndens straff på Kristus siden Kristus ble vår synd. Drøftingen viste også at voldshandlingen som Kristus ble utsatt for ikke ga uttrykk for en voldelig Gud, men det ble brukt for å vise alvorligheten av syndens konsekvens som skulle rammet oss om ikke Jesus hadde tatt straffen på seg selv, samt for å kunne identifisere seg helt med våre lidelser.

Drøftingen av selvfornektende offerkjærlighet viste at dette ikke kan forstås som å degradere sin egen verdi. Isteden er det noe som i kristen sammenheng skjer ut i fra bevisstheten om sin uendelige verdi, der en frivillig og etter nøye gjennomtenking av konsekvensene, når ingen andre alternativer er åpen for en som en konsekvens av denne verdens tilkortkommenheter, kan gi sitt liv for andres frihet. Når selvfornektelse blir definert innenfor denne rammen viste drøftingen at dette er et etisk ideal som er verdt å følge. Jesu stedfortredende død ble derfor konkludert til å være en etisk handling dersom dette var en nødvendig guddommelig handling for å kunne tilby menneskeheten frihet fra syndens bånd og frelse fra syndens straff.

Et av de viktigste poengene som det ble funnet støtte for var Craigs påstand om nødvendigheten av tilfredsstillende av guddommelig rettferdighet for at synd rettferdig kunne bli tilgitt, spesielt siden DCT etikken som ble forutsatt hadde som betingelse av at Guds straffhandling av Jesus var god dersom dette kunne bevises som en nødvendig handling for menneskehetens frelse. Denne påstanden ble støttet på bakgrunn av de bibelske datas fremstilling av Jesu død som en villet og planlagt handling, samt fremstillingen av korset som en nødvendig guddommelig frelseshandling, noe spesielt Jesu bønn i Getsemane viste. Her synes det å gi klart uttrykk for at dersom det fantes en annen måte å redde menneskeheten på, så både kunne og burde Gud valgt en annen vei, men som fortellingen videre viser oss: Jesus

valgte frivillig etter denne bønne lidelse og død.

## 6.2 Konklusjon

Jeg har i denne oppgaven søkt å finne svar på om Jesu død var en stedfortredende strafflidelse. Måten jeg gikk frem på for å finne et koherent svar på dette var ved først å presentere teorien ved hjelp av en moderne talsmann, her representert ved W. L. Craig. Deretter drøftet jeg hans teori opp i mot relevante og viktige innvendinger, blant annet ved Asle Eikrem..

Betingelsene for hvilke argumenter som ble ansett som de beste var i hvor stor grad de samsvarte med de bibelske data angående forsoningen, samt hvor godt de samsvarte med den grunnleggende læren om Gud som god og rettferdig. Jeg har forsøkt i oppgaven å gi taletid til begge parter i debatten, samt å forsøke å best mulig forstå perspektivene til debattantene.

Jeg vurderer det som at Craig i det store og hele har lyktes i å gi en helhetlig stedfortredende strafflidelse-teori som inkorporerer både de bibelske data og koherente filosofiske refleksjoner som tjener til å underbygge teoriens moral og rettferdighet.

Drøftingen har derimot vist at Craig med fordel kunne ha brukt noe mer tid til å forklare hva som menes med Guds vrede, da dette begrepet ofte fører med seg uheldige assosiasjoner, spesielt i relasjon til denne konkrete teorien. Modalsi sin definisjon av Guds vrede som «kjærlighetens absolutte nei til ondskap og avgudsdyrkelse» synes her å hjelpe med å gi en sunn forståelse av Guds vrede, der vreden kan ses som et uttrykk for Guds hellige kjærlighet. Gud er altså ikke en ukontrollert og voldelig tyrann, men isteden en engasjert og rettferdig Dommer som ikke forholder seg passiv til ondskap og avgudsdyrkelse.

Jeg mener også at Craig i større grad kunne ha løftet frem Guds kjærlighet som motivasjon for å sende sin Sønn, samt i større grad se Jesu død som en trinitaristisk handling, der den Treenige Gud var involvert med hele seg i Jesu lidelse og død, for på den måten å unngå innvendinger som stiller spørsmålstegn ved teoriens fremstilling av Guds karakter. Her skal det dog påpekes at Craig tidlig gir uttrykk for at innvendinger som sier teorien fremstiller Gud som en ond, kosmisk barnemishandler anses for å være en «billig karikering», og velger derfor ikke å bruke tid på denne type innvendinger. Dette kan forklare noe av hvorfor Craig

ikke har så stort fokus på Guds kjærlighet eller det trinitaristiske aspektet fordi disse aspektene muligens ikke spiller en så sentral rolle i drøftingen av den påståtte urettferdigheten av at Gud straffer sin uskyldige Sønn. Han nevner rett nok både Guds kjærlighet og det trinitaristiske aspektet i avhandlingen sin, men det synes hensiktsmessig å gi disse aspektene større plass. Selv om innvendingen ovenfor rett nok kan beskrives som «billig karikering» så er dette allikevel en av de mest vanlige innvendingene mot stedfortredende strafflidelse-teorien, og det oppleves da som viktig og nyttig å svare for denne type innvending for å kunne hjelpe til med å oppklare uheldige misforståelser, noe jeg har forsøkt å gjøre i drøftingen.

Drøftingen, gjennom de forskjellige debattantene, har vist viktige nyanser i hvordan en best bør se de moralske implikasjonene som utleder fra stedfortredende strafflidelse-teorien. I så måte oppleves det som denne drøftingen har belyst noe nytt i denne debatten fordi det kontroversielle med teorien er ikke nødvendigvis i de bibelske data. Utfordringen oppleves mer å ligge i hvordan denne teorien kan beskrives som koherent moralsk sett og sammenfalle med Guds godhet og rettferdighet. Dette oppleves det som om drøftingen har gitt relevante og tilfredsstillende svar på.

Stedfortredende strafflidelse-teorien ble vist å ha gode og byggende moralske implikasjoner, den er koherent med læren om Gud som god og rettferdig, og den samsvarer best med de bibelske data (noe som ble konkludert å være en nødvendighet i enhver utforming av en koherent kristen lære). Det konkluderes derfor med at Jesu død koherent kan forstås som en stedfortredende strafflidelse. Det anerkjennes at det finnes mangfoldige betydninger av Jesu død (og oppstandelsen), men det synes rimelig å gi Craig rett i at i enhver kristen forsoningsteori så bør stedfortredende strafflidelse være en sentral del. Teorien synes også å gi best mening til *hvorfor* Jesus valgte lidelsens vei til korset, samt at den gir svaret på *hvordan* en hellig Gud forsonte seg med syndige mennesker (hvordan Gud håndterte syndens problem), og det er ut i fra forsoningen med Gud, at en er «i Kristus», alle de kristne gudene flyter ut i fra.

Korset, forstått som stedet der Gud forsonte verden med seg selv ved Jesu stedfortredende strafflidelse, synes best å vise oss hans nåde, kjærlighet og godhet samtidig med hans rettferdighet, hellighet og vrede (hans hellige kjærlighet) på en gang. Korset ble møtepunktet mellom syndens problem og Guds nådefulle løsning.

## 7 Litteratur

Adams, Robert M. (1979). «Divine Command Metaethics Modified Again». *The Journal of Religious Ethics* 7, Nr.1: 66-79

Adams, Robert M. (1999). *Finite and Infinite Goods*. New York: Oxford University Press.

Andersen, John D. (2015). *Hvordan Bør Bibelen Tolkes?* Masteroppgave, Oslo: MF

Andolsen, Barbara H. (1981). «Agape in Feminist Ethics». *Journal of Religious Ethics* 9, nr.1: 69-83

Anselm. (1962). «Cur Deus Homo». I *Saint Anselm: Basic Writings*, 2. utg. Oversatt av S. N. Deane. La Salle, IL: Open Court

Austin, Michael W. (2006). «Divine Command Theory». I *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.iep.utm.edu/divine-c/>

Aquinas, Thomas (1948). *Summa Theologica*. Oversatt av Fathers of the English Dominican Province. Westminster: Christian Classics

Barth, Karl (1957). *The Doctrine of God*. Church Dogmatics 2, part 2. London: T & T Clark

Bauer, Walter (2001). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Redigert av Frederick William Danker. Chicago: University of Chicago Press

Belousek, Darrin W. S. (2009). «Capital Punishment, Covenant Justice and the Cross of Christ: The Death Penalty in the Life and Death of Jesus». *The Mennonite Quarterly Review* 83: 375-403

Berlejung, Angelika (2015). «Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts». *Interpretation – Journal of Bible and Theology* 69, nr.3: 272-287

*Bibelen* 1978/85. Oslo: Bibelselskapet

*Bibelen* 2011. Oslo: Bibelselskapet

- Bonhoeffer, Dietrich (2019). *Etterfølgelse*. Oslo: Luther Forlag
- Brown, Joanne C. & Rebecca Parker, «For God so Loved the World?» I *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*, redigert av Joanne C. Brown & Carole R. Bohn, 1-30. New York: Pilgrim Press
- Browning, Don S. (1992). «Altruism and Christian Love». *Zygon Journal of Religion and Science* 27, nr.4: 421-436
- Browning, Don S. (2000). *Religious Thought and the Modern Psychologies*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers
- Calvin, John (2008). *Institutes of the Christian Religion*. Oversatt av Henry Beveridge. Peabody, Mass: Hendricksen Publishers Marketing
- Carson, D. A. (2004). «Atonement in Romans 3:21–26». I *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives*, redigert av Charles E. Hill og Frank A. James III. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 119–39.
- Carson, D. A. (2005). «Recent Developments in the Doctrine of Scripture». I *Hermeneutics, Authority, and Canon*, redigert av D. A. Carson og John D. Woodbridge, Reprint edition., 2:1–48. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub
- Carson, D. A. (1992). «Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology». I *Scripture and Truth*, redigert av D. A. Carson og John D. Woodbridge, New edition., 1:61–96. Grand Rapids, Mich: Baker Academic
- Carter, Paul (2018). «Can God Just Forgive Sins?» *The Gospel Coalition*. Åpnet 19. juni 2020 <https://ca.thegospelcoalition.org/columns/ad-fontes/can-god-just-forgive-sins/>
- Craig, William L. (2018). *The Atonement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dale, R. W. (1884). *The Atonement*. London: Hodder & Stoughton.
- Dodd, Charles H. (1931). «Hilaskethai, Its Cognates, Derivates and Synonyms in the Septuagint». *Journal of Theological Studies* 32: 352-360

Dore, Bruce P., Robert R. Morris, Daisy A. Burr, Rosalind W. Picard & Kevin N. Ochsner (2017). «Helping Others Regulate Emotion Predicts Increased Regulation of One's Own Emotions and Decreased Symptoms of Depression». *Personality & Social Psychology Bulletin* 43, nr.5: 729-739

Dunn, James D. G. (2008). «The New Perspective: Whence, What and Whither?» I *The New Perspective on Paul*, rev. utg., Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., s. 1–97

Dunn, James D. G. (2007). *The New Perspective on Paul*. Rev. utg. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Eberhard, Johan A. (1787) *Neue Apologie des Socrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*. Frankfurt: Olms

Ehrman, Barth D. (2013). *The Bible – A Historical and Literary Introduction*. Oxford: Oxford University Press

Eikrem, Asle (2018). *God as Sacrificial Love*. London: Bloomsbury Academic

Feinberg, Joel & Hyman Gross (1980). *Philosophy of Law*. Belmont, CA: Wadsworth.

Frydland, Rachmiel (2011). *What the Rabbis Know About the Messiah*. Cincinnati, Ohio: Messianic Publishing Company

Gill, Robin (2001). *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press

Girard, Rene (2001). «Tatsachen, Nicht Nur Interpretationen». I *Das Opfer – Aktuelle Kontroversen*, redigert av Bernhard Dieckmann. Berlin: LIT

Gomes, Alan (1990). *Faustus Socinus' 'De Jesu Christo Servatore,' Part III: Historical introduction, translation and critical notes*. Doktorgradsavhandling. Ann Arbor, Mich: University Microfilms International.

Gravem, Peder (2004). *KRL – Et Fag For Alle?* Vallset: Opplandske Bokforlag



- Green, Joel B. (2006). «Kaleidoscopic View». I *The Nature of the Atonement*, redigert av James Beilby & Paul R. Eddy. Downers Grove, IL: IVP Academic, 157–85
- Grudem, Wayne (1994). *Systematic Theology: An Introduction to Biblocal Doctrine*. Grand Rapids, Mich: Zondervan Academic
- Hays, Richard. B. (2016) *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco, Texas: Baylor University Press
- Hegstad, Harald (2019). «Koherent Uten å Være Autentisk?». *Teologisk Tidsskrift* 8, nr.3: 205-209
- Hegstad, Harald (2019). «Var Korset Nødvendig?». *Teologisk Tidsskrift* 8, nr.1: 41-54
- Heyward, Carter (1982). *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Washington, DC: University Press of America
- Horton, Michael (2019). «Hell is Not Separation from God». *The Gospel Coalition*. Åpnet 1. Juni 2020. <https://www.thegospelcoalition.org/article/hell-not-separation-god/>
- Inagaki, Tristen K. & Edward Orehek (2017). «On the Benefits of Giving Social Support: When, Why and How Support Providers Gain by Caring for Others». *Current Directions in Psychological Science* 26, nr.2: 109-113
- Jamieson, Robert, A. R. Fausset & David Brown (2001). “Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible». *Logos Bible Software*. Bellingham, Wash: Faithlife
- Jeanrond, Werner G. (1991). *Theological Hermeneutics*. London: Palgrave Macmillan
- Kant, Immanuel (1960). *Religion within the Limits of Reason Alone*. Oversatt av Theodore M. Greene og Hoyt H. Hudson. New York: Harper & Row Publishers
- Kant, Immanuel (1887). *The Philosophy of Law*. Oversatt av W. Hastie. Edinburgh: Clark
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2014). *Trinity and Revelation: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*. Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Kilcrease, Jack D. (2017). *Martin Luther in His Own Words*. Ada, Mich: Baker Books

- Kettler, Christian D. (2007). «The Vicarious Beauty of Christ: The Aesthetics of the Atonement». *Theology Today* 64, nr.1: 14-24
- Leigh, L. H. (1982). *Strict and Vicarious Liability: A Study in Administrative Criminal Law*. Modern Legal Studies, London: Sweet and Maxwell. Her presenters sakene *Allen v. Whitehead* (1930) og *Sherras v. De Rutzen* (1895)
- Lewis, David (1997). «Do We Believe in Penal Substitution?» *Philosophical Papers* 26, nr.3: 203–09.
- Luther, Martin (1518). *Heidelberg Disputation*, paragraph 28. Åpnet 15. Juni 2020. <http://bookofconcord.org/heidelberg.php#28>
- Marshall, I. Howard (2008). *A Concise New Testament Theology*. Downers Grove, Ill: IVP Academic
- McFarland, Ian A. (2011). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Moltmann, Jürgen (1993). *The Crucified God*. Rev. utg. Minneapolis: Fortress Press
- Moltmann, Jürgen (1993). «The Passion of Christ and the Suffering of God». *The Asbury Theological Journal* 48, nr.1: 19-28
- Moreland, J. P. & W. L. Craig. (2003). *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Downers Grove, Ill: IVP Academic
- Modalsi, Ole (1981). *Evangelisk Tro*. Oslo: Luther Forlag
- Monroe, Kristen R., Michael C. Barton & Ute Klingemann (1990). «Altruism and the Theory of Rational Action: Rescuers of Jews in Nazi Europe». *Ethics* 101, nr.1: 103-122
- Morris, Leon (1983). *The Atonement: Its Meaning and Significance*. Downers Grove, Ill: IVP Academic
- Morris, Leon (1955). *The Apostolic Preaching of the Cross*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans Publishing co.

- Moule, C. F. D. (1981). *The Birth of the New Testament*. London: A. & C. Black Publishers
- Murphy, Mark C. (2009). «Not Penal Substitution but Vicarious Punishment». *Faith and Philosophy* 26, nr.3: 253–73.
- Nuyen, A. T. (2013) «The Mandate of Heaven: Mencius and the Divine Command Theory of Political Legitimacy». *Philosophy East and West* 63, Nr.2: 113-126
- Nygren, Anders (1982). *Agape and Eros*. Chicago, Ill: University of Chicago Press
- Outka, Gene (1996). «Theocentric Agape and the Self». *Journal of Religious Ethics* 24, nr.1: 35-42
- Outka, Gene (1992). «Universal Love and Impartiality». I *The Love Commandments: Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy*, redigert av Edmund N. Santurri og William Werpehowski. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 6-91
- Packer, James I. (1973). «What Did the Cross Achieve?: The Logic of Penal Substitution». *Tyndale Bulletin* 25: 3-45
- Pannenberg, Wolfhart (1991). *An Introduction to Systematic Theology*. Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Pannenberg, Wolfhart (1988). *Systematische Theologie*. Bd. 1. 3 bd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,
- Phillips, John (2001). *Exploring the Gospel of John: An Expository Commentary*. Grand Rapids, Mich: Kregel Academic
- Radmacher, Earl D. (1997). *The Nelson Study Bible*. NKJV. Nashville: Thomas Nelson Publishers
- Ritschl, Albrecht (1860). «Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi». *Jahrbücher für Deutsche Theologie*: 581-636

- Ritschl, Albrecht (1902). *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*. Oversatt av H. R. Mackintosh og Alexander B. Macaulay. Edinburgh: T & T Clark
- Routledge, Robin (1995). «Hesed As an Obligation». *Tyndale Bulletin* 46, nr.1: 179-196
- Routledge, Robin (2012). *Old Testament Theology – A Thematic Approach*. Downers Grove, Ill: IVP Academic
- Sanders, E. P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress Press
- Schleiermacher, Friedrich (1999). *The Christian Faith*. Oversatt av H. R. Mackintosh og James S. Stewart. Edinburgh: T & T Clark
- Socinus, Faustus (1818). *The Racovian Catechism*. Oversatt av Thomas Rees. London: Longman
- Stendahl, Krister (1976). *Paul Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press
- Steup, Matthias (2014). «Epistemology». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Spring 2014 edition.  
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/epistemology/>
- Stott, John (2006). *The Cross of Christ*. Downers Grove, Ill: IVP
- Swinburne, Richard (1993). *The Coherence of Theism*. Rev. utg. New York: Oxford University Press
- Sydnor, J. P. (2016). «Christ Was Not an Inerrantist, So Christians Should Not Be Either». *Open Theology* 2, nr.1
- Tellbe, Mikael (2019). *Paulus mot Väggen*. Stockholm: Libris Bokforlag
- The ESV Study Bible* (2008). Wheaton, Ill: Crossway
- Thielman, Frank S. (2005). *Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Mich: Zondervan Academic

- Tillman, J. Jeffrey (2008). «Sacrificial Agape». *Zygon* 43, nr.3: 541-556
- Tonry, Michael (2011). *Retributivism Has a Past; Has It a Future? Studies in Penal Theory and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Turretin, Francis (1992). *Institutes of Elenctic Theology, 3 vols.* Oversatt av George Musgrave Giger, redigert av James T. Dennison. Phillipsburg, N.J: Presbyterian and Reformed.
- Viljoen, F. P. (2016). «The Superior Authority of Jesus in Matthew to Interpret the Torah». *In die Skriflig/In Luce Verbi* 50, nr.2
- Voltaire (1963). *The Portable Voltaire*. Oversatt av Ben Ray Redman. New York: Viking Press
- Walen, Alec. (2014). «Retributive Justice». I *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta,. Summer 2014 edition. <http://plato.stanford.edu/entries/justice-retributive/>
- Wallace, Daniel B. (1997). *Greek Grammar: Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan
- Weaver, Dorothy J. (1992). «Transforming Nonresistance: From Lex Talionis to ‘Do Not Resist the Evil One»». I *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, redigert av Willard M. Swartley. Louisville: Westminster John Knox Press, 32-71.
- Wells, Samuel (2010). *Christian Ethics: An Introductory Reader*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell
- Weyde, Karl W. (2017). «Is God a Violent God?» *Teologisk Tidsskrift* 6, nr.4: 280-300
- White, Mark D. (2011). *Retributivism: Essays on Theory and Policy*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Benjamin R. (2016). *The Saving Cross of the Suffering Christ: The Death of Jesus in Lukan Soteriology*. Berlin: de Gruyter
- Wright, N. T. (2016). *The Day the Revolution Began*. San Francisco, California: HarperOne

Wright, N. T. (2003). *What St. Paul Really Said*. Oxford: Lion Books