

Mer korsteologi – Ny replikk til Hegstad

Asle Eikrem

Professor, MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn, Oslo.

asle.eikrem@mf.no

I sin replikk til min respons på bokessayet hvor han diskuterer min bok *God as Sacrificial Love*, utfordrer Harald Hegstad meg til å kommentere enkelte problemstillinger som ligger i forlengelsen av den metodiske strategien jeg anlegger i boken. Det gjelder først og fremst spørsmålet om hvorvidt min korsteologi kan forstås som autentisk kristen. Jeg kan ikke her besvare dette på grunnlag av en fullt utviklet drøfting av autentisitetetsbegrepet, men vil likevel driste meg til å formulere noen hovedpoenger. Jeg vil også forsøke å ta diskusjonen rundt forholdet mellom Guds og menneskers handlinger i forbindelse med korsfestelsen av Jesus ett steg videre.

Det første spørsmålet dreier seg altså om hvordan koherentisme, forstått som et filosofisk utfoldet sett med kriterier, kan fungere som rammeverk for en teologisk tenkning som ikke lar spørsmålet om autentisitet stå åpent. Selv om Hegstad også arbeider innenfor et koherentistisk rammeverk, tolker han dette noe ulikt meg. Det gjør det enda mer interessant å forsøke å føre samtalen videre.

Som filosofisk kriteriologi er koherentisme nøytral med tanke på innhold. Den tilbyr simpelthen et formalt rammeverk for å drive teologi (og en hvilken som helst annen vitenskapelig aktivitet). Som formal rasjonalitetsforståelse er den teoretisk tilstrekkelig til å veilede oss i retning av den livstolkningen vi bør velge til enhver tid.¹ I min respons på bokessayet utdypet jeg imidlertid hvilke verktøy den har for å avgjøre vekten av elementene i posisjonen som inntas, det vil i vår sammenheng si hva som er viktigst *for kristen teologi*: å gi en god begrunnelse for forestillingen om at Gud er god, eller å argumentere for en teologisk forståelse av korsfestelsen av Jesus som nødvendig for menneskehetens frelse. Dersom jeg har rett i at ingen teolog så langt i teologihistorien har lyktes med å vise hvordan disse to forestillingene lar seg forene, er spørsmålet hva det er viktigst å bevare, og hva det er minst problematisk å forkaste. I et koherentistisk rammeverk avgjøres den systematiske vekten av hvert element i livstolkningen av antallet, og styrken på dets, logiske koblinger til andre elementer, da særlig andre vektige forestillinger.² Slik jeg ser det, er det flere viktige påstander, og påstandskomplekser, i kristen teologi som forutsetter at påstanden om at Gud er god, er

1. Dette innebærer ikke at vår fornuft er det eneste som *de facto* bestemmer våre livssynvalg. Men har ikke slike valg en rasjonell side, vil de være helt arbitrære, dvs. *kun* bestemt av subjektive forhold slik som sosiale konvensjoner, psykologiske mekanismer, emosjoner osv.
2. Dette elementet ble uttrykt gjennom delelement tre i min koherentistiske kriteriologi, nemlig sammenknytning.

sann, enn de som er avhengige av sannhetsgehalten i påstanden om at Jesu korsdød ble nødvendigjort av Guds frelsesvilje.

All den tid Hegstad ikke har vist hvordan hans forståelse av korset som nødvendig til frelse kan koherent tenkes sammen med forestillingen om at Gud er god, fremstår ikke hans foretrukne posisjon mer autentisk enn min. Jeg anser nemlig denne forestillingen (som impliserer både en bestemt form for trinitarisk teologi og en bestemt kristologi) som helt avgjørende i spørsmålet om autenticitet. Er ikke Gud god, så er ikke Gud en kristen Gud. Når vi da skal vurdere bibelmaterialet og tradisjonelle korsteologiske posisjoners autenticitet, må vi hele tiden spørre oss selv om de formulerer påstander som gjør det mulig for oss å holde fast på *den kristne* troen på at Gud er fullkomment god.

Men hvordan innholdsbestemmer vi Guds godhet? Godhetsforståelsen jeg bruker som standard for å vurdere den teologiske holdbarheten av ulike korsteologier, finner jeg i det jeg oppfatter som kjernen i evangeliens kjærlighetsforståelse. I boken lar jeg Paul Ricoeur formulere denne slik:

The ethical function of the gospel seems to me to be to restore the intending of the other person. It is the whole morality of the love of neighbor, an expression that signifies that the fundamental motivation of ethics is to make your freedom advance as mine does. The ethical process is unceasingly reborn from its origin in the mutuality of freedom.³

Slik jeg ser det, er det kun en korsteologi som forstår korsfestelsen av Jesus som viktimering, som kan forsvare at Gud ikke handler på tvers av en slik kjærlighetsforståelse. Selv om jeg altså utvikler selve det offeranalytiske begreppskjemaet delvis i dialog med filosofer, mener jeg behovet for et slikt begrepsmessig verktøy, samt valget av tolkning, er begrunnet i denne kjærlighetsforståelsen. Det er også denne jeg tar utgangspunkt i når jeg forsøker å rekonstruere de trinitetsteologiske og kristologiske aspektene ved en helhetlig tolkning av korshendelsen, og som har gjort det nødvendig å avvise all tale om at Jesu død på korset var nødvendig for menneskehetens frelse.⁴ Slik jeg ser det, står altså valget mellom troen på en fullkomment god Gud og troen på en Gud som velger korset for å frelse menneskeheten. Som *kristen* teolog med en ambisjon om å tenke koherent om Gud, mener jeg at det å avvise førstnevnte korstolkning er det minst problematiske alternativet. Hegstads utfordring er å vise hvordan det motsatte lar seg gjøre.

Jeg forventet selvsagt ikke en systematisk utviklet alternativ posisjon i Hegstads korte replikk, men i sin respons formulerer han noen ansatser til en strategi bestående av tre elementer, som jeg kort vil kommentere.

For det første gjør han bruk av Luthers påstand om at Guds vilje kan virke gjennom det som for oss fortoner seg som Guds motsetning, og at vi først ved fullendelsen vil kunne erkjenne Gud som rettferdighet.⁵ Som jeg viser i boken, peker Luthers teologi i ulike ret-

3. Paul Ricoeur, «The Problem of the Foundation of Moral Philosophy», *Philosophy Today* 22, nr. 3 (1978): 175–92 (190), DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday197822310>. Denne innholdsbestemmelsen kan ikke avledes direkte fra den gylne regel, men må sees i sammenheng med bl.a. budet om å elske sin neste som seg selv, og en teologisk forståelse av hva mennesket er, samt konkretiseres gjennom et presist rettferdighetsbegrep. Den gylne regel er, i og for seg, innholdsløs. Den kan komme til uttrykk både som kjærlighetsløshet og urettferdighet. Jf. Paul Tillich, *Love, Power and Justice: Ontological Analyses and Ethical Application* (New York: Oxford University Press, 1960), 79; Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972), 301 ff., og videre Nicholas Wolterstorff, *Justice in Love* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011).

4. Se særlig Asle Eikrem, *God as Sacrificial Love* (London: Bloomsbury, 2019), 129 ff., 146 ff., 237 ff.

5. Harald Hegstad, «Koherent uten å være autentisk? Replikk til Asle Eikrem», *Teologisk tidsskrift* 8, nr. 3 (2019): 205–9 (206, 209).

ninger hva gjelder dette hermeneutiske og epistemologiske perspektivet.⁶ Luthers fremstilling i Den store galaterbrevskommentaren følger den narrative dynamikken i evangeliene, og ender opp i en oppstandelsesteologi med et gudsbilde hvor det ikke eksisterer noen intern kontradiksjon mellom Guds godhet og Guds vrede/rettferdighet, slik det gjør når han forsøker å formulere sin teologiske tolkning av menneskers frihet i *Den trellbundne vilje*, som er teksten Hegstad refererer til. Det grunnleggende hermeneutiske og epistemologiske poenget Hegstad gjør i denne forbindelse, er at Gud åpenbarer seg i en historie som er åpen. Hegstad bruker dette til å argumentere for at det som for oss fremstår som ondt, kan vise seg å være godt i fullendelsen. En måte å tolke Hegstad på her, er å forstå ham dit hen at han mener valget av koherens som metode ikke er *teologisk tilstrekkelig* (dog nødvendig) når vi skal tolke korshendelsen. I så fall blir spørsmålet om det finnes teologiske grunner til at min anvendelse av koherenskriteriet i teologisk arbeid ikke er tilstrekkelig når man skal vurdere hvilken korsteologisk posisjon som er teologivitenskapelig adekvat. Hegstad viser til Wolfhart Pannenberg (og Peder Gravem), som selv anvender et lignende koherentistisk rammeverk i sin teologiske tenkning, hvor denne ambisjonen tøyles med henvisning til historiens åpne karakter. Det vi nå finner problematisk, kan vise seg å være sant, når alt kommer til alt.

Dette er utvilsomt tilfelle, men hvilke konsekvenser bør en slik innsikt få for måten vi til enhver tid bedriver teologi på? Jeg antar at også Hegstad vil være enig i at den ikke kan brukes som en begrunnelse for blind tro, og at det er teologiens oppgave å reflektere over hvorvidt det er grunn til å håpe at fremtiden vil åpenbare en Gud, og at den guddommelige virkeligheten som da kommer oss i møte, vil vise seg å være fullkomment god. Boken er blant annet et forsøk på å begrunne dette håpet. En del av dette handler så om å vise hvorfor andre korsteologier gir oss mindre grunn til et slikt håp. At jeg kan ta feil, er ikke et argument for at koherens ikke er tilstrekkelig som kriterium for å velge hvilken posisjon vi til enhver tid bør holde for sann.

Hegstad legger også til at min «subjektive» vurdering av hva som er viktig, og hva jeg er villig til å forkaste av tolkninger av korshendelsen i bibelmaterialet, gjør at jeg beveger meg utenfor rammene av en koherentistisk kriteriologi, ettersom denne jo nettopp handler om å rekonstruere den indre sammenhengen blant relevante elementer. Han spør: «[E]r det virkelig snakk om en koherent teori når man utelukker viktige elementer som ikke passer inn i teorien?» (s. 209). Svaret er ja. Dersom andre *viktigere* elementer utelukker mulighetene for at de førstnevnte lar seg integrere på koherent vis, må de avvises som usanne frem til en ny og bedre (dvs. mer koherent) tolkning presenteres som evner å integrere dem. En koherentistisk orientert livstolkning er ikke uvanlig i så henseende. Manglende evne til å integrere ulike, mer eller mindre robuste, erfaringer/påstander er et kjennetegn på alle livstolkninger.

For det andre forsøker Hegstad å utdype kjernepunktene i sin kritikk av min korsteologiske posisjon. Dette skjer først ved å henvise til det han kaller den livstolkningsmessige «merverdi» det har at Jesus ble korsfestet som en følge av Guds vilje, fremfor at han hadde dødd på en annen måte. Han skriver: «At det var som et offer for menneskers onde handlinger Jesus ble reist opp på påskedag, gir håp til alle historiens ofre, påpeker han [Eikrem]. Men dermed tillegger han faktisk også måten Jesus døde på en teologisk 'merverdi' enn om han hadde dødd på annen måte» (s. 207). Til dette har jeg følgende å si: Den «mervedien» jeg legger i korset, tilbyr oss ikke en livstolkningsressurs som ellers ikke kunne blitt gjort tilgjengelig for oss på annet vis dersom Jesus døde en naturlig død. At den kom til uttrykk på

6. Jf. min tolkning av Luthers posisjon i *God as Sacrificial Love*, 32 f.

den måten den faktisk gjorde, er historisk kontingent. Det viktige er her at den tolkningsmuligheten jeg foretrekker, går tapt dersom man hevder at korsfestelsen ble nødvendig gjort av Guds vilje. En Gud som instrumentaliserer lidelse på den måten, gir ikke historiens ofre for synd håp om at en god Gud vil ta imot dem og reise dem opp.⁷ Merverdien ved Jesu død forutsetter altså at Gud ikke ville at Jesus skulle lide og dø. Den forsvinner om korsdøden var en del av Guds plan.

Hegstad følger opp med følgende resonnement: «Men selv om Gud *kunne* handlet på en annen måte, *gjorde han det faktisk ikke*. Når vi teologisk analyserer *det som faktisk skjedde*, fremstår korset i et nytestamentlig perspektiv som et nødvendig ledd i Guds frelseshandling» (ibid.). Som jeg understreket i min første replikk, er Guds frihet (som Gud) knyttet til skapelseshandlingen og til inkarnasjonen. Det valget Gud tok, var å skape et kosmos med de muligheter for ondskap det har, samt å åpenbare noe av sitt vesen som Ordet (Joh 1) i en verden med slike muligheter. Hegstad ser imidlertid ut til å mene at Guds frihet også kommer til uttrykk i valget Jesus tok da han lot seg korsfeste, selv om han hadde andre mulige alternativer, og at det valget var godt. I fotnote 13 skriver han:

I Det nye testamentet er det at Jesus ikke gjør noe for å slippe unna korset, og Gud heller ikke gjør noe for å hindre det, ikke uttrykk for umoral, men for den største kjærlighet: «Ingen har større kjærlighet enn den som gir livet for vennene sine» (Joh 15,13; jf. 1 Joh 3,16; 4,10).

Jeg tolker evangeliefortellingene ganske annerledes enn Hegstad på dette punktet.⁸ For det første: Det som virker tydelig ut ifra fortellingene slik de foreligger, er at det hadde bygget seg opp et politisk-religiøst moment rundt Jesus som så å si gjorde måten han reagerte på, uvesentlig. Om han protesterte eller ikke, og om han var skyldig eller ikke, sluttet å være avgjørende for utfallet. Dette kan forklare noe av mangelen på utdypning i evangeliene om hvordan Jesus forholdt seg til den menneskelige overmakten som ønsket å korsfeste ham. Hva det er realistisk å forvente av reaksjoner fra et menneske som står overfor en slik trussel, er ikke godt å si, ei heller spørsmålet om hvordan man skal evaluere dem moralsk. I den grad evangeliene faktisk fremstiller Jesus slik at han lar seg korsfeste som et uttrykk for kjærlighet, mener jeg simpelthen at de ved å gjøre dette motsier kjernen i sin egen forståelse av hva Jesu kjærlighetsbudskap gikk ut på (jf. ovenfor). De bryter da med grunntonen i det de selv ellers legger frem av Jesu ord om hva sann godhet er. Skal vi unngå denne indre kontradiksjonen i evangeliene, bør vi, slik jeg ser det, heller si at Jesus var villig til å ta risikoen for å bli korsfestet for å forkynne sitt budskap. Det valget han tok som menneske, og som førte ham til korset, var å forkynne gudsríkets komme der han mente det burde forkynnes, i en svært volatil politisk-religiøs situasjon med en utbredt korsfestelsespraksis. Han valgte risikoen, men ikke korsfestelsen. Dersom Jesus hadde trukket seg tilbake, og ikke forkynt evangeliet av frykt for å miste livet, ville han ha viklet seg inn i en «eksistensiell selvmotsigelse».⁹ Hegstads alternativ, å henvise til Jesu selvfornektende underkastelse under Faderens paternalistiske korsfestelsesvilje (Mark 14,36), er belemret med så store problemer at det for meg fremstår som teologisk og etisk uforsvarlig.¹⁰

7. Noen vil her kanskje innvende at Jesus nettopp døde for at ingen andre skulle måtte lide samme skjebne. Til mine innvendinger mot denne posisjonen vil jeg henvise leseren til *God as Sacrificial Love*, 50, 110.

8. Tolkning forstår jeg her som kritisk rekonstruksjon. Jf. *God as Sacrificial Love*, 5 ff. At en slik rekonstruksjon er mulig, og nødvendig, gis også av en forståelse av evangelietekstene som tolkninger av Guds selvåpenbaring i Jesu liv, og ikke som Guds selvåpenbaring.

9. Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 72. Utover dette poenget følger jeg ikke Dalferths tolkning.

10. Se særlig min diskusjon av dette i *God as Sacrificial Love*, 151 ff.

En teologisk forsvarlig måte å tolke korset på må insistere på at det var mennesker alene som gjennomførte udåden, og at Gud ikke var involvert på noen annen måte enn i Jesu valg om å forkynne evangeliet på tross av risikoen dette medførte.¹¹ Hegstad mener at jeg i denne sammenheng ikke evnet å gripe poenget i hans tilretteleggelse av forholdet mellom Guds og mennesker handling. Han skriver:

Jeg mener imidlertid det er urimelig å forstå Guds og menneskers handlinger som konkurrerende størrelser, der noe enten er Guds eller menneskers handling. Som skaper er Gud ikke del av det skapte, men handler likevel med den skapte verden. Dette er en måte å forstå dette forholdet på som har vært vanlig gjennom store deler av teologihistorien, for eksempel hos Thomas Aquinas (s. 207).

Etter nå å ha lest bøkene Hegstad refererer til, er jeg ikke overbevist om at de deler av teologihistorien som det appelleres til, tilbyr en mer koherent tilrettelegging av hvordan Gud handler «i», «med» og «gjennom» menneskers handling. Kathryn Tanner avviser flere resonnementer som ligner mitt eget, men formuleringen av hennes egen posisjon utgjør ikke et bedre alternativ. Med utgangspunkt i Thomas Aquinas' forsøk på å besvare spørsmålet om hvordan Gud kan virke «i» mennesker til å gjøre (det gode) uten å dermed styre handlingene deres utenfra, skriver hun:

God alone can be said to effect the actions of others by a creative operation that brings creatures to be in accord with God's intention for them [...]. God operates from within created causes, in the very place from which their operations arise. As a result, God's agency may extend without violence to created causes whose movements are self-initiated [...]. He alone can reach our freedom at its source and yet do it no violence.¹²

Hun slår altså fast at Gud kan handle gjennom menneskers vilje uten at det gjør dem ufri, men viser ikke *hvordan* dette mer presist lar seg tenke koherent. Uten et svar på dette spørsmålet fremstår tilretteleggingen hennes som ubegrunnet. I sitatet beskriver hun en kontradiktorisk hendelse/handling, det vil si en ikke-hendelse/ikke-handling. Placher, på sin side, siterer Luther med anerkjennelse:

If God foreknew that Judas would be a traitor, Judas necessarily became a traitor, and it was not in the power of Judas or any creature to do differently or to change his will, though he did what he did willingly and not under compulsion, but that act of will was a work of God, which he set in motion by his omnipotence, like everything else.¹³

I motsetning til Tanner anerkjenner Placher eksplisitt at det ikke lar seg gjøre å koherent hevde at Gud både er altforårsakende, og at mennesker er genuint nødvendige og tilstrekkelige årsaker til sine handlinger.¹⁴ Disse påstandene må bare aksepteres i tro. For Placher

11. Jeg ser her bort fra den etiske signifikansen av at Gud har gjort det mulig å utføre vold på denne måten, og at Gud valgte å bli menneske, med alle de begrensninger det innebar for å hindre den ondskap han ble utsatt for.

12. Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), 95. Jf. også *ibid.*, 101 f., og videre Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 1a, 2ae 6.1 ad 3.

13. William Placher, *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996), 182.

14. Han skriver: «But how God does these things, what the relation actually is between these two orders of causality, remains unknown to us and indeed unimaginable» (*ibid.*, 123). Se ellers s. 50f., 60.

utgjør ikke dette et problem for hans teologi. Når vi taler om Gud, ligger det ifølge ham i sakens natur at vi må la noen problemer forbli uløste. Guds veier er, og må dypest sett være, uransakelige.¹⁵ Vi sier ting som vi ikke vet hvordan henger sammen, når vi taler om Gud.¹⁶ Sånn må det være dersom Gud skal være Gud. For både Placher og Tanner er altså det som for oss fremstår som umulige handlinger, mulige for Gud. Er ikke dette et forsvar for irrasjonalitet? Nei, mener Placher. Vi må bruke fornuften til å begrunne hvorfor dette må tros uten å kunne tenkes koherent.¹⁷

Livssynsteoretisk er det vanskelig å godta Plachers argumentasjonslinje. Mennesker av ulike religiøse livssyn forholder seg til en dimensjon ved virkeligheten som de med fornuften argumenterer for at prinsipielt ikke lar seg forstå (Brahman/atman, nirvana, Allah). Skal vi unngå at valget mellom slike livssyn fremstår som rasjonelt arbitrært (fullt ut bestemt av sosiale konvensjoner, subjektive psykologiske mekanismer, følelser osv.), må vi kunne gradere deres plausibilitet vis-à-vis hverandre. Godtar vi inkonsistente påstander om Gud, blir vårt livssyn like dårlig begrunnet som et utall andre livssyn som inkorporerer inkonsistente påstander. Alle vil selvsagt, med mer eller mindre god grunn, ha uløste problemer. Men hvilket har de færreste og minste? Koherens er et spørsmål om grad.

Så vil kanskje noen innvende at Gud mister sin storhet (eller transcendens) dersom vi forsøker å forstå hvem Gud er. Gud blir menneskeliggjort, og er ikke da lenger virkelig Gud – mysteriet vi henvender oss til i bønn og lovprisning. Hvorvidt Gud mister sin transcendens eller ikke, dersom vi forsøker rasjonelt å ta stilling til om Gud er god eller ikke, avhenger av hvilken transcendensforståelse vi har.¹⁸ Plachers forståelse av forholdet mellom Gud og skaperverket ser ut til å være basert på en transcendensforståelse der Guds storhet øker jo mindre vi er i stand til å tale om, og forstå, Gud.¹⁹ Mot dette vil jeg hevde at Guds storhet ikke er knyttet til hvor uforståelig Gud er for oss endelige mennesker, men til at Gud er den vi alle lever i. Tro er anerkjennelse av at menneskelig liv har sitt opphav i, og utfolder seg innenfor, en skapende dimensjon som ønsker fellesskap med oss, en Gud som er *med* oss (Matt 1,23). En slik transcendensforståelse fastholder både Guds og menneskers frihet. Dette betyr blant annet at jo nærmere Gud kommer oss, jo mer forstår vi Gud som mysterium (dvs. som fri skaper). Det er derfor en mistolkning av koherentistisk teologi å karakterisere den som rasjonalistiske forsøk på å «gripe», «fange», «fatte» Gud, og så videre. Den kan like gjerne tolkes som et forsøk på å forstå hva som «omfatter» og «omfavner» oss. Fra våre erfaringer med menneskelig kjærlighet vet vi at jo lenger vi elsker noen, jo flere sider ved dem og deres forhold til oss åpner seg. Ønsket om alltid å utforske den andres mysterier mer er livskraften i vår kjærlighetslengsel. Kjærligheten som mysterium er forskjellig fra kjærligheten som gåte.²⁰ Når en gåte løses, blir alt klart for oss, og vi mister interessen i den. Når vi derimot søker å forstå et mysterium, vil vårt ønske om å forstå mer øke i takt med vår forståelse av det. Uten mysteriet ville det ikke finnes et ønske om å forstå mer, og uten vårt ønske om å forstå mer ville det ikke vært noen mysterier.

15. Ibid., 126, 195 f.

16. Ibid., 205.

17. Ibid., 211.

18. Til dette og følgende, se Asle Eikrem, «'Mystery is what Faith Essentially Includes': A Philosophical Critique of the Semantic-Ontological Presuppositions of Negative/Mystical Theology», i *The Meaning and Power of Negativity*, red. av I.U. Dalferth og Trevor Kimball (Tübingen: Mohr-Siebeck, kommer i 2020).

19. Tanner legger derimot for dagen en forståelse av Guds transcendens som ligner min egen, uten at det får henne til å tilrettelegge forholdet mellom Guds og menneskers vilje på en koherent måte.

20. Eberhard Jüngel, «What Does it Mean to Say, 'God is Love'?, in *Christ in Our Place: The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World*, red. T.A. Hart og D.P. Thimell (Exeter: Paternoster Press, 1989), 294–312 (303).

Forholdet mellom Guds transcendens og immanens er i og for seg et viktig spørsmål, men dreier seg i hovedsak om spørsmålet om hvordan Gud handler som skaper, og hvilke livsbe- tingelser Gud har gitt oss. Ser vi bort ifra teodicéproblemet, er det imidlertid ikke primært som skaper Gud handler i evangeliene, men *som inkarnert*. Det som da særlig må vurderes, er om Gud som Ordet kan handle «med», «i» eller «gjennom» menneskers valg om å kors- feste Jesus på en måte som gjør at Gud ikke blir moralsk klanderverdig. All den tid jeg ikke har blitt presentert for et alternativ hvor det vises hvordan dette kan gjøres på koherent vis, så kan jeg ikke se at Hegstad, med støtte i Placher og Tanner, unngår å gjøre nettopp dette. Enten forholdet mellom Guds og menneskers handlinger tolkes analogisk som hos Aquinas, eller om Gud tenkes å åpenbare sitt vesen gjennom sin «motsetning» som hos Luther (Heg- stads første replikk), løses ikke problemet.²¹ Så lenge Gud er et direkte subjekt for det som skjer med Kristus på korset (utover det teodiceen jeg formulerer i boken, tillater), så blir Gud voldelig. Ja uansett om det var Gud, Gud og mennesker, eller bare mennesker som drev Jesus til korset, så har det ingenting å si for hvorvidt handlingen var god eller ikke. Den forblir like moralsk problematisk, og historisk kontingent.

Hegstad forsøker i fotnote 10 å klargjøre hva han mener med at korset var «nødvendig». Slik jeg tolker ham, mener han at korset var en historisk kontingent *tilstrekkelig* årsak til at forsoning mellom Gud og mennesker fant sted, på samme måte som reformasjonen var en historisk kontingent tilstrekkelig årsak til at vi fikk en statskirkeordning i Norge. Jeg er usikker på om dette bidrar til å oppklare hva uenigheten vår egentlig består i. Uenigheten kan muligens heller tydeliggjøres ved å be Hegstad ta stilling til følgende to spørsmål: 1) Var Jesu uskyldige lidelse en *betingelse* for forsoning mellom Gud og mennesker? 2) Var Jesu uskyldige lidelse på noe tidspunkt et *intendert middel* for forsoning mellom Gud og men- nesker fra Guds (Faderens og/eller Sønnens) side? Selv svarer jeg nei på begge spørsmålene. Med sin vektlegging av Guds frihet antar jeg at også Hegstad vil svare nei på første spørsmål. Hva han vil svare på spørsmål 2, er jeg mer usikker på. I fotnote 16 taler Hegstad om kors- festelsen som et middel (ev. ett av flere midler) Gud bruker for å tilgi mennesker (jf. sitatet i teksten av fotnote 13), noe som kan tale for at han vil svare ja på det andre spørsmålet. Svarer han imidlertid nei på begge spørsmålene, kan det tyde på at uenigheten kanskje ikke er så stor når alt kommer til alt.

21. Det er særlig interessant her å merke seg at Hegstad både anvender Luthers («dialektiske») prinsipp om at Gud kan handle i verden gjennom sin motsetning, og Aquinas' analogiske forståelse av forholdet mellom Guds og men- neskers handling. Jeg evner ikke å se hvordan begge disse to kan integreres i en koherent posisjon.