



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

Jeg – Skapt i Guds bilde og synder

en analyse og drøfting av menneskesynet i den norske kirkes dåpsliturgi

Ingvild Kråkenes Moe

Veileder

Postdoktor Kristin Graff-Kallevåg

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

Det teologiske menighetsfakultet, 2016, vår
AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS)
Profesjonsstudiet i Teologi

Arbeidet med min avhandling har gitt meg betraktelig mer innsikt i dåpen som sakrament, men også i dåpens historie og i arbeidet med liturgier. Samtidig har det å sette seg inn i hva det kristne menneskesynet egentlig går ut på, vært en slags åndelig reise for meg, hvor jeg har blitt mer kjent med min identitet som *imago Dei*, og med Gud som den som skaper og ønsker fellesskap.

TAKK til veileder Kristin for god oppfølging, inspirasjon og innspill. Og **TAKK** til de fineste menneskene i mitt liv, **KNUT HELGE, MAIA** og **JOHANNES**, som har holdt ut med meg denne våren, og for at jeg har fått lov til å være ekstra egoistisk og bruke mye tid og krefter på dette arbeidet. Og ikke minst for inspirasjon, samtaler og motivasjon – for det finnes mye vettug en trettifemåring, en femåring og en toåring kan si om Gud og Jesus og alt det der...

*"God creates out of nothing.
Wonderful you say.
Yes, to be sure, but he does what is still more wonderful:
he makes saints out of sinners."*

Søren Kierkegaard, *The Journals of Kierkegaard*

| | |
|--|-----------|
| 1. Innledning | 7 |
| 1.1. Bakgrunn og motivasjon | 7 |
| 1.2. Problemstilling | 8 |
| 1.3. Materiale | 9 |
| 1.4. Metode og disposisjon | 11 |
| 2. Mennesket som Skapt og som Synder | 14 |
| 2.1. Imago Dei – Mennesket som skapt i Guds bilde | 14 |
| 2.1.1. <i>Det relasjonelle mennesket</i> | 16 |
| 2.1.1.1. <i>I Relasjon med Jesus</i> | 18 |
| 2.1.2. <i>Det eskatologiske mennesket</i> | 21 |
| 2.2. Mennesket som synder | 23 |
| 2.2.1. <i>Arvesynden – synden som del av menneskets livsvilkår</i> | 24 |
| 2.2.2. <i>Mennesket som relasjonelt</i> | 26 |
| 2.2.3. <i>Mennesket som eskatologisk</i> | 32 |
| 2.3. Mennesket som nyskapt | 36 |
| 2.3.1. <i>Kristus som den andre Adam</i> | 36 |
| 2.4. Oppsummering | 37 |
| 3. Dåpsliturgi | 39 |
| 3.1. Dåpsliturgi – et historisk omriss | 40 |
| 4. Analyse og Drøfting av Dåpsliturgien | 43 |
| 4.1. Mennesket som skapt til fellesskap | 43 |
| 4.1.1. <i>Et liv i fellesskap</i> | 44 |
| a. <i>Skapt til fellesskap</i> | 44 |
| b. <i>Fellesskap med mennesker</i> | 46 |
| c. <i>Fellesskap med oss selv</i> | 50 |
| d. <i>Fellesskap med Treenigheten</i> | 51 |
| 4.1.2. <i>De brutte relasjoner</i> | 55 |
| a. <i>Fellesskap med Gud og Jesus</i> | 56 |
| b. <i>Fellesskap med mennesker og oss selv</i> | 59 |
| 4.2. Mennesket som skapt til fremtid og håp | 60 |
| 4.2.1. <i>Et liv i håp</i> | 60 |
| a. <i>Håpet knyttet til selve dåpen</i> | 60 |
| b. <i>Håpet og det evige</i> | 61 |
| c. <i>Imago Dei: En relasjonelt bestemt eskatologi</i> | 62 |
| d. <i>Håpet knyttet til den eskatologisk kirke</i> | 64 |
| 4.2.2. <i>Når fremtiden trues</i> | 66 |
| a. <i>Fristelse</i> | 66 |
| b. <i>Mistillit</i> | 67 |
| c. <i>Mørket og djevelen</i> | 68 |
| d. <i>Menneskets syndighet i og med livet</i> | 69 |
| 5. Oppsummering og konklusjon | 71 |
| Vedlegg | 75 |
| Litteratur | 83 |
| Primærlitteratur | 83 |
| Sekundærlitteratur | 83 |
| Bibeltekster | 85 |
| Utrykte kilder | 85 |
| Nettkilder | 85 |

1. Innledning

1.1. Bakgrunn og motivasjon

Fra begynnelsen av min tid som teologistudent, har jeg vært fast bestemt på at min spesialavhandling måtte omhandle dåpen. Mye fordi den for meg alltid har fremstått som så "ubegripelig", mystisk og vanskelig å sette ord på, men også fordi den er det viktigste sakramentet den lutherske kirke har.

Det var ikke selvsagt at jeg skulle skrive om dåpsliturgi. I begynnelsen gikk tankene mer i retning av de mer "klassiske" problemstillingene, som hvorvidt dåpen bringer frelse, eller hva som skjer med små barn som dør uten å være døpt osv. Etter å selv ha jobbet som prestevikar noen somre, og etter å selv ha båret to barn til dåpen, har jeg blitt mer og mer interessert i hva som formidles der og da, i øyeblikket. Hva er det som formidles til foreldrene¹, som sitter med sitt lille barn i kirkebenken?

Det siste året, og i skrivende stund, har dåpsliturgien vært et brennende hett tema for teologer i Norge. Dette har vist seg, og viser seg den dag i dag i både kristne dagsaviser, i teologiske tidsskrifter og i kirken. Her har alt fra frasen som sier at '*barnet i dåpen blir gjort til Guds barn*' og synspunkter om en altfor lang og ordrik liturgi, til prester som har tatt saken i egne hender og "hjemmesnekra" sin egen dåpsliturgi, blitt diskutert.

For meg er liturgien særdeles viktig, nettopp fordi den har som formål å formidle hva det er vi som kirke tror på og bekjenner oss ved.

Vår samtid er ikke slik den var for 10 år siden, 50 år siden eller 100 år siden.

Catherine Mowry LaCugna sier det så presist og enkelt: "Because language shapes worlds of meaning and creates social systems, it requires ongoing revision".²

Hun skriver dette i en feministisk-teologisk sammenheng om at måten vi omtaler Gud på ikke bare gir uttrykk for vårt gudsbilde, men også for vårt menneskesyn. Og dersom teologier og praksiser er med på å undertrykke for eksempel kvinnens likeverd, så vil det få virkninger andre veien, i at vi gir et falskt bilde og en feil omtale av Gud.³ Med dette i bakhodet, kan

¹ Mennesker som ikke nødvendigvis har seks års teologistudier bak seg

² LaCugna 1993: 107

³ Ibid.

man bare tenke seg så stor betydning det vi sier i liturgien faktisk kan ha for det sosiale og for fellesskapet med menneskene rundt oss. At det derfor er avgjørende at det menneskesynet vi fremholder, kan speiles med vårt gudsbilde på en riktig måte. Dermed er det en innlysende slutning å trekke at liturgien stadig vil kreve revidering, og at det er en stadig pågående prosess, særlig fordi samtiden endrer seg, impulsene endrer seg, og menneskene endrer seg. En indikator for dette viser seg nettopp i den store interessen for arbeidet med liturgi i dag, og ikke minst det store engasjementet.

1.2. Problemstilling

Etter at jeg selv ble mor, har jeg blitt mer filosofisk og analytisk over hva ordene som sies i kirken faktisk formidler. Å få barn er noe man aldri kan forestille seg hvordan skal bli, før man faktisk sitter der med barnet i armene sine og kunne gitt sitt liv for det, uten betenkningstid. Tanker om et lite barn som syndig, og underlagt arvesynden, som tidligere har vært mer "teknisk" og greiere å legge ut, har etterhvert forandret seg i takt med mitt foreldreskap.

I min prestetjeneste har jeg selv møtt foreldre som ikke kan fatte at deres barn har noe som helst ondt i seg, og selv blitt satt i den posisjon at jeg har kviet meg for å snakke om det teologiske rundt *hvorfor* vi bærer barna til dåpen, i møte med dåpsforeldre.

Derfor har jeg valgt min problemstilling ut fra det som jeg ser for meg at enhver forelder kan tenke; *men mitt barn har jo aldri gjort noe galt. Det kan jo umulig oppfattes som syndig.*

Å se på menneskesynet som Den norske kirkes dåpsliturgi formidler, føles dermed både relevant og aktuelt for meg, som forelder og som fremtidig prest. Nettopp av den årsak jeg viste til ovenfor med LaCognas sitat; jeg ønsker med min formidling av menneskesynet å formidle den gode, trofaste og kjærlige Gud som *jeg* kjenner gjennom evangeliene og fra erfaringer i mitt eget liv.

I tillegg mener jeg, sett fra et faglig ståsted, at selve dåpsliturgien kanskje er den viktigste delen av liturgien, i den konteksten det mer og mer kirkefremmede Norge framstår som. Nettopp fordi det er akkurat på denne "plattformen" at kirka når ut til flest mulig mennesker, og et mest mulig variert mangfold av mennesker. Derfor ser jeg på alle debatter som har kommet opp i media, på alle diskusjoner på sosiale medier osv. som noe svært verdifullt. Det er en indikator på at liturgi, og da særlig dåpsliturgi, er noe som engasjerer,

både intellektuelt og emosjonelt. Dåpsliturgien er en dynamisk prosess som, etter min mening, *må* henge med i samtiden. Med dette mener jeg at den må bruke et språk som både formidler *hva* vi tror og med et *språk* som er forståelig og som kommuniserer nettopp denne troen. Og dette nettopp fordi den kommuniserer det viktigste budskapet vi som kirke har å komme med. At alle mennesker er ønsket av Gud, og at Gud i dåpen frelser mennesket. I min avhandling vil jeg undersøke og drøfte menneskesynet som kommer til uttrykk i Den norske kirkes dåpsliturgi. Min problemstilling lyder derfor som følger:

HVORDAN FORHANDLES MENNESKESYNET GJENNOM DEN NORSKE KIRKES DÅPSLITURGI?

Med 'forhandles' mener jeg at jeg vil se på hvilke aspekter ved det kristne menneskesynet som vektlegges i dåpsliturgien.

1.3. Materiale

Materialet som vil være primærdokument⁴ for min analyse og drøfting, vil være "Høringsforslaget til Revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten Kirkerådet 2015".⁵ Dette fordi det er nærmest rykende ferskt, men også fordi det er dette utgangspunktet som vil være førende for hvordan den endelige dåpsliturgien faktisk vil se ut. Mens Høringsforslaget vil være primærdokumentet, vil jeg benytte eventuelle andre tidligere dåpsliturgier som sekundærdokument⁶ i min analyse.

For å etablere et teoretisk rammeverk i min drøfting, vil jeg bruke følgende teologer; Jan-Olav Henriksen og hans bok *Imago Dei – Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*⁷, Catherine Mowry LaCugna og hennes bok *God For Us*⁸, samt Ted Peters og hans bok *God – The World's Future*⁹. Jeg lar meg ikke dermed sagt begrenses til kun disse bøkene,

⁴ Hovedobjektet for min analyse og drøfting.

⁵ Høringsforslag til Revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten (bm) Kirkerådet 2015: https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2016/horinger-i-kirkeradets-regi/hoeringsforslag_revidert_daapsliturgi_bokmaal_kr_sept_2015.pdf

Fra nå av referert til som 'Høringsforslaget'.

⁶ Mindre viktige, men likevel betydningsfulle dokumenter som kan hjelpe til å støtte opp og kaste lys i analysen og drøftingen.

⁷ Henriksen 2003

⁸ LaCugna 1991

⁹ Peters 2000

da alle tre teologene også har produsert annen relevant litteratur. Likevel tar jeg mitt utgangspunkt i disse tre bøkene.

Catherine LaCugna (f.1952/d.1997) var amerikansk professor i teologi. Hun representerte et feministisk teologisk ståsted, og høstet særlig pris for sitt gjennombrudd med sitt systematiske teologiske arbeide med treenigheten, noe som hennes bok *God For Us* er resultatet av. I tillegg til at hun var feministisk teolog, var LaCugna også katolikk. Denne kombinasjonen, katolsk feministisk teolog, tror jeg vi kan se tegn til i hennes teologi, noe som kan bli spennende å se i hvordan hun fremsetter teologien om mennesket som skapt og mennesket som syndig. Til tross for sitt korte liv har hun virkelig satt sitt preg på teologien, og hennes navn er stort både innen systematisk teologi med treenighetslæren, samt innenfor den feministiske teologien.

Ted Peters (f. 1941) er amerikansk professor i teologi, særlig innen feltene systematisk teologi og etikk. Han har skrevet en rekke bøker og artikler, og har en særlig interesse for naturvitenskapens rolle i samfunnet, og er også særlig kjent for å arbeide med teologiske analyser av kultur.¹⁰

Jan-Olav Henriksen (f. 1961) er norsk professor i teologi og religionsfilosofi. Han har en rekke bøker og artikler bak seg, og hans arbeid har særlig kretset rundt utvikling av kristen tro i lys av moderne filosofi og vitenskap.¹¹

Disse tre teologene har jeg valgt, da de alle tilhører omtrent samme tidsepoke, og da de hver på sitt vis har sine særegenheter. Jeg vil se på disse teologenes ulike momenter i forhold til en kristen antropologi og analysere disse. Hva er det de ser på som et særlig kristent menneskesyn? Og hvordan kommer spenningen mellom mennesket som skapt i Guds bilde og mennesket som synder frem i deres teologi? Mens Henriksen, LaCugna og Peters, vil være hovedkildene i oppbyggingen av mitt teoretiske rammeverk, vil jeg også benytte meg av annen relevant litteratur.

¹⁰ Peters 2013: <http://tedstimestlytake.com/controversies/> (hentet 7.juni 2016)

¹¹ Time 2015: Henriksens hender. Hentet fra https://morgenbladet.no/samfunn/2015/henriksens_hender

1.4. Metode og disposisjon

Min avhandling er innenfor den teologiske disiplinen systematisk teologi. For å finne svar på min problemstilling, vil jeg analysere Høringsforslaget og drøfte det jeg finner med mitt teoretiske rammeverk, hvor Henriksen, LaCugna og Peters er hovedkilder, slik beskrevet ovenfor.

I kapittel 2 vil jeg etablere noen teoretiske ressurser til analysen og drøftingen. Under dette legger jeg en redegjørelse for en kristen antropologi. Styrende for denne delen er hvilke menneskesyn Henriksen, LaCugna og Peters fremsetter¹². Jeg vil legge frem sentrale momenter i et kristent menneskesyn og i særdeleshet trekke frem deres teologi. Det blir her viktig for meg å se på likheter og forskjeller, og slik få frem alternative nåtidige perspektiver på kristen antropologi. Igjen vil jeg vise til hvilke måter de argumenterer for sin teologi, og hva som er styrende for deres teologi.

Jeg vil også trekke inn annen relevant litteratur jeg finner som nyttig.

I kapittel 3 vil jeg kort gjøre en enkel beskrivelse av dåpsliturgiens historie, dens plass i kirka opp gjennom tida.

Sammen vil kapittel 2 og kapittel 3 fungere som redskaper inn i neste kapittel.

Kapittel 4 blir avhandlingens viktigste del hvor problemstillingen vil bli prøvd besvart.

I analysen av og drøftingen over Høringsforslaget vil jeg se på hvor menneskesynet (særlig) kommer til uttrykk. Her vil jeg se på både liturgiens eget språk, men også hvilke bibeltekster som brukes. Etterhvert som jeg analyserer, vil jeg fortløpende gå i gang med min drøfting, da dette blir den mest ryddige og oversiktlige måten å utføre analysen og drøftingen på.

Med mitt teoretiske rammeverk, vil jeg drøfte ulike måter å forstå Høringsforslaget på, i lys av det beskrevet ovenfor; mennesket som skapt i Guds bilde og mennesket som synder. Hva jeg vil se mer eksplisitt etter, kommer i innledningen til kapittel 4. Gjennom å benytte meg av ressurser fra de ulike teologene som presenteres i teoridelen, vil jeg her drøfte mer

¹² Jeg har valgt å bruke dette ordet for det engelske "theologize" som betyr å "engasjere seg i teologisk resonnement eller spekulasjon". Hentet 7.juni 2016 fra [https://translate.google.com/-en/no/engage in theological reasoning or speculation](https://translate.google.com/-en/no/engage%20in%20theological%20reasoning%20or%20speculation)

normativt hva som kan være en god fortolkning og fremstilling av menneskesynet i rammen av kirkens dåpsliturgi.

Mitt utgangspunkt for denne oppgaven er jo som kommende teolog, men også som en mor, noe som betyr at jeg har opplevd teologien "på nært hold" både som "profesjonell" og som "privatperson".

Samtidig lever jeg i en kontekst som blir mer og mer variert. Mens mange tenker og føler at landet vårt blir stadig mer sekularisert, at vi "renses" for religion, tenker jeg derimot at landet vårt heller blir mer og mer pluralistisk. At vi lever i et stadig større mangfold, med ulike kulturer og religioner side om side.¹³ Et viktig spørsmål og ikke minst en viktig utfordring, er da hvordan vi som kirke forhandler et særskilt *kristent* menneskesyn i dåpen.

Så blir det spennende å se om dåpsliturgien faktisk formidler en *god* og, ikke minst, *riktig* teologi.

Ord som *god* og *riktig* forstås nok umiddelbart som vel subjektive. For å presisere, tenker jeg at en riktig teologi kan forstås på flere måter. En teologi som er i samsvar med den lutherske lære, en teologi som kommuniserer det, i vårt tilfelle, kristne menneskesynet (som vil bli redegjort for i kapittel 2) og samtidig en teologi som møter menneskene der de er.¹⁴ For, som Henriksen sier det i sin artikkel "Hvordan lar vi liturgien uttrykke vår teologiske forståelse av synd?": "Teologi har det til felles med liturgi at den dypest sett både skal tolke menneskers erfaringer, og åpne for ny erfaring".¹⁵

Dermed kommer uttrykket *god* teologi frem. Jeg var inne på det med LaCognas sitat under 1.1. og vi kan gjenkjenne flere av hennes aspekter i følgende kriterier for å si at en teologi (eller et teologisk argument) er god: At det er *autentisk*, og dermed samsvarer med Bibelen og med den kristne tradisjonen; at det er *anvendbart*, og dermed kan tolkes inn i vår samtid og kultur og være troverdig og gi mening i dag (lik LaCognas argument ovenfor); og at det er *sammenheng* mellom for eksempel menneskesyn og gudssyn.¹⁶ En god teologi tenker jeg dermed er en teologi som finner sin plass i vår kontekst og sammenheng, og som er korrekt i

¹³ Henriksen og Kurtén 2012: 3

¹⁴ Henriksen 2010: 389

¹⁵ Ibid.: 388

¹⁶ Graff-Kallevåg 2015: 16-17

forhold til hva det kristne menneskesynet faktisk er. Altså er god og riktig teologi i mine øyne to sider av samme sak, men tar også for seg ulike viktige aspekter ved en teologi.

Jeg tror min avhandling er viktig og relevant av tre grunner.

For det første handler den om et viktig tema, slik jeg har beskrevet ovenfor. Dåpsliturgi er både særlig aktuelt, og et viktig "talerør" hvor kirkens lære om mennesket formidles. For det andre er Høringsforslaget et, så og si, rykende ferskt produkt, og det er av den grunn sannsynligvis ikke blitt skrevet noen lignende avhandlinger enda. For det tredje tror jeg at mine to ulike ståsteder, som både kommende prest og som mor, og kanskje også som kvinne, kan være unike blikk inn i dette arbeidet. Med den lille erfaringen jeg har fra presteyrket, tror jeg at jeg også kan gå inn i dette arbeidet med et "friskt" blikk, fortsatt ikke farget av alle "eldre" liturgier.

Avslutningsvis vil jeg oppsummere hva jeg har funnet, og konkludere med hva analysen har avdekket i forhold til problemstillingen.

2. Mennesket som Skapt og som Synder

Det kristne menneskesynet kan hovedsakelig deles i to kategorier; mennesket som *skapt* og mennesket som *falt* (synder). I tillegg kan en tredje kategori nevnes, nemlig mennesket som *gjenreist i Kristus*, altså som *nyskapt*.

I følge et kristent menneskesyn er denne spenningen, mellom skapt og synder, noe som alltid har preget mennesket. Skapelsesfortellingen tematiserer dette ved å fremstille synd og det tapte som en del av menneskets grunnvilkår. Dette ser vi at preger fortellingen om mennesket flere plasser gjennom Bibelen. Et eksempel er fortellingen i Johannes 8,1-11 om kvinnen som blir grepet i ekteskapsbrudd og trues med steining. Jesus sier følgende ord til forsamlingen: "Den av dere som er uten synd, kan kaste den første steinen på henne".

Jeg vil her gå nærmere inn på de ulike kategoriene mennesket kan stilles i. I all hovedsak vil jeg fokusere på spenningen mellom mennesket som skapt og mennesket som synder. Men jeg vil også si noe om menneskets liv som nyskapt og gjenreist i Kristus. Om mennesket som skapt i Guds bilde, bruker jeg også det latinske *Imago Dei*.

2.1. Imago Dei – Mennesket som skapt i Guds bilde

En sentral del av det kristne menneskesynet går ut på å se mennesket som skapt i Guds bilde. Dette ser vi særlig i 1.Mosebok. Her har vi to skapelsesfortellinger, og begge forteller om menneskets skapelse, i tillegg til resten av skaperverket.

I 1.Mosebok 1,26a.27 leser vi: "La oss skape mennesker i vårt bilde, så de ligner oss", samt "og Gud skapte mennesker i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, som mann og kvinne skapte han dem".

Dette er ord som møter oss i den første skapelsesfortellingen¹⁷ i Bibelen. Det er det første som sies om mennesket. At de ble skapt i Guds bilde og til å ligne Gud.

En rask gjennomlesning av den første skapelsesfortelling gir oss dermed følgende oversikt over mennesket og menneskets forhold til skaperverket:¹⁸

¹⁷ 1.Mos 1-2,3.

¹⁸ Følgende oversikt er hentet fra Hegstad 2015: 109-110

Mennesket har et særskilt forhold til Gud, nettopp ved at det er *skapt i Guds bilde*; mennesket har en særskilt plass i skaperverket som en *ledende rolle*, i og med oppdraget om å være fruktbare og bli mange, fylle jorden og legge den under seg.

Ser vi på den andre skapelsesfortellingen i 1.Mosebok 2,4-25 ser vi følgende: Mennesket er annerledes enn dyrene, fordi mannen ikke finner noen av samme slag i skaperverket; Mennesket kommer fra jorda, fordi det formes av støv fra jorda; Gud blåser livs-pust inn i nesen på mennesket, og det blir en levende skapning.

Slik ser vi at mennesket i følge Bibelen er unikt i skaperverket, og ikke stilles på linje med noe annet av det skapte i skaperverket. Dette er kanskje den umiddelbare og mest åpenbare slutningen vi kan trekke av begrepet "skapt i Guds bilde".

Samtidig viser kirkehistorien at det finnes en rekke ulike forståelser av begrepet. I Oldkirken og middelalderen var det en utbredt forståelse at "skapt i Guds bilde" var et uttrykk for menneskets fornuft eller sjel.¹⁹ Dette var tilfelle hos for eksempel Augustin av Hippo.²⁰ Også Tertullian og Origenes hadde sine tanker om *imago Dei*. De skilte begge mellom det å være *skapt* i Guds bilde og det å være Gud *lik*.²¹ Dette i samsvar med 1.Mos 1,26a: "Gud sa: La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss".

Her er Ted Peters uenig og mener at en slik tolkning ikke holder eksegetisk vann. Til tross for det eksegetiske forholdet mellom bilde og likhet, ser det kristne livet fremover til økt vekst i "gudlighet"²².²³

Bibelforskere har imidlertid ofte tolket *imago Dei* som at det har siktet til menneskets rolle som en representant for Gud i skaperverket.²⁴ Dette kan klinge sammen med at 'bilde' i gammeltestamentlig tid kunne ha den betydning at det skulle minne om hvem som var

¹⁹ Hegstad 2015: 110

²⁰ McGrath 2011: 349

²¹ Ibid.: 348-349

²² Egen oversettelse av begrepet 'Godlikeness'.

²³ Peters 2010: 219

²⁴ Hegstad 2015: 110

konge eller hersker over et område, og at med menneskets oppdrag om å 'bli mange og fylle jorden' slik kunne vise at Gud også var Herre over hele jorden.²⁵

Videre vil jeg gå nærmere inn på to nøkkelbegreper som stikker seg ut hos de tre teologene jeg har fordypet meg i, og som er typiske nøkkelbegreper for den nyere teologien når det kommer til kristen antropologi. Det er åpenbart at mennesket som et relasjonelt vesen og mennesket som et eskatologisk vesen særpreger både Henriksens, LaCognas og Peters' teologi, om så i ulik grad. Dette er to kategorier jeg videre vil greie ut om det kristne menneskesynet under.

2.1.1. Det relasjonelle mennesket

I nyere tid, slik beskrevet ovenfor, har *imago Dei* blitt tolket mer i den retning at det har med menneskets relasjon til Gud å gjøre.

Ted Peters, som nok særlig på dette temaet har hentet inspirasjon fra Barth vektlegger det med at mennesket har en *bestemmelse*.²⁶ En bestemmelse til å være lik Gud og en bestemmelse til å ha fellesskap med Gud. Å være Guds "motstykke".²⁷ Peters synes å mene at vi ikke kan si at det å være skapt i Guds bilde kan tolkes nåtidig, men at man må se det fremtidige i mennesket. Dette eskatologiske aspektet vil jeg komme nærmere tilbake til om litt.

For Karl Barth innebar denne bestemmelsen til fellesskap med Gud også et fellesskap med skapningene.²⁸ Dette ser vi jo i den andre skapelsesfortellingen, hvor det vises at mennesket ikke kan leve alene i verden, men trenger en av samme slag.²⁹

Selv om Peters' fokus ikke synes å ligge til de grader på fellesskapet med menneskene, er ikke det nødvendigvis tegn på at han ikke mener dette er viktig. Dette er forøvrig noe som kommer mer til uttrykk idet han greier ut om mennesket som synder.

²⁵ Henriksen 2003: 134

²⁶ Peters 2010: 219

²⁷ Ibid: 220 (engelsk "counterpart")

²⁸ Henriksen 2003: 148

²⁹ 1.Mos 2,18

For Catherine LaCugna derimot, er det relasjonelle fellesskapet med menneskene et tema som får stort fokus i hennes forståelse av *imago Dei*. I hennes paradigmatisk arbeid med treenigheten, viste hun hvordan treenigheten ikke kun handler om det interne forholdet med Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd seg imellom ("immanente treenighet"³⁰), men at det også omhandler fellesskapet til verden ("økonomiske treenighet"³¹). Fellesskapet mellom Gud og menneske og hele skapelsen.³² Treenighetslæren blir dermed for LaCugna en lære også om Guds liv med oss og om våre liv med hverandre – en lære om det kristne mennesket.³³

Jan-Olav Henriksens tilnærming handler om at menneskets utgangspunkt er som skapt inn i en verden, i et fellesskap med hverandre, og, ikke minst, i et fellesskap med Gud. Det er dette som må være utgangspunktet. For å si noe om Gud uten å si noe om mennesket, lar seg ikke gjøre.³⁴ Å si noe om hvem mennesket er, isolert og uten tanke på Gud eller skaperverket, blir hensiktsløst. Det handler om det *relasjonelle*.

LaCugna mener også at hva et sant menneske er hverken tar grunnlag i mennesket som autonomt eller heteronomt. Selve begrepet 'autonom' og 'heteronom' kommer fra det greske språket og betyr henholdsvis 'å være ens egen lov' og 'å være subjekt, å være underlagt lovgivningen i en annen'.³⁵ Med dette mener altså LaCugna, på samme måte som Henriksen, at man ikke kan si noe om mennesket *bare* i forhold til seg selv (autonom) eller i forhold til andre mennesker (heteronom), men at vi også må se mennesket i forhold til Gud (teonom). At mennesket er relasjonelt på disse måtene, gir seg også uttrykk i at mennesket, samtidig som det er skapt og underlagt Gud, også er i besittelse av *fri vilje*.

Mennesket er dermed hva det er, nettopp i kraft av å være *skapt* og i *relasjon* med Gud.³⁶

"The doctrine of the Trinity helps us see that the true person is neither autonomous nor heteronomous but *theonomous*: The human person is named with reference to its origin and

³⁰ Hegstad 2015: 83

³¹ Ibid.

³² Chan 2011: 282

³³ LaCugna 1991: 1

³⁴ Henriksen 2003: 16

³⁵ Russell og Clarkson 1996: 21

³⁶ Henriksen 2003: 32

destiny in God.”³⁷ Slik LaCugna viser at et menneske ikke kun er relasjonelt i seg selv, eller kun relasjonelt med menneskene rundt seg, men mest er relasjonelt med Gud, formulerer også Hegstad dette samme relasjonelle fellesskapet i sin bok *Gud, verden og håpet* på en lignende måte, nemlig som en spenning mellom ‘individualisme’ og ‘kollektivisme’.³⁸ Mennesket må beskrives med henvisning til sin opprinnelse (som skapt) og med sin skjebne i Gud (sin bestemmelse). Noe som også Henriksen sier noe om når han nevner at *imago Dei*, i tillegg til å komme gjennom Gud som skaper, også fornyes gjennom Guds relasjon til mennesket som *freiser*.³⁹

For Peters, som ser mennesket som Guds motstykke, går *imago Dei* dermed ut på den konstante interaksjonen mellom Gud og menneske.⁴⁰ Mennesket ville ikke vært menneske dersom det ikke var Guds bilde, og mennesket er Guds bilde av det faktum at mennesket er menneske. Det relasjonelle i det å være skapt, kan med en kort setning sies slik LaCugna sier det, noe som også bekrefter det jeg innledet med, om at vi ikke kan si noe om Gud, uten å si noe om mennesket, og vice versa. “God to us, we to God, we to each other”.⁴¹

Det blir særlig spennende å se hvordan menneskets relasjonalitet forhandles i dåpsliturgien. Hvilke relasjoner som vektlegges, er blant annet et viktig fokus.

Hos Luther ble den nye relasjonen som mennesket har til Gud i og med Kristus vektlagt. For da mennesket døptes i Kristus, fikk de allerede da en helhetlig relasjon til Gud. La oss se videre på Jesu rolle i menneskets relasjon.

2.1.1.1. I Relasjon med Jesus

LaCugna's menneskesyn har også et utpreget Kristus-sentrert utgangspunkt. For henne er mennesket skapt for å være lik Kristus. For i det å leve i relasjon med Gud, legger hun følgende betydning: “Entering into the life of God means entering in the deepest way possible into the economy, into the life of Christ, into the life of the Spirit, into the life of others”.⁴²

³⁷ LaCugna 1991: 290

³⁸ Hegstad 2015: 113

³⁹ Henriksen 2003: 151

⁴⁰ Peters 2000: 154

⁴¹ LaCugna 1991: 243

⁴² Ibid.: 382

Å leve i relasjon med Gud betyr at man lever lik Kristus, at man lever livet i Ånden og at man lever livet med andre mennesker.

LaCugna viser til følgende vers fra Hebreerbrevet 1, 2a-3a: "Ham (Jesus) har Gud innsatt som arving over alle ting, for ved ham skapte han verden. Han er utstrålingen av Guds herlighet og bildet av hans vesen, og han bærer alt ved sitt mektige ord."

For henne er det i Jesus at Gud er nær igjen, og at historien fortelles på nytt, men denne gang med Jesus i sentrum, som den åpenbarende instans i Guds bilde.⁴³

I Jesus er det sanne menneskets bestemmelse virkeliggjort.⁴⁴

I sin doktorgradsavhandling *The Triune God and Baptism. An analysis and discussion of the relationship between the trinity and baptism in the theology of Robert W. Jenson and Catherine M. LaCugna*, skriver Kristin Graff-Kallevåg om LaCugnas teologi med hensyn til dåpen. Hun påpeker at LaCugna ser på dåpen som et rituale som gjør menneskene til *sanne* mennesker.⁴⁵ Det er altså her menneskets "hensikt" kommer frem. For det er i dåpen at LaCugna mener vi kommer inn i dette livet med Gud og livet med andre mennesker.

Graff-Kallevåg beskriver LaCugnas tanker om å være sant menneske som noe som kan deles i tre punkter. For det første at man lever for andre mennesker, for det andre at man er autonome og frie mennesker og for det tredje at man opphøyer Gud med sine liv.⁴⁶ Det andre punktet er kanskje særlig viktig for LaCugna som feministisk (og dermed frigjørings-) teolog. At menneskets potensiale til å leve i frihet og kjærlighet til andre, ikke er avhengig av menneskelige kategorier som kjønn, seksualitet, rase osv.⁴⁷ Og særlig på dette punktet, *menneskets likeverd*, vender LaCugna seg mot det eskatologiske i mennesket.

Hva som stikker seg ut som det viktigste av disse tre, er vanskelig å si. De går alle inn i hverandre, og er alle uavhengige av hverandre. Opphøyelsen av Gud med livene våre, er

⁴³ LaCugna 1993: 144

⁴⁴ Henriksen 2003: 359

⁴⁵ Graff-Kallevåg 2015: 232-233

⁴⁶ Ibid: 261-263

⁴⁷ LaCugna 1991: 282

sannsynligvis det LaCugna ser på som menneskets mest grunnleggende måte å være menneske på.⁴⁸ Nettopp fordi det forener de foregående punktene.

”We were created for the purpose of glorifying God by living in right relationship by living as Jesus Christ did, by becoming holy through the power of the Spirit of God, by existing as persons in communion with God and every other creature.”⁴⁹

Dette er en fantastisk setning som for LaCugna oppsummerer hva det vil si å være menneske, og som i tillegg presiserer at Jesus er den vi skal følge i fotsporene til, og ha som forbilde i alt vi foretar oss.

Også Peters har et særlig Kristus-sentrert syn inn i den kristne antropologien. Nettopp fordi han mener at vi ikke kan si hva mennesket er ved å se på hvordan mennesket er *nå*, men ved å se på hva mennesket *skal bli*, igjen fremover mot det eskatologiske. Peters vil frem! Istedenfor å vende blikket bakover mot skapelsen for å se hva mennesket er, og hvordan *imago Dei* kommer til uttrykk, vender han blikket fremover, mot soteriologien.⁵⁰ Her kan det virke som Henriksen tenker på en annerledes, men ikke dermed sagt ulik, måte.⁵¹ For ham er nemlig *skapelsesperspektivet*, ikke frelsesperspektivet den *grunnleggende forutsetningen* for kristen teologi. Nettopp fordi det er med på å holde oppe betingelsene som menneskene lever under, og det gir begreper som *synd*, *frelse* og *nåde* en større betydning. Likevel påpeker han at det er *frelsesperspektivet* som er det aller viktigste fordi det viser det forsynet som Gud har med sine skapninger, og hva som venter oss.

For det er frelsesgjerningene i Jesus som gir identiteten som *imago Dei* validitet. For Henriksen ville ikke identiteten som *imago Dei* vært et faktum foruten Jesus. Ikke bare Jesu *praksis*, slik LaCugna særlig vektlegger, men også Jesu offer på korset.⁵² Det er Jesus Kristus som er oppfyllelsen av menneskets bestemmelse.

Henriksen mener dermed at det er i lys av kristologien at vi vet hva sann menneskelighet og dermed hva sant *imago Dei* er.⁵³

⁴⁸ Ibid: 342

⁴⁹ Ibid: 342

⁵⁰ Peters 2010: 221

⁵¹ Dette og det følgende er hentet fra Henriksen 2003: 41

⁵² Ibid.: 293

⁵³ Ibid: 137

For Peters er det også Kristus som etablerer vårt mål om hva mennesket skal være.⁵⁴ Han mener nemlig at koblingen mellom Kristus og menneskeheten er et sentralt, men dessverre oversett tema, i den kristne antropologien.⁵⁵ For Jesus er selve inkarnasjonen av Guds bilde. Wolfhart Pannenberg mente også at *imago Dei* måtte forstås med bakgrunn i menneskets bestemmelse, og ikke i menneskets perfekte urtilstand.⁵⁶ Kanskje nettopp fordi det ikke finnes en slik perfekt urtilstand hos mennesket, og av den grunn at en slik perfekt menneskelig tilstand ikke kom før med Jesus.

Hva er det så ved Jesu *imago Dei* som mennesket skal oppnå? Her tenker jeg at vi kommer tilbake til det relasjonelle i det å være skapt (i Guds bilde). At mennesket ikke lever for seg selv, hverken i forhold til Gud eller menneskene rundt seg, er igjen et stort poeng ved *imago Dei*. Jesu forhold til menneskene rundt seg da han gikk på jorda, er et tegn på hans fullkomne menneskelige natur, ja, hans fullkomne menneskelige virkelighet. Og det er denne virkeligheten som er menneskets bestemmelse. Og det er ved Jesu åpenbaring at mennesket kan se og gripe etter sin endelige bestemmelse. Slik Henriksen skriver, så hadde mennesket vært fanget av betingelsene i denne verden, dersom det ikke hadde vært for denne åpenbaringen.⁵⁷

LaCugna, Henriksen og Peters legger alle til grunn i sin kristne antropologi at mennesket er skapt til relasjoner. Likevel er det at mennesket også lever i en *prosess* og at det finnes et *potensiale*, eller en *bestemmelse* i mennesket som ennå ikke er oppnådd, også særlig viktig. Det legges en forventning om nyskaping i et eskatologisk perspektiv.

2.1.2. Det eskatologiske mennesket

Det andre nøkkelbegrepet for mennesket som skapt, er det *eskatologiske* mennesket. For i tillegg til at menneskets identitet som *imago Dei* har sin "rot" i relasjonen med Gud og relasjonen med menneskene rundt, er dette *imago Dei*, slik beskrevet ovenfor, også en prosess.

⁵⁴ Peters 2000: 152

⁵⁵ Peters 2007: 96-97

⁵⁶ Henriksen 2003: 145

⁵⁷ Ibid.: 206

At Gud skapte mennesket i sitt bilde, betyr, slik vi kjenner historien, ikke at mennesket er "fullstendig" slik det var (eller er) ment å være. Et trekk som går mye igjen i teologien, er denne tilstanden av et "ennå ikke".

Det er som med spenningen mellom skapt og syndig at mennesket også lever i en spenning mellom skapt og ikke fullt ut ferdig skapt. Dette *imago Dei* er ikke fullkomment.

Både LaCugna og særlig Peters og Henriksen, understreker sterkt denne prosessen som ennå ikke er oppfylt.

Peters omtaler det som en spenning mellom nåtid og fremtid.⁵⁸ Han trekker fram Ireneus som en stor bidragsyter på akkurat dette punktet, men mener at denne siden ved antropologien også er en side som gjerne har blitt oversett.⁵⁹ For Peters handler antropologien ikke bare om hvem mennesket *er*, men også om hvem mennesket *skal* være.⁶⁰ Dets bestemmelse er å være Guds bilde, å være Gud lik. Men det eneste mennesket som noensinne har levd på denne jorden, og som noensinne har oppfylt denne bestemmelsen, er Jesus Kristus.

Derfor forutsetter det å snakke om en kristen antropologi også et eskatologisk perspektiv. Det ligger i kortene at det skal skje en *nyskapelse*. Det er bare slik skaperverket kan forstås fullt ut – i lys av det eskatologiske målet.⁶¹

Dersom jeg skal beskrive denne prosessen Peters snakker om, vil jeg kalle den mer *fremad-orientert*. Peters presiserer ofte det å tenke fremover, til fordel for det å se bakover. I sin bok som omhandler stamcelledebatten, stiller han følgende spørsmål:

As we reflect on human nature from a biblical perspective, we should ask: where in the Bible should we go? Should we go back to the doctrine of creation, back to the story of Adam and Eve? Or, should we go to the other end of the Bible, to the apocalypse, to the vision of a transformed humanity experiencing abundant life in

⁵⁸ Peters 2000: 157

⁵⁹ Ibid.: 156-157

⁶⁰ Ibid.: 157

⁶¹ Hegstad 2015: 106

the new creation? Going backward is to think archonically. Going forward is to think epigenetically.”⁶²

Her vektlegger Peters viktigheten av å se fremover, mot en nyskapelse. Nettopp fordi verden ikke er ferdig, slik vi ”arvet” den. Og nettopp fordi vi som kristne lever et liv gjennomsyret av håp.⁶³

Dersom jeg på den annen side vil beskrive LaCugna tankes om denne prosessen, vil jeg si den er en mer *nåværende* prosess. Hun beskriver, slik vist ovenfor, dåpen som det rituale hvor mennesket blir *sant menneske*. Det menneske det er ment å være.⁶⁴ Nå antyder jeg ikke at LaCugna ikke har tanker om at mennesket ikke er i forventning av en nyskapelse. Likevel har hun et særlig fokus på det *relasjonelle* i lovprisningen av Gud, med relasjon til Gud og til menneskene seg imellom.

Ser vi på Henriksens syn, opplever jeg at han er litt ”bredere” i sin vektlegging. Han påpeker forutsetningen av å se mennesket som skapt, men presiserer likevel den viktigheten av det uunngåelige faktum i Jesu offer på korset som at det er dette det står og faller på.

Jeg vil dermed påstå at LaCugna har et mer presentisk perspektiv enn Peters og tildels Henriksen. Kanskje speiles dette av LaCugna som frigjørings-/feminist-teolog, i nettopp den viktigheten av å strebe etter likeverd og verdighet for alle mennesker – her og nå.

Likevel tenker nok LaCugna særlig eskatologisk idet hun peker fram mot et rike hvor alle skapninger er likeverdige, hva gjelder både verdi og verdighet.⁶⁵

Den eskatologiske prosessen viser seg dermed som viktig, og som en forutsetning for mennesket som skapt i Guds bilde, for alle tre teologene.

2.2. Mennesket som synder

Spenningen og det uoverkommelige i menneskets natur, i at det er skapt i Guds bilde og på samme tid syndig, fullt ut begge, slutter jeg aldri å undre meg over. Fra jeg som ungdom opplevde at kateketen brukte en dukke strikket med to tråder, en hvit og en rød, for å illustrere menneskets natur, har dette bildet av mennesket som vevd sammen av godt og

⁶² Peters 2007: 91

⁶³ Ibid.: 92-94

⁶⁴ LaCugna 1991: 263

⁶⁵ Graff-Kallevåg 2015: 262

ondt, fulgt meg. Det er, slik jeg beskrev over, noe av det kanskje mest utfordrende ved det kristne menneskesynet.

2.2.1. Arvesynden – synden som del av menneskets livsvilkår

Like ens lærer de at alle mennesker som er forplantet på naturlig vis, etter Adams fall blir født med synd, det vil si uten frykt for Gud, uten tillit til Gud og med begjær, at denne arvelige sykdom og brist virkelig er synd, som fordømmer og også nå fører med seg den evige død for dem som ikke blir gjenfødt ved dåpen og Den Hellige Ånd.⁶⁶

Dette er ord som ble skrevet ned i 1530 og som Den norske kirke i dag bekjenner seg ved. Artikkel to i Confessio Augustana, beskriver her arvesynden.

Selve forestillingen om arvesynd har vært et omstridt tema opp gjennom historien. Både Tertullian og Origenes var viktige stemmer i tankene forut for denne læren. Slik nevnt ovenfor skilte de mellom det å være Guds *bilde* og det å være Gud *lik*. For Tertullian, var synden en nedarvet tilstand fra en generasjon til den neste (noe som ligger svært nær selve læren om arvesynden).⁶⁷ For ham gikk synden ut på at mennesket etter fallet ikke lenger kunne være Guds bilde, men at det bare kunne bli gjenopprettet til å være *lik Gud* (gjennom fornyelse i dåpen).⁶⁸

Origenes, på sin side, så på *imago Dei* som noe mennesket hadde *etter* fallet, mens *likheten* var den endelige oppfyllelse og perfektjon av mennesket.⁶⁹ Også han hadde tanker om synden (i retning av arvesyndslæren) som en slags "forurensning" fra mennesket blir født inn i verden. Han så også en sammenheng med at Jesus var det eneste unntaket, og at hans mor var jomfru.⁷⁰

⁶⁶ Mæland 2000: 29 'Confessio Augustana Artikkel II. Om arvesynden'

⁶⁷ McGrath 2001: 387

⁶⁸ McGrath 2011: 348-349

⁶⁹ Ibid.: 349

⁷⁰ McGrath 2001: 390

Det var likevel ikke før med Augustin (354-430) at læren om arvesynden som konsept ble utarbeidet, blant annet for å gi et argument for å døpe babyer. For Augustin var menneskeheten smittet av denne synden, nettopp på grunn av 'fallet' ved Adam og Eva i 1.Mosebok 3. Spesielt for Augustin var at denne "overføringen" av synden skjedde ved unnfangelsen.⁷¹ Dette har nok igjen ført til at seksualitet har blitt sett på som en syndig side ved mennesket opp gjennom historien.

Selv om artikkelen fra Confessio Augustana som sitert ovenfor har et klassisk "augustinsk" preg over seg, så har forståelsen for arvesynden utviklet og endret seg opp gjennom historien. Og fram til i dag har fokuset vært mer rettet på selve *teorien* om arvesynden, uten den historiske konteksten rundt det.⁷² Altså en mer *billedlig* tolkning av syndefallsfortellingen i 1.Mosebok. Arvesynden har blitt et begrep knyttet til vår forståelse om menneskets grunnleggende synd.

Henriksen presiserer at selve begrepet 'arvesynd' ikke brukes i Bibelen.⁷³ Men vi ser det, som vist ovenfor, i våre bekjennelsesskrifter. For ham er et slikt begrep lett offer for feiltolkninger. Han foreslår å gi menneskets grunnleggende synd, som konsept, navnet '*grunnsynd*⁷⁴', eller enda mer spisset, '*ursynd*⁷⁵'. For Henriksen er denne ursynden noe som preger mennesket fra starten av, noe som er universelt for alle mennesker, og noe som er mer enn handling.⁷⁶

Peters omtaler arvesynden som et begrep det har vært rettet mye kritikk mot i sammenheng til hvorvidt en skal lese fortellingen bokstavelig eller ikke.

Peters mening går i den retning at fortellingen om syndefallet har vært en måte for menneskene å finne en forklaring på ondskapen som møter oss og vår trang til å synde.

Dette gjør syndefallsfortellingen til en fortelling med mennesker som på en universell måte kan representere alle typer mennesker i ettertid.⁷⁷

⁷¹ Hägglund 2003: 117

⁷² Hentet fra <https://snl.no/arvesynd> (8. mars 2016)

⁷³ Henriksen 1994: 127

⁷⁴ Ibid.: 127

⁷⁵ Henriksen 2003: 180

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Peters 2000: 176

LaCugna, som feministisk teolog, trekker særlig frem det androsentriske ved arvesynden som kritikkverdig. I det at kvinnen, gjennom hele historien, for eksempel ved Thomas Aquinas⁷⁸, har blitt gjort skyldig for menneskets grunnleggende synd.⁷⁹

Med dette ser vi at arvesynden, forstått bokstavelig eller ei, alltid har vært en forståelse som representerer synden som en ufrakommelig betingelse i menneskets liv. En kraft som trenger gjennom alle plan i menneskenes liv, slik vi skal se i forbindelse med syndens virke i mennesket som relasjonelt og mennesket som eskatologisk. "Det gode som jeg vil, gjør jeg ikke, men det onde som jeg ikke vil, det gjør jeg. Men gjør jeg det jeg ikke vil, er det ikke jeg som gjør det, men synden som bor i meg."⁸⁰

2.2.2. Mennesket som relasjonelt

At mennesket på grunnleggende vis er syndig, kommer frem i teologien på mange måter. Mennesket vil alltid komme til kort. Synden er noe mennesket ikke selv kan redde seg fra. Mennesket er avhengig av noe(n) "utenfra". Avhengig av Gud og av Jesu frelsesgjerning.

Luther skilte mellom det at mennesket *er* syndig i natur, og at mennesket *synder*. For ham var dette to forskjellige ting. Henriksen spinner videre på en lignende tankegang. Han mener det er flere sider ved menneskets liv som påvirkes av syndigheten, og påpeker videre at synden ikke primært kobles til menneskets handlinger, men at det heller har med menneskets *identitet* å gjøre.⁸¹ Dette fører igjen til at mennesket ikke er syndig, fordi det *synder*, men at det *synder*, fordi det *er* syndig.⁸² Det samme kan sies om det gode mennesket gjør. Mennesket er ikke godt, fordi det gjør det gode. Mennesket gjør det gode, nettopp fordi det er skapt i Guds bilde.

Av den grunn er det fornuftig at Henriksen presiserer følgende som det teologisk viktigste poenget. "Vi teologisk må fastholde at synd ikke *primært* er en moralsk kategori, men en *relasjonskategori*."⁸³

⁷⁸ Han så på kvinnen som underlagt mannen i alt, og som en slags "B-vare" av mannen

⁷⁹ LaCugna 1991: 267

⁸⁰ Rom 7,19-20

⁸¹ Henriksen 2003: 168

⁸² Ibid.: 167

⁸³ Henriksen 2010: 392

Med dette mener han at synden er en grunnleggende del av menneskets identitet, og slik viser seg særlig i det relasjonelle. Både mennesker imellom, og med Gud.

Luther mente at synden kommer først og fremst ved brudd på det første budet (*Du skal ikke ha andre guder enn meg.*), at å ikke tro eller ha tillit til Gud, er roten til det syndige i mennesket. Dette bruddet førte igjen til brudd på de neste budene. Mens det første budet handlet om relasjon til Gud, handlet flere av de neste om menneskets relasjon til medmenneskene. Vi ser dermed at mennesket ønsker å løsrive seg fra Gud, fra hele relasjonen med Gud.

Henriksen beskriver menneskets syndige problem på følgende måte: "Som at mennesket skaper seg selv og sin verden til en gud i sitt bilde."⁸⁴

Det syndige i denne ønskede relasjonen kommer frem i forsøk på å viske ut disse forskjellene. Mennesket ønsker å *vær lik* Gud, og ikke ha noen endelighet.⁸⁵

Henriksen er forøvrig kritisk til noe av Luthers teologi. For mens Luther så på *imago Dei* som noe mennesket mistet fullstendig i og med syndefallet, mener Henriksen at menneskets syndige natur *ikke* er grunnlagt i et *tapt imago Dei*, men at det må holdes sammen med den relasjonen som Gud ønsker å skape, og som han skaper, med mennesket.⁸⁶ En luthersk måte å tenke på i dette tilfellet er i følge Henriksen med på å frarøve mennesket den nåden det er i det å faktisk bli skapt. At Luther ser på *imago Dei* som *nåde* i seg selv, er dermed med på å ta bort nåden som mennesket lever og til en viss grad er en del av allerede *før* rettferdiggjørelsen, kun i kraft av å være til (skapt).⁸⁷

Også Peters mener at menneskets *imago Dei* ikke kan ødelegges av synd, bare "forstyrres". Han peker på at til tross for realiteten av syndige handlinger, så fortsetter *imago Dei* å inneha sin ontologiske struktur.⁸⁸

Også LaCugna tenker om deler av den relasjonelle synden på denne måten. Hun beskriver det som en av de faktorene synden tar med seg inn i menneskets liv; en fristelse til å være

⁸⁴ Henriksen 2003: 263

⁸⁵ Ibid.: 264-265

⁸⁶ Ibid.: 149

⁸⁷ Ibid.: 144

⁸⁸ Peters 2010: 235

”lik Gud” på en annen måte enn hva Guds plan innebærer.⁸⁹ Sammen med denne faktoren, står fristelse til å leve livet på egne premisser og vilkår. LaCugna presiserer også at disse er med på å forstyrre muligheten for en fullkommen relasjon med Gud.⁹⁰ Hun kan dermed konkludere med at det er i relasjonen mellom menneske og Gud at synden sterkest gjør seg synlig.

Peters utforsker dette området av synden med litt andre begreper. Han har fremstilt synden som et tre⁹¹ med 7 ulike faktorer, hvor en av disse er *stolthet*. Mens den første faktoren, som symboliserer jorda treet vokser i, er angsten, og rota til synden symboliserer ikke-troen, symboliseres stoltheten som den første spiren eller stammen til treet. Og i dette inngår det at mennesket retter all sin oppmerksomhet mot seg selv, og stoler mer på seg selv enn på Gud.

Av dette ser vi at en relasjonell faktor ved synden, er fristelsen til å være noe mennesket ikke er ment å være. Til å være skapt i Guds bilde – bare ikke slik Gud har ment. Dette punktet ramser Hegstad i sin bok *Verden, livet, håpet* opp sammen med to andre punkter; manglende tillit og konsekvensen for forholdet til medmenneskene med at de skylder på hverandre.⁹²

Den manglende tilliten, eller mistillit, finner vi også igjen hos flere teologer (se Luther ovenfor), i tillegg til at vi så det sitert under artikkelen i CA som beskrev arvesynden (2.2.1.). Henriksen setter denne mistilliten opp mot livet som en gave fra Gud. For mens man som skapt (og dermed også i ønsket relasjon med Gud) ser dette livet som en gave fra Gud, mottatt i *tillit*, har man som synder en *mistillit* til Gud som forhindrer et forhold til Gud.⁹³

Denne mistilliten fremstilles som *ikke-troen*⁹⁴ på ”syndens tre”⁹⁵ hos Peters – jorda som treet vokser i. Han viser til både Luther og Calvin med deres syn på ikke-troen som roten og kilden til selve synden. Den utarter seg som manglende tillit til Gud.

⁸⁹ LaCugna 1991: 141

⁹⁰ Ibid.: 284

⁹¹ Peters 2000: 162-175

⁹² Hegstad 2015: 119

⁹³ Henriksen 2003: 265

⁹⁴ Egen oversettelse. Hos Peters ’*unfaith*’

⁹⁵ Egen oversettelse. Hos Peters ’*Tree of sin*’

For LaCugna, kan faktoren om fristelsen til å leve livet på egne premisser og vilkår, slik nevnt ovenfor, også føyes til som en slags mistillit, i det at man ikke har tillit til Gud i de premissene og vilkårene som mennesket er underlagt som skapt i Guds bilde.

Det tredje punktet hos Hegstad, kan først og fremst karakteriseres som en "aktivitet" hvor det relasjonelle hos menneskene seg imellom blir et særlig objekt. Peters viser blant annet til syndefallsfortellingen, hvor han mener at vi ikke kan finne et mer levende portrett av mennesket som synder som rettferdiggjør seg selv mens vi skylder på andre. Dette ser vi under hans gren på syndens tre kalt *selvrettferdiggjøring/syndebukk*.⁹⁶ Det som følger som konsekvens av dette, i følge Henriksen, er *skylden*. For Henriksen viser denne synden seg særlig på følgende måte:

...fordi det (mennesket) er en synder som lever i motsetning til Guds bestemmelse for dets liv, at det pådrar seg skyld i forhold til både Gud, medmennesker og seg selv. Synd fører til skyld.

...mennesker kan tilgi vår skyld, og den er noe vi selv tidvis kan sone og gjøre opp i forhold til andre. Men synd, som menneskets grunnleggende tap av seg og sin bestemmelse, kan bare Gud tilgi.⁹⁷

Av dette kan det forstås at synd er en tilstand ovenfor Gud, mens skyld er et særlig relasjonelt og desto mer mellommenneskelig begrep for syndens virke i menneskets liv. For LaCugna kan det virke som denne delen av synden er særlig viktig. Fravær av *riktig* relasjon, blant annet i vårt forhold til hverandre, samt til oss selv, til verden eller til Gud er, for henne, en måte synden gir sitt uttrykk. Dermed er synden alt det som forhindrer fellesskap. Det er altså det som skjer når vårt *imago Dei* blir forvrengt, og vi ikke selv klarer å opprette(/oppretholde) relasjon (utenom ved Gud i frelsen).

Peters har, slik nevnt, et mer fremadrettet syn på *imago Dei*, men legger likevel vekt på at synden handler om å ikke lykkes i å leve i *riktig* relasjon med Gud. Det relasjonelle kommer særlig til uttrykk i 'syndens tre'. Og mens Henriksen har en mer "teosentrisk" forankring (slik jeg har vist i hans vektlegging av relasjonen med Gud), kan det virke som om synden hos Peters

⁹⁶ Peters 2000: 169-172

⁹⁷ Henriksen 2003: 219

starter i relasjonen med menneskene rundt, mens den videre ekspanderer og når sin fulle ringvirkning i at alle disse handlingene fører til toppen av treet, '*blasfemi*'⁹⁸, som dermed er direkte relatert til Gud. Hos LaCugna finner vi, slik som hos Henriksen, en fremstilling av synden som kretser mer rundt hva mennesket egentlig er skapt til, og hvordan synden sprenger seg inn i disse bestemmelsene.

Det er dermed denne spenningen mellom å ha relasjon med Gud på den ene siden, og på den andre siden ønske løsrivelse fra Gud, samt ønsket om å leve for seg selv og ikke i relasjon med medmenneskene rundt, som særlig går igjen. Dersom vi skal beskrive det slik LaCugna gjorde i 2.1.1. ser vi at det kretser rundt menneskets vilje til å være autonomt, heller enn heteronomt, og iallfall ikke teonomt. Henriksen uttrykker også at det ikke gjelder bare fra Gud, men også en løsrivelse fra medmenneskene.

Relasjonen med medmenneskene trekker LaCugna frem i forhold til hva mennesket ble skapt til. Det å være skapt i Guds bilde hos Henriksen betyr at man *bærer vitnesbyrd* om hvem Gud er og hva Gud gjør, og synden kommer dermed frem idet mennesket prøver å overgå dette, og prøve å *gjøre* som Gud gjør.⁹⁹ I det kan det ligge å ta bort det faktum at vi har vår opprinnelse i noe annet enn oss selv, og heller ta utgangspunkt for livet vårt i vår egen aktivitet.¹⁰⁰ LaCugna tok også opp dette ved å si at den største synden, den som er roten til all annen synd, er at vi forneker at vi er mennesker fra Gud og for Gud, fra og for andre.¹⁰¹ Dette kan settes på linje med den ikke-troen og mistilliten som Peters og Henriksen snakker om. Hun viser til Ef. 1,4 og sier at vi ble skapt med den hensikt å prise Gud ved å leve i riktig relasjon ved å leve som Jesus gjorde, ved å bli hellig gjennom Guds Ånds kraft, ved å eksistere som personer i fellesskap med Gud og med enhver annen skapning.¹⁰² Og dermed manifesterer synden seg som fravær av pris. Dette får igjen ringvirkninger for menneskets relasjoner med de rundt.

⁹⁸ Peters 2000: 173-175

⁹⁹ Henriksen 2003: 186-187

¹⁰⁰ Ibid.: 264

¹⁰¹ LaCugna 1991: 383

¹⁰² Ibid: 342

”...love of God ... is required for our love of others to be effective.”¹⁰³ Vi ser altså at for LaCugna går relasjonene begge veier, en slags kombinasjon av hvordan Henriksen og Peters kan synes å tenke. Mennesket kan ikke leve et riktig liv i kjærlighet og fellesskap med andre mennesker, dersom vi ikke blir del av det guddommelige liv. Og vice versa. ”God to us, we to God, we to each other”, slik det ble henvist til tidligere.

Sin is the absence of right relationship, whether it is manifested in our relationships to each other (relationships of exploitation), to ourselves (egotism in both its forms: self-denigration and self-inflation), to the world (relationships of waste, consumerism, and destruction), or to God (the worship of false Gods). Sin is, in other words, the absence of praise.¹⁰⁴

Frelse blir dermed gjenopprettelse av pris, gjenoppbyggelse av fellesskap, ikke bare med Gud, men også potensielt vårt forhold til andre; fortid, nåtid og fremtid.¹⁰⁵ Sistnevnte kommer jeg tilbake til.

Hos både Henriksen, Peters og LaCugna, kommer derfor *brudd på relasjonen til Gud og menneskets begjær etter løsrivelse* som uttrykk for menneskets synd.

2.2.2.1. Et feministisk perspektiv på synden

Ser vil til den feministiske teologien, må stolthetens plass i syndens liv nevnes.¹⁰⁶ Helt fra den patriarkalske tidsalder har nemlig begrepet fått uheldige ringvirkninger for kvinner, som har ført til undertrykkelse og marginalisering.

Pride in women is not understood as self-satisfaction. It must be characterized by self-critical judgment and by the tension between what is and what ought to be, overcoming the dichotomy between superior and inferior and finding one's own personal unity.¹⁰⁷

¹⁰³ Ibid: 284

¹⁰⁴ Ibid: 343

¹⁰⁵ Ibid: 346-347

¹⁰⁶ Dette og følgende avsnitt hentet fra Russell og Clarkson 1996: 226-227

¹⁰⁷ Ibid: 227

LaCugna har også poengtert dette.¹⁰⁸ Hun viser til Valerie Saiving Goldstein som i 1960 skrev artikkelen *'The Human Situation: A Feminine View'*. Her påpeker hun nettopp dette med at tanker om synden som viser seg som stolthet og frelsen som selvoppofrende kjærlighet ikke er til hjelp for kvinner, hvis synd egentlig består i selvfornektelse.¹⁰⁹

Slik har den feministiske teologien vært med på å rette søkelyset på hvordan sådan forkynnelse kan legitimere undertrykkelse hos allerede undertrykte mennesker, når det man kanskje heller bør strebe etter er å la stoltheten styrke slike grupper av undertrykte. I LaCugna's tilfelle, vil nok dette gi seg uttrykk i hennes balanse mellom å leve for andre og å leve for seg selv, samt i at det å elske Gud og det å elske seg selv ikke behøver å være motstridende.

2.2.3. Mennesket som eskatologisk

Ser vi tilbake til 2.1. er menneskets *bestemmelse* et viktig, og ikke minst grunnleggende trekk ved menneskehetens universelle natur. Dette ser vi fra et teologisk perspektiv, og er dermed noe man med nødvendighet må se menneskets skapelse i lys av. Menneskets bestemmelse er å bli fullt ut Guds bilde og å leve i fellesskap med menneskene rundt seg, og ikke minst, med Gud. Dette er et(t) av menneskets største mål og Guds vilje, ifølge både Henriksen, LaCugna og Peters.

Det som likevel stadig holder mennesket tilbake fra å komme til en slik fullkommen natur, er at mennesket bestandig lever i synden. I dette ligger det at menneskets bestemmelse kun har (for)blitt en bestemmelse, og ikke en realitet (ennå).

Peters er den av de tre teologene som sterkest vektlegger denne siden ved menneskets *imago Dei*, og ved menneskets syndighet. For lettere å illustrere, bruker jeg hans begrep på engelsk. Mens det å være underveis til en virkelighet som Guds bilde fullt ut kan kalles "becoming" (å bli), er synden det som forhindrer denne prosessen, og gjør det slik at mennesket er "unbecoming".¹¹⁰ Og det er nettopp denne synden som forutsetter og opprettholder spenningen i menneskets liv.

¹⁰⁸ LaCugna 1991: 311, n.82

¹⁰⁹ LaCugna 1991: 311, n.82

¹¹⁰ Peters 2000: 147

I den andre skapelsesfortellingen leser vi at mennesket ble skapt av jord/støv og fikk blåst Herrens livspust i seg. For Peters er jorda/støvet et symbol på dette jordiske, det alminnelige, (kanskje også det syndige/utilstrekkelige) i mennesket. Mens livspusten (*spirit* på engelsk) blir symbolet på menneskets endelige virkelighet som Guds bilde.¹¹¹ En spenning mellom det som er nå (jorda/støvet) og det som er fremtidig (livspusten/spirit).¹¹²

Heidegger påpekte at denne bestemmelsen ikke ble kjent for mennesket før ved Jesus. For det var først da det ble uttrykt hva mennesket hadde feilet i.¹¹³ Denne forfeilingen ser Henriksen på som et selvbedrag. En tilkortkommenhet i sin bestemmelse til å være Guds bilde.¹¹⁴ Det er også da at ansvaret for synden skapes – når mennesket kan ”erkjenne gjennom Guds ord at det er kalt til å handle annerledes”.¹¹⁵

Henriksen peker også videre på syndens forhold til denne bestemmelsen som at mens man som skapt ser livet med formål og mening (relasjon til Gud og mennesker, og bestemmelse til fullt ut *imago Dei*), ser man som synder livet som tilfeldig, som noe en selv må gjøre meningsfullt.¹¹⁶ I tillegg beskriver han Peters særlig fremadrettede fokus ved å påpeke at som skapt er kjærligheten vår rettet mot fremtiden, mens som synder er den rettet mot her og nå, mot det nåværende begjær, uten en fremtidshorisont.¹¹⁷ Dette kan vi se igjen i Peters fjerde punkt på syndens tre – *begjær*. Her greier han ut om menneskets lyst etter hva andre har, og menneskets hunger etter makt.¹¹⁸

Vi ser med dette den evinnelige kampen mellom det som er godt i mennesket og mellom det som ønsker det onde. Henriksen bruker igjen denne sammenligningen mellom det skapte og det syndige mennesket ved å vise til at som skapt, så er man *bestemt til det gode*, mens man som synder gjør (og vil) det onde.¹¹⁹

¹¹¹ Ibid.: 151

¹¹² Ibid.: 157

¹¹³ Henriksen 2003: 196

¹¹⁴ Ibid.: 238

¹¹⁵ Henriksen 1994: 131

¹¹⁶ Henriksen 2003: 264

¹¹⁷ Ibid.: 265

¹¹⁸ Peters 2000: 167-169

¹¹⁹ Henriksen 2003: 265

2.2.3.1. *Simul Justus et Peccator*

Hence we are not simply products of the soil as are dirt clumps and maple trees. Nor are we so free from the soil as to fly like angels unencumbered through the heavenly realms. We are in between, embodying both soil and spirit. We are creatures but with a divine presence. Although mortal we dream of immortality. Although we are finite and limited our desires and imaginations soar to the infinite and the boundless. We live at the inbetween, at the point of tension between soil and spirit. This is the human reality.¹²⁰

Her viser Peters sin tolkning av det gode og det onde i mennesket med bildene fra den andre skapelsesfortellingen, slik nevnt tidligere, og han beskriver denne spenningen som å være "inbetween", midt imellom.

Den latinske setningen *Simul Justus et Peccator* viser til forståelsen av mennesket som samtidig rettferdig og synder. Hvordan stiller LaCugna seg til dette perspektivet inn i synden? Hun er selv katolikk, og det er derfor interessant å se på hvilken måte hun kan skille seg fra Henriksen og Peters (lutheranere) i forhold til synden. I *Felleserklæring om Rettferdiggjørelseslæren*¹²¹ som ble inngått mellom Det lutherske verdensforbund og Den romersk-katolske kirke i 1997, er denne spenningen særlig tematisert, da lutheranere og katolikker har et ulikt syn på dette. Dokumentet fastslår hva konfesjonene kan si seg enige i, samt presiserer hva de ikke kan enes om. Katolikkene skiller seg fra lutheranerne ved at de mener at mennesket ikke lever i denne spenningen mellom rettferdiggjort og synder (evt. Skapt og synder, som hos Henriksen, slik vist ovenfor).¹²²

Katolikkene er av den oppfatning at den Jesu Kristi nåde som tilsies i dåpen tar bort alt som er synd i "egentlig forstand" og som "fortjener fordømmelse" (Rom 8,1). Men fortsatt vil det bestå som en tilbøyelighet (*concupiscentia*) som kommer av synd og egger til synd. Siden menneskelig synd i henhold til romersk-katolsk forståelse alltid omfatter et personlig element og dette elementet mangler her, ser ikke

¹²⁰ Peters 2000: 151

¹²¹ Felleserklæring om Rettferdiggjørelseslæren 1997/98

¹²² Ibid: 16 (dette og følgende hentet herfra)

katolikkene denne dragingen som synd i egentlig forstand. Men dermed vil de ikke fornekte at denne tilbøyelighet til synd ikke er i samsvar med Guds opprinnelige plan for menneskeheten og enda mer at den objektivt sett er i strid med Guds vilje og forblir gjenstand for livslang kamp.¹²³

Synd for katolikkene er dermed ikke en del av menneskets sammenveving. For katolikkene tas (arve)synden bort i dåpen, i motsetning til lutheranerne, hvis arvesynd *tilgis* i dåpen, men fortsatt sitter igjen i mennesket livet ut.¹²⁴ Av det vi ser fra erklæringen, beholder mennesket for katolikkene en *disposisjon* til å synde. Men denne tilbøyeligheten er dermed ikke synonymt med selve *synden*.

Kan det være tilfelle at vi ikke ser denne spenningen tematisert hos LaCugna? Det er mulig. For både Peters og særlig Henriksen er jo dette utpreget. Ser vi på hva frelsen i dåpen betyr for LaCugna, vil kanskje dette være med på å forsterke hennes konfesjonelle tilhørighet.

Through baptism we open ourselves to transformation by the spirit of God who restores in us the blemished image of God, male and female. The distortion of God's image is communal as well as personal; just as the person "puts on christ" and so becomes a new person in baptism, so the church is to acquire a new identity in which "Christ is all, and in all" (Col 3,10)¹²⁵

Hun påpeker at frelsen reetablerer Guds bilde i oss, og gjenoppbygger riktig relasjon til Gud.¹²⁶ Likevel er det ganske interessant at hun nesten ikke snakker om noen syndstilgivelse i forhold til dåpen.¹²⁷ Graff-Kallevåg påpeker likevel at hun implisitt sier noe om det.¹²⁸ Særlig dette med at dåpen gjør oss til sanne mennesker.¹²⁹ Sanne mennesker som jo er Guds bestemmelse for mennesket, mennesket som er lik Jesus. Og hun ser dåpen som noe

¹²³ Ibid: 16

¹²⁴ Hegstad 2015: 123

¹²⁵ LaCugna 1993: 106

¹²⁶ LaCugna 1991: 284

¹²⁷ Graff-Kallevåg 2015: 242

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ LaCugna 1991: 263

eskatologisk når hun, slik vist tidligere, peker frem mot et rike hvor alle skapninger er likeverdige, både i forhold til verdi og verdighet.¹³⁰

LaCugna har altså en mer katolsk tilnærming til menneskets syndighet enn det Henriksen og Peters har, naturlig nok.

For alle disse tre teologene, handler synden om menneskets tilkortkommenhet i å leve opp til den bestemmelsen som det å være skapt i Guds bilde er. Dette er aller mest utpreget hos Peters som stadig vender tilbake til spenningen i menneskets liv og påpeker dens "unbecoming" natur. Vi må se fremover for å forstå hvem mennesket er. For Henriksen er det også slik, men han påpeker også at vår bestemmelse er noe som kan prege mennesket her og nå.

Mennesket som *Simul Justus et Peccator* legger dermed til rette for en forventning om en *nyskapelse*.

2.3. Mennesket som nyskapt

At mennesket er forventet en nyskapelse for å bli fullgjort i sin bestemmelse, har jeg vist til flere ganger ovenfor i forbindelse med at mennesket i tillegg til å være skapt relasjonelt også er skapt eskatologisk. Gitt Peters' og Henriksens utsagn om den kontinuerlige spenningen i menneskets liv, kan dåpen ses på som en del av denne nyskapelsen, men ikke dermed forstått som en *fullstendig* nyskapelse, som er menneskets fullkomne bestemmelse. Den er ennå ikke kommet, men skal komme idet Jesu forventede gjenkomst på jorden inntreffer. En del av denne nyskapelsen, blir likevel fremholdt i dåpen, og det blir da naturlig å se på menneskets endringer i og med dåpen. Jeg vil vise til dette ved å bruke bildet av Adam og Kristus som den andre Adam.

2.3.1. Kristus som den andre Adam

At Adam og Jesus blir to motstykker, evt. at Jesus blir "videreføringen" av Adam, er særlig relevant når vi snakker om den eskatologiske nyskapelsen hos mennesket. I (blant annet) 1.Kor 15,45 beskriver Paulus Jesus som den siste Adam som "det første mennesket, Adam, ble en levende sjel. Den siste Adam ble en ånd som gir liv."

¹³⁰ Graff-Kallevåg 2015: 262

I andre tekster også beskrevet som den nye Adam. Videre i versene 46-49 beskriver Paulus "motsetningene" de hver for seg tilfører; sjlelige og åndelige, fra jord og fra himmel, det jordiske menneskes bilde og det himmelskes bilde.

Dette er bilder vi kjenner igjen fra særlig Peters skapelsesteologi, med mennesket som skapt av støv fra jorden og Guds livs-pust. Peters mener at den gamle Adam fortsatt er inni oss, men virker ivrig på at vi ikke skal vende blikket bakover mot Adam (og Eva), men heller fremover mot Jesus Kristus, hans oppstandelse og vår forventede oppstandelse til det evige liv.¹³¹

Tenker vi etter Ireneus sitt syn på *imago Dei*, og hans todeling mellom å være skapt i Guds bilde og å være Gud lik, kan man enkelt tenke seg til at Jesus og Adam i dette regnestykket blir henholdsvis "urbilde" og "avbildning". For mens Jesus er dette urmennesket, så er Adam en avbildning av dette, og avbildningen sitt mål er dermed å bli *lik* urbildet (Jesus).¹³²

Peters er uenig i en slik tankegang. Dersom den gamle Adam lever inni oss, tenker han at Jesus allerede på forhånd har etablert hva det er som vil definere hvem vi som mennesker skal være.¹³³ Noe som igjen viser Peters fremadrettede og eskatologiske syn på mennesket. Vi må se *fremover* for å forstå hvem mennesket er.

For Henriksen er det også slik, at Kristus som den andre Adam gir mennesket mulighet til å gjenkjenne hvem vi skal bli.¹³⁴ Han presiserer likevel at denne nye identiteten som vises med Kristus, er noe som også kan prege oss her og nå. For Henriksen gir dette nemlig denne muligheten for å se mennesket som samtidig synder og rettferdig. Vi er dømt til å dø, men også gitt det evige liv. Slik viser Henriksen igjen et sterkt fokus på at menneskets liv utspiller seg i en konstant spenning.

2.4. Oppsummering

At mennesket er skapt til fellesskap og med en bestemmelse som forutsetter en nyskapelse, har blitt særlig tydelig i dette kapitlet.

¹³¹ Peters 2007: 90

¹³² Henriksen 2003: 141

¹³³ Peters 2000: 152

¹³⁴ Dette og følgende hentet fra Henriksen 2003: 307

Mennesket er som *imago Dei* skapt til fellesskap med Gud, med verden, med hverandre og med seg selv. Det siste blir ekstra tydelig hos LaCugna. Og det er gjennomgående hos alle at mennesket er både en autonom, en heteronom, og ikke minst en teonom skapning. Vår relasjon med Gud er det som aller mest tydeliggjør vår identitet som *imago Dei*, og den som aller mest viser seg når det kommer til den grunnleggende relasjonelle syndighet.

En mistillit til Gud med en påfølgende fristelse til å være Gud lik på andre premisser enn de gitt oss av Gud, er et trekk som går igjen hos alle tre teologene. At synden viser seg sterkest i relasjonene, presiserer Henriksen med sin kommentar om synden som primært en *relasjonskategori*.

Mennesket er fortsatt ikke *imago Dei* fullt ut. Dette ble noe Henriksen og Peters viste særlig, i og med spenningen mennesket lever i mellom *allerede, men ennå ikke*. LaCugna viste derimot en eskatologisk faktor ved hennes forståelse av at menneskene i fremtiden skal leve i et fellesskap hvor alle er like(verdige). Men synden viser seg for alle tre i at mennesket stadig opplever en tilkortkommenhet i å leve opp til sin bestemmelse som *imago Dei*.

3. Dåpsliturgi

Å kjenne til liturgiens, og særlig dåpsliturgiens historie, er viktig idet man skal gå i gang med analyse av liturgi. Jeg vil i dette korte kapitlet gi en introduksjon til liturgi, og særlig dåpsliturgi, dens betydning og dens historie.

Liturgi kan enkelt forstås som den fastsatte ordningen en seremoni i kirken gjennomføres med, både verbalt og ikke verbalt.

Kirkens liturgier har opp gjennom tidene gått gjennom mange revideringer, og i takt med at samtiden forandrer seg, vil liturgien stadig trenge revidering.¹³⁵

”Å ville påkalle noe guddommelig som er større enn en selv, og som på en eller annen måte står bak det som skjer, er noe som trolig har fulgt mennesket gjennom hele dets historie.”¹³⁶ Dette sier Hegstad i sin bok¹³⁷, og vi kan av dette kanskje si at liturgi er like gammelt som mennesket.

I hans tilfelle snakkes det om bønn til Gud og den ”kommunikasjonen” som mennesket ønsker å få til Gud. Men det samme kan like gjerne sies om lovpris og gudstjenestefeiring. Liturgi handler om hvordan vi kommer sammen framfor Gud. I *Gudstjeneste for Den Norske Kirke* sies det: ”Hva gudstjeneste er, kan sammenfattes i de fire ordene ´sammen for Guds ansikt´.”¹³⁸

Selve begrepet ´liturgi´ kommer fra de to greske ordene ´laos´ (folk) og ´ergon´ (arbeid), og kan bli oversatt *folkets verk*.¹³⁹ Liturgi angår dermed hele menigheten, ikke bare de ”profesjonelle”. Dette er også et av utgangspunktene mine for å skrive nettopp denne avhandlingen.

¹³⁵ Jmf. LaCognas kommentar i innledningen: Because language shapes worlds of meaning and creates social systems, it requires ongoing revision.

¹³⁶ Hegstad 2015: 104

¹³⁷ Hegstad 2015

¹³⁸ Gudstjeneste for Den Norske Kirke 2011: Innledning 1.1

¹³⁹ Holter 2008: 38

Selve gudstjenesten kan bli sett på som en rite. Slik er den nær beslektet med lek eller dans/skuespill, hvor de som er tilstede har sine oppgaver eller roller som skal utføres i samsvar med et ordnet system.¹⁴⁰

Slik kan vi se sammenhengen med hvordan vi i dag feirer gudstjeneste og med hvordan vi ser på liturgien. For det som skjer i gudstjenesten er et møte. Et møte mellom Gud og mennesket.

Modéus skriver det i sin bok *Mänsklig gudstjänst: om gudstjänsten som relation och rit*; at det handler om 'relasjon'. En relasjon til Gud, til medmennesket og til seg selv.¹⁴¹ Vi er *sammen for Guds ansikt*.

Gudstjenestens liturgi har, slik påpekt ovenfor, naturlig nok, endret seg mye opp gjennom historien Den største endringen skjedde nok i forbindelse med reformasjonen, hvor Luther mente at Ordets forkynnelse ble forsømt til fordel for lest eller sunget messe. Selve gudstjenesten ble slik mer en "prestasjon" for Gud enn den ble et fellesskap rundt Ordet og sakramentene.¹⁴² De siste 10 årene har liturgien gått gjennom store endringer, både hva gjelder musikken i gudstjenesten, og revideringer på liturgien generelt. Dette har nok vært til frustrasjon for mange, da prosessen har medført en del prøveordninger av ulike slag gjennom hele landet, og de lokale forskjellene har blitt større, da vi har fått en mer "lokal grunnordning" som betyr at hver menighet selv kan være med å bestemme hvordan "deres liturgi" skal se ut.¹⁴³

Liturgien(e) som nå brukes i den norske kirke, ble fastsatt i 2011, og har siden da vært "norm". Dåpsliturgien har forøvrig, slik nevnt i innledningen, fått mye kritikk, og er den dag i dag under ny revidering.

Men la oss nå først se på dåpsliturgiens historie.

3.1. Dåpsliturgi – et historisk omriss

Allerede fra urkirkens tid, leser vi om at dåpen ble en fastlagt praksis når mennesket kom til tro. Dette ser vi i flere brev i Det nye testamentet, hvor viktigheten av dåpen presiseres,

¹⁴⁰ 'Liturgi' hentet 7.juni 2016 fra <https://kirken.no/nb-NO/kristen-tro/gudstjeneste/liturgi/>

¹⁴¹ Modéus 2005: 26

¹⁴² Hägglund: 216

¹⁴³ Til en viss grad

samt det fortelles om prosessen fra å bekjenne troen og deretter bli døpt. Dermed er det sannsynlig å anta at det fantes en slags "ordning for dåp" allerede i urkirken. De tidligste skrifter som dokumenterer en slik fastlagt praksis, finner vi likevel ikke før i Oldkirken. Noen av de viktigste skriftene er nok av viktige teologer som Ireneus, Origenes, Hippolyte, Tertullian og Augustin (sent i Oldkirken).

Dåpen er en initiasjonsrite, altså en handling som fører til en innlemmelse. Dåpen gjør den troende innlemmet i den kristne menigheten. Det ble fra tidlig av inngått en grundig organisert forberedelse på vei inn i kirkens fellesskap – nemlig *katekumenatet*.¹⁴⁴ Dette var en dåpsundervisning, og vi ser av dette at dåp og opplæring alltid har hengt sammen. I den lutherske kirken i dag, er ikke veien inn i dette fellesskapet så lang som den en gang var. I dag er det altså selve dåpen som er selve initiasjonshandlingen.¹⁴⁵ Likevel har kirken en *trosopplæring*, en reform som de siste årene har påvirket kirkens stab med ansatte med mer fordypning innen pedagogikk, barn og unge. Midler har blitt satt av øremerket til trosopplæring, og det har på denne måten skjedd en stor endring i norske kirker hva gjelder arbeid med og for barn og ungdom. Dagens trosopplæring er på en måte en moderne versjon av katekumenatet, men trosopplæringen skjer sjeldent i forkant av dåpen (med unntak av prestens/kateketens dåpssamtale med foreldre), da barnedåp er den mest vanlige praksis for dåp i Den norske kirke i dag.

Opp gjennom tidene har ikke dåpen nødvendigvis blitt utført i selve høymessen. Slik beskrevet ovenfor ble dåpen gjerne gjennomført umiddelbart etter at man kom til tro i nytestamentlig tid (urkirken). Mens etterhvert, i og med katekumenatet, ble dåpen gjerne gjennomført kun én gang i året, og da på dager som påskenatt og pinsedag. Dette var for at man gjerne umiddelbart etter dåpen (som jo var innlemmelse i menigheten) skulle kunne være med og feire gudstjeneste og delta ved nattverdbordet.

Kjell Olav Sannes skriver mye om dåpsliturgien i sin bok *Dåpen og dens plass i kirkens liv*. Boka er riktignok fra 1978, og dermed ikke oppdatert på de nye liturgiene som har kommet (og blitt borte igjen) siden da. Jeg finner den likevel relevant når det gjelder tilbakeblikk på

¹⁴⁴ Holter 2008: 159

¹⁴⁵ Ibid.

liturgiens historie, selv om konteksten for boka er helt annerledes enn den konteksten Kirke-Norge er i i dag.

Et viktig sitat å ta med seg videre i arbeidet med liturgien er følgende, hentet fra denne boka og sitert av Ingemann Ellingsen i hans artikkel "Dåpsteologi og dåpsliturgi" fra 1973. Det handler om at den faste liturgien er "av stor folkepedagogisk betydning, idet man gjennom den ved stadig gjentakelse får prentet inn i folk i et hvert fall et minimum av hva det dreier seg om i dåpen."¹⁴⁶

Sitatet er gammelt, men jeg tenker at innholdet er både universelt og tidløst. At det man sier i (dåps)liturgien er forståelig og riktig er grunnleggende, særlig i "pedagogisk" forstand.

Nettopp fordi liturgien samtidig er både dåpsliturgi og dåpsforkynnelse.¹⁴⁷

Imidlertid kan det også tenkes at man, med disse ordene, kan gi inntrykk av at dåpsliturgien forveksles med en lærebok, både i utforming og i innhold. Dette er blant annet noe av kritikken mot dagens dåpsliturgi. At den har altfor mange ord og prøver å si for mye. Dette er en balanse som er utfordrende å opprettholde på en god måte. Hvor mye skal sies, hva skal sies, og når har man sagt nok?

¹⁴⁶ Sannes 1978: 217

¹⁴⁷ Ibid.

4. Analyse og Drøfting av Dåpsliturgien

Min oppsummering av kapittel 2 viste at i den kristne antropologien står forståelsen av menneskets identitet som av relasjonell og eskatologisk art sentralt. I analysen og drøftingen min av "Høringsforslaget til revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten"¹⁴⁸ som ble sendt ute høsten 2015, vil fokuset dermed være rettet mot hvordan forståelsen av mennesket som skapt til *fellesskap* og mennesket som skapt til *fremtid og håp* kommer til uttrykk i liturgien, samt undersøke på hvilke måter de kommer til uttrykk. Når jeg underveis i liturgien bruker begrepet 'liturgien', er det fortsatt Høringsforslaget jeg sikter til. Under dette vil jeg trekke frem både de eksplisitte utsagnene om forståelsen av mennesket, samtidig som jeg vil se på utsagnene med en mer implisitt forståelse av mennesket.

Mitt mål med avhandlingen vil altså være å gjøre en analyse av liturgien med tanke på å undersøke menneskesynet som presenteres der og drøfte om dette er god teologi¹⁴⁹. Dette betyr at andre faktorer ved liturgien, som form og flyt i språket, ikke vil drøftes.

Til slutt vil jeg presisere at mitt hovedfokus i analysen vil ligge på de ledd som tilhører dåp av barn, og ikke dåp av større barn, unge eller voksne. Dette er kun grunnet at en slik utgreiing ville tatt for mye plass, for jeg er fullstendig klar over at dåpstallene for denne aldersgruppen er stigende i Den norske kirke.

4.1. Mennesket som skapt til fellesskap

Den relasjonelle forståelsen av menneskets identitet er et stort tema i det nye Høringsforslaget. I høringsdokumentet som ble sendt ut sammen med Høringsforslaget, stod blant annet følgende:

I 2011-liturgienns innledning er skapelse og fellesskapet mellom Gud og oss et førende motiv: "Gud har skapt oss til fellesskap med seg." I det reviderte forslaget er skapelsesmotivet beholdt og styrket ved at menneskeverdet er fremhevet: "Du har skapt oss i ditt bilde".¹⁵⁰

¹⁴⁸ Vedlegg 1

¹⁴⁹ Jmf. utgreiing om 'god teologi' pkt. 1.4.

¹⁵⁰ Høringsdokument for Kirkerådets forslag til revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten (2015): 4 Hentet fra https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2016/horinger-i-kirkeradets-regi/revidert_daapsliturgi_hoeringsdokument_oktober_2015.pdf

Det blir dermed spennende å se hvordan fellesskaps- og skapelsesmotivet forhandles i liturgien, særlig sett i lys av LaCugna, Peters' og Henriksens teologier om nettopp dette. Videre i høringsbrevet, står følgende: "Ordet "fellesskap" er ikke videreført. I arbeidet med revisjonen av dåpsliturgien har flere ment at det "moderne" ordet fellesskap, ikke er "tungt" nok for å uttrykk dåpens nåde."¹⁵¹

Dette er en meget interessant kommentar, da det, umiddelbart etter å ha jobbet med kapittel 2, slår meg hvilket godt begrepsvalg 'fellesskap' faktisk er. Er en påstand om at 'fellesskap' ikke er et bra nok begrep for å beskrive fellesskapet som ligger i dåpens nåde, en påstand som holder vann? Og på hvilken måte har fellesskapsmotivet i så tilfelle blitt utviklet i Høringsforslaget? Dette vil jeg se på i min drøfting.

4.1.1. Et liv i fellesskap

At forståelsen av mennesket som skapt til fellesskap er en sentral side ved den kristne antropologien, kom tydelig frem i kapittel 2. Jeg vil nå se på ulike sentrale aspekter ved forståelsen av mennesket som nettopp relasjonelt og hvordan dette kommer til uttrykk i liturgien. Aspektene jeg vil se på er forståelsen av mennesket som skapt til fellesskap, forståelsen av mennesket som skapt til fellesskap med andre mennesker, til fellesskap med seg selv og til fellesskap med Gud.

a. Skapt til fellesskap

Vi kan neppe få en mer skapelses-teologisk spissformulering enn de innledende ordene i 1.E.

"Evide Gud, du som har skapt oss i ditt bilde..."

Likevel er dette et meget implisitt¹⁵² uttrykk som nok de færreste kirkegjengere vil kjenne betydningen av, i den grad dette er et uttrykk med enormt potensiale for å beskrive mennesket i et kristent perspektiv. At Gud har skapt oss i sitt bilde, har både det relasjonelle og det eskatologiske aspektet. Ser vi tilbake på kapittel 2, ser vi at det relasjonelle ved *imago Dei* først og fremst er det som vi leser av skapelsesfortellingene; at mennesket har en

¹⁵¹ Ibid: 5

¹⁵² "Når noe er implisitt regner man med at det blir forstått selv om det ikke blir sagt direkte." Implisitt. (2014, 28. januar). I Store norske leksikon. Hentet 9.juni 2016 fra <https://snl.no/implisitt>

særskilt rolle i forhold til Gud. En særskilt relasjon. Og dermed også en særskilt rolle i forhold til og i relasjon med skaperverket.

Henriksen presiserte innledningsvis i 2.1.1. at man ikke kan si noe om mennesket uten å si noe om Gud, og vice versa. Dette kan være en god tolkningsnøkkel inn i de ti første ordene i leddet. For idet det sies at Gud er evig, ligger det samtidig en forståelse om at mennesket *ikke* er evig. At mennesket er *endelig*. Men at vi, til tross for vår endelighet, likevel har likheter med Gud. Dermed er beskrivelsen av mennesket som skapt i Guds bilde, et sterkt vitnesbyrd om *hva* mennesket er og *hvem* mennesket er i relasjon til Gud.

Igjen viser liturgien at mennesket som skapt (*imago Dei*) nettopp er *alle* menneskers utgangspunkt for dåpen. Det er, slik Henriksen påpeker, en grunnleggende forutsetning for den kristne antropologien og dermed den kristne teologien.

Likevel mister, etter min mening, uttrykket om *imago Dei* sitt enorme potensiale ved at det ikke sies mer eksplisitt¹⁵³ hva som ligger i det. Her kunne uttrykk som 'skapt til fellesskap med Gud og med hverandre' eller 'skapt med ukrenkelige verdi' ha blitt brukt for å gi et mer tydelig bilde og en større teologisk tyngde for å vise den grunnleggende siden ved hva det vil si å nettopp være skapt i Guds bilde.

Forståelsen av mennesket som *født på ny* (6.G.), er en endring fra 2011-liturgien¹⁵⁴, hvor det understrekes at barnet *blir Guds barn* i dåpen. Slik jeg beskrev i avhandlingens innledning, er dette en del ved dåpsliturgien som har vært særlig fokus for diskusjoner, da det kan tolkes som at mennesket ikke er Guds barn før det døpes. En slik tolkning ville nok både Peters, Henriksen og LaCugna avstå fra. Men kanskje særlig LaCugna, som står frem med den mest frigjøringssteologiske bakgrunnen. For en slik tolkning er med på å undergrave menneskets identitet som skapt i Guds bilde. Selv om menneskets relasjon til Gud endres gjennom dåpen, er, etter min mening, mennesket i besittelse av det samme *imago Dei* som alle andre mennesker, uavhengig av dåp eller ei. Jeg tenker imidlertid at begrepet "å bli Guds barn" i utgangspunktet har vært et forsøk på å uttrykke den nye fødselen i dåpen som her har blitt

¹⁵³ "Eksplisitt betyr uttrykkelig. Når noe er eksplisitt er det uttrykt direkte."

Eksplisitt. (2013, 11. februar). I Store norske leksikon. Hentet 9.juni 2016 fra <https://snl.no/eksplisitt>

¹⁵⁴ Dåpsliturgi i Den norske kirke (2011) hentet fra

https://kirken.no/globalassets/kirken.no/dap/2014/gudst2011_2012_ordning_daap_hovedgudstj_bokmaal.pdf

beskrevet, og at mennesket får en ny identitet. Men det er etter min mening et altfor "åpent" utsagn hva gjelder tolkninger.

Det er likevel verdt å merke seg at leddet etter (6.H.) ikke presiserer at denne nye identiteten er noe som tok til å virke først i dåpen.

"Dette er NN, Guds barn og vår søster/bror i Kristus."

Dette kan derfor tolkes som både et skapelses-teologisk perspektiv på mennesket, og som et vitnesbyrd om menneskets nye identitet.

8.B. er med på å underbygge det Henriksen tenker om mennesket som skapt inn i *verden*, i fellesskap med *hverandre* (og fellesskap med Gud). Dette ser vi uttrykt som følger:

"...stride troens gode strid i kjærlighet til vår neste og alt Gud har skapt."

For LaCugna er dåpen, slik vist i kapittel to, det som gjør mennesket til *sant menneske*. I det inngår å leve for andre mennesker, å være et autonomt og fritt menneske, for samtidig å opphøye Gud. 8.D. er et særlig uttrykk på dette.

"...kjærlighetens vei..."

Dette er synonymt med den kjærligheten til vår neste som vi ser i 8.B. Forøvrig mener jeg at 8.D. bygger opp under LaCugnas kjente ord: "God to us, we to God, we to each other". Men følgende utsagn er en potensiell problematisk setning, særlig innen frigjøringsteologien.

"...så vi ikke tjener oss selv..."

Dette skal vi se nærmere på under 4.2.2. *Når fremtiden trues.*

b. Fellesskap med mennesker

Gjennom hele Høringsforslaget er det en utpreget bruk av pronomener i første-person flertall, slik eksemplet ovenfor viser. Fra begynnelse til slutt er det tydelig at dåpen er en kollektiv handling, hvor det er de kristne som sammen kommer med barna til dåpen, som sammen ber til Gud og takker Gud, som sammen vitner om den syndige "tradisjonen" som alle mennesker står i, og som sammen bærer de døpte, og dermed hverandre, videre gjennom det kristne livet.

At vi alle er underlagt samme livsvilkår, tolker jeg av 1.C.

”...del i Jesu Kristi seier over ondskap, synd og død...”

Uttrykket viser at alle dermed får ta del i frelsens fellesskap. Her fremsettes et positivt syn på mennesket, tatt i betraktning at leddet nok er ment å preges av menneskets nødvendighet for dåp, dog ikke særlig ettertrykkelig. Flere av høringssvarene¹⁵⁵ påpeker nemlig at det er en for svak identifisering av hva dåpen egentlig gjør med mennesket og hva som ligger til grunn for at vi nettopp lar oss døpe.

I *Gudstjenesteboken*¹⁵⁶ (fra nå av GB) står det i et lignende ledd: ”Så bærer vi med takk og tro våre barn til Herren i den hellige dåp. De er født med menneskeslektens synd og skyld, men i dåpen blir de Guds barn, født på ny ved Den Hellige Ånd.”¹⁵⁷

Mens det her brukes ordet *’de’* for å understreke syndens utgangspunkt i menneskets liv, brukes det i både 2011-liturgien og i Høringsforslaget en mer kollektiv tale.

Også i 6.A. og 6.B. understrekes det kollektive i syndens natur, i at *vi* og *oss* brukes i forhold til frelsen i synden. Dette er ikke unikt for Høringsforslaget, og vi finner det igjen i både GB og 2011-liturgien.

At barna er gitt *oss*, kan være en henvisning til det mellommenneskelige i det å være skapt, og i det at vi ikke er skapt til å være alene, samtidig som det er en takk for det konkrete barnet inn i foreldres og families liv.

Det er *vi* som bringer barna til dåpen (1.B.). Da dette blir fremsagt av en liturg, er det nærliggende å tolke at dette kommer som en uttalelse på vegne av hele menigheten. Sett i sammenheng med ordene om dåpens forpliktelse (1.E.), er det relasjonelle, menneskene seg imellom, som særlig LaCugna vektlegger, sterkt uttrykt med følgende ord:

”...omslutt den dømte med din kjærlighet og ta NN/henne/ham/dem inn i din kirke...”

¹⁵⁵ Jeg har fått tilgang på flere av høringssvarene fra Kirkerådet

¹⁵⁶ Gudstjenestebok for den norske kirke 1992

¹⁵⁷ *Ibid.*: 18

Det er hele det kristne fellesskapet som bringer barna frem til dåpen – sammen. Dette ser vi også i 6.D. hvor spørsmålet før dåpen stilles til *dere*. Dette viser til at barnet ikke er stort nok til å kunne svare for seg selv, men det kan også tolkes til at barnet ikke står alene i og etter dåpen.

I skriftlesningens innledning (3.A.) kan det kort nevnes at man i 2011-liturgien presiserer at Jesus åpner Guds rike for *oss*, og ikke bare for barna (*dem*), slik både GB og Høringsforslaget sier. Vi står foran to ulike betydninger. Mens det å bruke *dem*, kan antyde at dette gjelder kun for barna, og at man dermed tar bort nødvendigheten av å ta imot himmelriket som et lite barn (Mark 9,37), kan det å bruke *oss* være med på å sette alle mennesker på samme linje, med samme utgangspunkt og forutsetninger før, i og med dåpen.

Dette skillet mellom *oss* og *dem* kommer også frem i 5.A., hvor det uttrykkes at forsakelsen og troen er noe vi *sammen* døpes til. Her kommer det mer kollektive og fellesskapelige frem, mer enn vi har sett i de seneste liturgiene, hvor ordene *som vi døper våre barn til* har vært brukt. Her uttrykkes en påminnelse om vår egen dåp, samt en bekreftelse av dåpsbarnas tro. Og kanskje er det et særlig viktig element å få med, da det er den apostoliske trosbekjennelsen som brukes (entall), og ikke f.eks. den *Nikenske trosbekjennelsen* (flertall).

Dåpens forpliktelse (4.), viser at det er en grunnleggende relasjonaltet i det å døpe. Her endrer retningen i liturgien seg til å gjelde *dere*, altså foreldre og faddere, og omsorgen og aktsomheten for våre medmennesker kommer frem. Mennesket vokser i løpet av dåpen og det kristne livet, seg inn i Guds bilde, og dette *hellige ansvaret* er noe som også hele den kristne kirken tar del i.

I befalingen om å døpe, ligger også befalingen om å leve i relasjon (3.D.). Det å gå ut og døpe og dermed danne fellesskap med alle mennesker, alle folkeslag, samt fortsette å vitne om det Jesus har sagt, ligger i det å bære vitnesbyrd om hvem Gud er, og hva Gud gjør. Dette blir for Henriksen det spesielle oppdraget mennesket, som *imago Dei*, har.

Skal vi gå eksegetisk til verks, var dette et helt unikt trekk ved det Jesus bragte til jorden. Å gjøre noen til disipler, betød å gjøre mennesker til etterfølgere av Jesus, til mennesker som levde slik Jesus lærte – å være en kristen. Og for Jesus ble ikke dette forbeholdt jødene, men inkluderte alle mennesker, uavhengig av religion eller rase. For menneskene har et spesielt

oppdrag som *imago Dei*. Sett i lys av f.eks. LaCugna's teologi, er dette en særlig viktig tekst. Hennes bilde av mennesket i eskatologisk sammenheng, er nemlig i en kontekst hvor alle mennesker er og behandles likeverdige, med lik verdi.

Under 6.G. kommer fellesskapet i dåpen særlig til uttrykk.

"...tatt deg inn i sin (Guds) troende menighet."

Igjen utpreger ikke Peters seg på punktet om relasjon med menneskene rundt seg (ikke dermed forstått at dette er noe han ikke mener er viktig eller relevant), da han har en særlig Kristus-sentrert måte å legge frem sitt kristne menneskesyn på. Henriksen vil trolig ha mer å si angående dette punktet, da han mener at det å være skapt i Guds bilde også betyr at man er skapt inn i denne verden, i fellesskap med hverandre og i fellesskap med Gud.

For LaCugna, ville kanskje dette leddet også ha vært et særlig viktig element i liturgien. Et element som særlig illustrerer fellesskapet mellom Gud og mennesker, men også med mennesker seg imellom.

Når barnet i 6.H. videre løftes frem, blir det omtalt på følgende vis:

"...vår søster/bror i Kristus."

Dette er igjen et utsagn som vektlegger fellesskapet i det å bære et barn til dåpen, og eksplisitt det å bli døpt inn i den troende menighet og den kristne kirke. Dette ser vi særlig under bønnen og lovprisningen i 8. hvor det er *vi* som ber, og *oss* som blir tatt imot i dåpen og skal leve sammen på best mulig måte i fellesskap med Gud og med hverandre. Dette siste ser vi særlig i 8.D.

"Vis oss alle kjærlighetens vei, så vi ikke tjener oss selv, men deg og hverandre."

Ordene er fullspekket av disse fellesskapelige motivene.

Videre i 8. ser vi at vi ikke er mennesker for oss selv, men i fellesskap med alle mennesker. Dette fellesskapet er åpenbart illustrert flere ganger hos LaCugna, men også hos Henriksen (menneskets utgangspunkt er som skapt inn i verden, i fellesskap med menneskene og i fellesskap med Gud) og hos Peters. LaCugna har imidlertid et dypere syn på menneskets fellesskap i dåpen. Slik vi skal se senere, er livet i dåpen også et liv levd for og med andre,

som *har* levd, som *lever*, og som *skal* leve.¹⁵⁸ Og dette bildet kommer særlig godt frem i nattverden rundt alterringen, hvor den ene halvsirkelen kan sies å representere jordas mennesker her og nå, mens den ”usynlige” halvsirkelen, som fullender sirkelen, består av Jesus, og de som har levd og gått før oss, samt den fremtidige eskatologiske kirke. Dette fellesskapet finner vi også i liturgien hvor nattverden under dåpens forpliktelse (4.A.) inngår som ett av de elementene i det å leve som døpt.

Noe jeg tenker er viktig å presisere i forhold til Peters, er at han ikke er uvitende om viktigheten og betydningen av relasjon menneskene seg imellom. Selv om han ikke presiserer det eksplisitt, så ligger det ”mellom linjene”. For når Peters uttaler at Kristus er målet for hva mennesket skal være, så må vi se på hva Jesus *var* og *er*. Jesus var jo den største fellesskapsbyggeren av alle, og det er dette som, i tillegg til at han er inkarnert guddom, er det som er noe av det mest unike med Jesus, slik vi skal se nedenfor.

c. Fellesskap med oss selv

I dette avsnittet vil jeg se på hvordan menneskets *imago Dei* også innebærer en relasjon med oss selv. Dette var noe LaCugna la særlig vekt på, slik vi leser av ”God to us, we to God, we to each other.”¹⁵⁹

Dette er særlig interessant å se på når det gjelder bruken av navn og hyppigheten gjennom liturgien.

Barnets navn kan nevnes opptil sju ganger i løpet av dåpen (fire av disse gangene er fastsatt, mens de andre avhenger av antall dåpsbarn og andre omstendigheter), opptil fem ganger i 2011-liturgien (hvorav fire er fastsatt), mens GB kun nevner navnet to ganger.

At Høringsforslaget har en mer hyppig bruk av barnets navn, kan forsvares på flere måter. Å bli kalt ved navn har noe utpreget relasjonelt over seg, og er dermed med på å understreke det relasjonelle ved dåpen. Navnet vårt er også tilknyttet vår identitet, og blir dermed i dåpen særlig viktig mht. akkurat dette.

¹⁵⁸ LaCugna 1991: 382

¹⁵⁹ Ibid.: 243

Ser vi tilbake til tiden kristendommen kom til Korea, var det først da at kvinnene fikk et ordentlig navn, og ikke bare ble titulert "datteren til..." eller "kona til...". Og for disse kvinnene innebar dåpen også en frigjøring fra den undertrykkelsen de møtte i sin hverdag.¹⁶⁰ Det å bli døpt *til* treenighetens navn (6.D. og 6.F.), er ikke en overkjøring av menneskets navn. I lys av LaCugna teologi, kan vi tolke det som at menneskets nye status som døpt innebærer relasjonen med treenigheten. Den økonomiske treenigheten som LaCugna viser til. I urkirken så man på dåpen som at man fikk et nytt navn som *kristen*. Og LaCugna ser på dåpen til treenighetens navn som slutten på en identitet som kun har vært definert av nasjonalitet, kjønn, økonomi osv. og heller som en ny identitet i den kristne kirken.¹⁶¹ "Baptism into the name of "the Father, and the Son, and the Holy Spirit" means incorporation into the power and essence of God, into the history and story of God, into the life and heart and identity of God."¹⁶²

Så når barnets navn i dåpen rettes særlig fokus, er dette et tegn på den nære relasjonen Gud ønsker å ha med mennesket, og den forvandlingen som skjer med mennesket i seg selv i dåpen.

d. Fellesskap med Treenigheten

Mennesket blir altså døpt til treenighetens navn. Selve treenigheten nevnes eksplisitt i dåpens innledning, i misjonsbefalingen, i trosbekjennelsen og i selve dåpshandlingen. Mens den mer implisitt nevnes i bønnene over dåpsvannet (6.A og 6.B.). Vi har allerede sett på fellesskapet med hele treenigheten, slik vist ovenfor mht. navn. Og LaCugna viste at læren om relasjonene i treenigheten er en parallell lære om menneskets relasjoner med Gud, med hverandre og med seg selv. Men hvilke relasjoner innad i treenigheten er det som vektlegges mest? Dette er relevant å se på, i forhold til hvilken rolle de ulike spiller mht. mennesket i dåpen, og hvilke typer relasjoner de ulike størrelsene i treenigheten representerer mht. den dømte.

Av de tre personene i treenigheten, vies Den hellige ånd minst plass.

¹⁶⁰ Schroer og Bietenhard 2003: 165

¹⁶¹ LaCugna 1989: 248

¹⁶² Ibid.

Bortsett fra i benevningene av treenigheten, finner vi ikke Ånden nevnt eksplisitt annet enn i trosbekjennelsen, i bønnen over dåpsvannet (6.A. og 6.B.) og i ordene umiddelbart etter overøsningen av dåpsvannet (6.G.). Sammenlignet med de to andre personene i treenigheten, er ikke dette mye. Likevel kan en sammenheng i dette være at det er i dåpen at mennesket blir gitt Den hellige ånd. Bønnen over dåpsvannet er slik en *epiklese*¹⁶³, hvor Ånden påkalles.

De fleste ganger Gud (Fader) tiltales direkte (mottaker av takk og bønn, trosbekjennelse, "bekreftelses-ord" etter dåpen), brukes bl.a. adjektiver for å beskrive Gud. At Gud er *evig, Fader, barmhjertig, allmektig, trofast og Jesu Far*, er dermed med på å samtidig si noe også om mennesket, slik vist ovenfor under fellesskapet i det å være skapt. Med bruken av *Vår Far*, kan det understrekes at Gud er Far, for alle, og at alle dermed er like for Gud. Alle disse ordene om Gud sier noe om vår relasjon til Gud. Det at denne bønnen også er plassert *etter* dåpen, har en lang tradisjon tilbake til urkirken, da bønnen først kunne beses da man var døpt og blitt et *barn* av Gud. At man blir Guds barn i dåpen, skal vi se nærmere på etterhvert.

Den *barmhjertige og omsorgsfulle* Gud kommer særlig til uttrykk i 8.B, 8.C. og 8.D., hvor det beses om Guds vern og ly gjennom den døptes liv og tro.

Mennesket er i dette fellesskapet den som trenger beskyttelse, og også den som trenger hjelp fra Gud til å ivareta sin tro.

I 1.B. leser vi at barna bringes til dåpen *i tillit og glede*. Hvem denne tilliten og gleden er rettet mot er ikke åpenbart av det vi leser.

I Henriksens teologi, kan begrepet '*mistillit*' vise til den syndige delen av mennesket, nettopp fordi det er et grunnleggende avvik ved mennesket at det strever med å ha tillit til Gud.

Henriksen beskriver det som at syndens struktur er grunnlagt i manglende tillit og tro til Gud, og dermed også til skaperverket og de gaver som Gud gir gjennom skaperverket.¹⁶⁴

Slik beskrevet i kapittel 2, så er mistillit for Peters, eller *ikke-tro*, den manglende tillit som er en direkte følge av ikke-troen.

¹⁶³ 'Epiklese' (2009, 14. Februar). Hentet 25. mai 2016 fra <https://snl.no/epiklese>

¹⁶⁴ Henriksen 2003: 168

Likeledes påpeker også Henriksen at mennesket som skapt ser livet som en gave fra Gud, som er mottatt i *tillit*. Mens man som synder har en mistillit til Gud som forhindrer et forhold til Gud.

Jeg tror det er her poenget i dåpsliturgiens innledning ligger. At vi bærer barna i *tillit og glede* frem til dåpen, blir et skapelses-teologisk grunnlag for dåpen, mer enn det blir et grunnlag fra et synds-perspektiv. For, slik Henriksen presiserer, er livet en gave fra Gud, gitt i *tillit*.

Derfor tror jeg denne tilliten og gleden er rettet mot Gud, og at ordene *tillit og glede* kan tolkes som implisitte begreper for fellesskapet med Gud.

At Fadervår kommer etter dåpen, viser hvordan relasjonen til Gud etter dåpen blir særpreget. Dette så vi under punkt c) 'Fellesskap med oss selv' i forhold til navnets bruk i dåpen.

Mens Gud er den hvis bønner og takk rettes mot, blir Jesus den som livet i dåpen kretser rundt og den som fungerer som et vitnesbyrd for det som skjer i dåpen, og et forbilde for mennesket i det kristne livet. Dåpen blir nærmest "validert" gjennom Jesu ord, og Jesus er den som dåpen virker med, i og med hans offer på korset.

For Peters, og særlig for Henriksen, er dette viktige poeng. Henriksen presiserer jo at det nettopp er i og med Kristus sitt offer på korset at det *imago Dei* vi har, er et faktum og en virkelighet. Det er den som oppfyller menneskets bestemmelse og viser den sanne menneskelighet. Og bruker vi skriftordene fra Johannes-evangeliet (1.C.), kan disse implisere, at Jesus er selve inkarnasjonen av Guds bilde, slik Peters tenker.

Også skriftordet fra Joh 8,12 (7.) klinger nok sterkt for både Henriksen, Peters og LaCugna. Det vitner om Kristus-sentrert etterfølgelse, og peker mot at menneskets *imago Dei* har sitt ideal i å etterligne Jesu gjerninger og holdninger og følge ham i både dem og i troen. Peters mener at Jesus er målet om hva mennesket skal være, Henriksen mener Jesus holder frem den sanne menneskelighet og oppfyller menneskets bestemmelse, og LaCugna mente at det var nettopp i Jesus at den sanne menneskelighet ble virkeliggjort, og at det var med ham i sentrum at historien fortelles på nytt igjen, med han som den åpenbarende instans i Guds bilde.

Verset er også med på å vise motsetningene mellom et liv med Jesus (i sentrum) og et liv uten Jesus (i sentrum). Dette skal vi komme tilbake til under kategoriene om menneskets brutte relasjoner og når fremtiden trues.

Ordene om Jesus i liturgien, blir dermed til etterfølgelse, slik det bl.a. kommer frem i Mark 10,13-16 (3.B.). Det er Jesus som tar imot barna og åpner Guds rike for dem. Jesus står frem som en relasjonsbygger, som skal forhindre at mennesker holdes tilbake, bokstavelig talt, men også soteriologisk.

Ser vi det gjennom Peters "teologiske briller", kan vi se på skriftlesningen som en "kronologisk fremstilling" av menneskets vei til frelse. Fra mennesket som skapt, slik dåpens innledning tematiserer, og videre med Jesus. For Peters, som er tilhenger av å se fremover, og ikke bakover, for å se hva menneskets *imago Dei* er, er dette en riktig retning å gå.

I lys av LaCognas frigjøringsperspektiv, ville denne skriftlesningen vært et prakt eksempelpå Jesu kamp for de undertrykte og marginaliserte i samfunnet, i dette tilfellet barna.

Mens Jesus snakker om menneskets frelse, og samtidig fortapelse, handler han på en slik måte som er til forbilde for mennesket. Jesus holder fram en relasjon med *ham*, men også en relasjon med *menneskene rundt oss*, i det at *vi* ikke skal holde noen tilbake. Selv om disse tankene ikke tar utgangspunkt i noen grundig eksegese, så kan denne teksten, lest inn i denne sammenheng, tolkes på en slik måte.

Idet Jesus tar barna inn til seg, legger hendene på dem og velsigner dem, viser Jesus at et fellesskap med ham, innebærer et liv i kjærlighet fylt med velsignelse.

Også for Henriksen, som mener at Jesu åpenbaring er betingelse for at mennesket ikke skal fanges i denne verden, og dermed holdes tilbake, er nok dette en viktig tekst som sier noe om den relasjonen, og ikke minst åpenheten, som Jesus ønsker med oss og som han tar oss imot med, i tillegg til at den, slik særlig LaCugna vektla, sier noe om hvordan vi skal leve i relasjon med menneskene rundt oss. Teksten blir slik et særlig eksplisitt uttrykk og en beskrivelse av hva som inngår i å være i fellesskap med Jesus.

Det nye fellesskapet med Jesus i dåpen blir i bønnene (6.) omtalt som nytt liv med Kristus, men bare 6.B. sier oss noe om kvaliteten og kvantiteten på det nye livet med Kristus – et *evig* liv.

Bønnene viser oss med andre ord at dåpen er en inngang til et mye dypere fellesskap med Jesus. Fellesskapet uttrykkes særlig i 6.E. hvor dåpsbarnet tegnes med korsets tegn og følgende ord leses:

”...du skal tilhøre den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus.”

Dette fellesskapet består også i fellesskapet rundt nattverdbordet, som presiseres i 4.A. Slik beskrevet under punkt b) *fellesskap med mennesker*, så LaCugna på fellesskapet i dåpen som et fellesskap med de mennesker som har levd før oss, de mennesker som lever nå, og de mennesker som skal leve. Dette gjelder også et fellesskap med den Jesus som skal komme igjen, og dette fellesskapet kommer frem i at en som døpt deltar i den hellige nattverd.

Det er likevel ikke bare fellesskapet med Gud som består av *tillit*. At vi er gitt løfte om at Jesus er med oss alle dager, er et ekko av Joh 8,12. Fellesskapet med Jesus er et fellesskap tuftet også på tillit og trofasthet, en relasjon som lover evighet. Med tillit mener jeg den tillit i at mennesket er gitt et løfte om evighet, samt at Jesus er trofast med oss gjennom livet. Et eskatologisk aspekt vi kommer tilbake til senere.

Det fremsettes dermed to typer fellesskap med henholdsvis Gud og Jesus i dåpen. Mens fellesskapet med Gud er av den type som består av *tillit* og *trofasthet*, er fellesskapet med Jesus et fellesskap i både *tillit* og til *etterfølgelse*, både i forhold til oss selv, til Gud, til Jesus og til mennesker rundt oss.

4.1.2. De brutte relasjoner

I kapittel 2 så vi at fellesskapet mellom Gud og menneske, og menneskene seg imellom, ble brukt for å vise til menneskets synd. I følge Henriksen var nemlig synden ikke primært en moralsk kategori, men en *relasjonskategori*, som dermed gjør syndsbegrepet til et særlig relasjonsbegrep. Dette viste jeg med hvordan synden utartet seg i menneskenes liv.

Jeg vil i denne delen se etter uttrykk i dåpsliturgien som beskriver nettopp denne typen relasjoner, eller mangel/brudd på sådanne.

a. Fellesskap med Gud og Jesus

Mens vi ovenfor så at fellesskapet med Gud og Jesus ble jevnt vektlagt gjennom liturgien, dog med ulike trekk, blir fellesskapet med Gud og med Jesus som brutte relasjoner ikke like jevnt vektlagt. Dette kan ha å gjøre med at synden særlig manifesterer seg i relasjonen mellom Gud og mellom menneskene (slik vist i kapittel 2), og at fellesskapet mellom menneske og Jesus dermed ikke i den grad blir like sterkt vektlagt.

”...ondskap, synd og død...”

Ordene i 1.C. er uttrykk for det syndige i mennesket. Både Peters og Henriksen tematiserer synden som ondskap. For Henriksen er den en måte å leve på som baseres på en vilje til å fornekte det livet som er grunnnet i Gud.¹⁶⁵ Mens den for Peters er en av greinene på syndens tre som handler om å forårsake andre ulike former for smerte og angst. Henriksen, spesielt, uttrykker at synden ikke kommer av ondskapen, i den forstand at man blir syndig av å gjøre ondskap, men at man gjør ondskap av den grunn at man *er* syndig.

I dette leddet i liturgien, understrekes dermed årsaken til at mennesket må døpes. For å la de syndige kreftene i våre liv beseires. For at våre feil som har forårsaket uriktig relasjon med Gud og mislykkethet i å leve i Guds bilde skal bli rettet opp.

Døden ble ikke særlig tematisert i kapittel 2. Jeg vil likevel trekke den frem her, da den nevnes i liturgien. For Henriksen er døden et uunngåelig faktum ved mennesket, og på samme tid et paradoks, sett i lys av det ønsket Gud har for oss om å *leve*. Døden er dermed ikke en side ved mennesket ønsket av Gud, men en følge av at mennesket har løsrevet seg fra Gud.¹⁶⁶ Menneskets identitet som underlagt døden, og menneskets bestemmelse om å fullt ut leve i Guds bilde, som blant annet innebærer å leve evig i relasjon med Gud, kommer også igjen til uttrykk idet de to alternative utgangene på livet settes opp mot hverandre i Joh 3,16:

”...ikke skal gå fortapt, men ha evig liv.”

¹⁶⁵ Henriksen 2003: 222

¹⁶⁶ Ibid.: 88

Her blir det syndige, *mistilliten*, uttrykk for det som fører til fortapelse, mens det gode i å vise tillit og tro, presiseres som det som leder til evig liv. Denne mistilliten ser vi også i skriftlesningen i 3.B.

"...ta imot Guds rike slik som et lite barn..."

Her presiseres viktigheten av å ta imot Guds rike. Også her kommer dobbeltheten og spenningen i menneskets liv frem, ved å samtidig vise til alternativet dersom synden skulle vinne frem.

Mistilliten er åpenbart et av de største uttrykkene for menneskets synd når det kommer til fellesskapet med Gud. Og det er dermed naturlig at vi ser det bragt frem flere steder i liturgien. Man kan f.eks. implisitt lese det inn i forsakelsen i 5.B. Vi kan tolke dette som at mennesket i forsakelsen må gi avkall på det som gjør at vi ikke klarer å leve i riktig relasjon med Gud, for det er nettopp slik både Henriksen, LaCugna og Peters ser på synden. Og dermed må man gi avkall på alt det syndige som forhindrer dette før man lar seg døpe. Men det må også presiseres at forsakelsen er en kollektiv forsakelse, som både dømte og udømte fremsier. Dette er med på å forsterke denne spenningen. At for både dømte og udømte, er spenningen mellom det rettferdiggjorte og det syndige, et faktum som krever stadig bevisstgjøring, og dermed også forsakelse og bekjennelse. Denne spenningen kommer, slik vist, frem hos Peters og Henriksen.

I dåpshandlingen (6.) er følgende utsagn særlig aktuelle som uttrykk for denne spenningen:

"...frir oss fra mørkets makt..."

"...rener oss fra synd og skyld..."

Mørkets makt er et ofte brukt bilde på synden, særlig når den står sammen med antonyme uttrykk, slik som lyset i dette tilfellet. Mørket er altså et typisk bilde for det som ikke kan sammenstilles med Gud. Dette ser vi i skapelsesfortellingen, hvor det bare fantes mørke og ødemark, før alt ble til. Mørke-lys tematikken er også særlig karakteristisk for Johannes-evangeliet, i bl.a. de første versene, Johannes-prologen, hvor Jesus er lyset som skinner i mørket og overvinner mørket.

For Peters kan kanskje denne mørke makten være symbolisert med syndens tre, mørket som gjemmer Gud for oss, som gjør at vi ikke har/ønsker relasjon med ham. At mørket i tillegg

beskrives som en *makt*, sier noe om det uløselige forholdet mennesket har til synden, og at det alltid vil prege menneskets natur.

At mennesket renses fra synd og skyld, antyder at dåpsvannet er med på å vaske bort det skitne som er det syndige ved mennesket.

Henriksen understreker at *hele* mennesket jo er preget av synden. Det er derfor interessant å sammenligne de to leddene ovenfor. For mens 6.A. beskriver det syndige som en *tilstand* i mennesket, har 6.B. mer preg av synden som handling. Henriksen mener at det er synden som fører til *skyld*, det er den tilstand vi er i ovenfor Gud, ovenfor andre mennesker, og ovenfor oss selv.¹⁶⁷ Her kjenner vi igjen det sentrale ved LaCognas teologi om mennesket som skapt til relasjon med Gud, hverandre og også oss selv.

Fellesskap med Jesus kan trekkes inn i flere av disse leddene, fordi det å ikke velge å leve et liv i fellesskap med Jesus, viser seg i nettopp dette mørket, i nettopp denne fortapelsen. Og vi ser at man ikke kan skille fellesskapene med Gud og med Jesus fra hverandre som to rene fellesskap, slik det åpenbart kommer til uttrykk i det jeg har vist til ovenfor.

Videre sier Henriksen at mens skylden er noe vi kan tilgis av andre mennesker, kan synden bare tilgis av Gud.¹⁶⁸ I Fadervår, ber vi følgende:

“...tilgi oss vår skyld, slik også vi tilgir våre skyldnere.”

Det kan, i lys av Henriksens teologi, tolkes som at det her er snakk om to ulike typer skyld. Mens skylden til Gud kan handle om den synden som vises i bl.a. mistillit, kan skylden til mennesker handle om de handlinger mot medmennesker som er motivert av ondskap¹⁶⁹, og som vi kan tilgi hverandre.

Med dette i bakhånd, forsterkes den *relasjonelle* synden (ikke bare ovenfor Gud, men oss selv og mennesker) idet begreper som *synd og skyld* brukes.

¹⁶⁷ Ibid.: 219

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Jmf. Peters punkt om ondskapen i ‘Syndens tre’

b. Fellesskap med mennesker og oss selv

Det er hovedsakelig i bønn og lovprisning (8.) at fellesskapet med mennesker kommer til uttrykk. Foruten om følgende frase i skriftlesningen i 3.B. (kort og greit utgreid om litt tidligere):

”...hindre dem ikke!”

Vi så det i Fadervår (8.F.) slik vist ovenfor, og vi ser det også i 8.B. og 8.D.

”...stride troens gode strid...”

”...så vi ikke tjener oss selv, men deg og hverandre.”

Mens det første kort kan kommenteres med at mennesket i troens navn må kjempe mot andre ”jordiske krefter”, det være seg andre mennesker som ønsker å ta troen fra dem, eller at troens gode strid kan sammenlignes med å leve etter den *gylne regel*, et liv i tjeneste for andre mennesker, så vil jeg særlig trekke frem den andre frasen i 8.D.

8.D. inneholder et vanskelig utsagn. Ikke i utgangspunktet, da det å være selvopptatt og sette seg selv foran andre, lett kan sees som en side ved menneskets syndighet.

Henriksen viser dette ved at mennesket feiler i sitt *imago Dei* ved å ikke være Gud lik, men å skape Gud etter sitt eget bilde. Ved å løsrive seg fra Gud og fra andre mennesker, og heller leve livet for seg selv, som autonomt. Det sistnevnte forsterkes særlig i liturgien ved at det hele står i sammenheng med kjærlighet og tjeneste til Gud og hverandre.

Peters´ tanker om *stolthet*, kan sammenstilles med denne selvopptattheten. Nettopp fordi vår stolthet kan ta vår oppmerksomhet bort fra Gud, og heller vende den inn mot oss selv. At man står i fare for å dele verden i to, med MEG på den ene siden og DE ANDRE utenfor.

Sånn sett er det kanskje selvsagt å formulere bønnen på en slik måte. Men ser vi det fra et frigjørings-teologisk perspektiv, vil dette kunne være en problematisk måte å uttrykke det på. Dette, fordi stolthet som synd kan være med på å undergrave marginaliserte mennesker i enda større grad. Slik vist mot slutten i avhandlingens del to, kan det å forby denne typen stolthet gjøre vondt verre. I lys av LaCugnas teologi, vil dette utsagnet være problematisk, nettopp fordi hun ikke løftet frem det å leve som rent *teonomt*, som et ideale, men at hun så viktigheten av balansen mellom å leve livet heteronomt, autonomt og teonomt.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Dog hun legger nok mest vekt på sistnevnte. Men, slik jeg viste i kapittel 2, var det for LaCugna uklare grenser og gråsoner mellom disse tre måtene å leve på, og de går alle på sine måter inn i hverandre.

I dagens individualistiske verden, kan det kanskje forsvarlig-gjøres at det å tjene seg selv, er et onde. Men samtidig, i denne verden med stigende tall på statistikker innen psykisk helse, særlig blant unge, med krig og undertrykkelse mange steder, tror jeg dette kan være et problematisk utsagn, og kanskje særlig for kvinner, som opp gjennom historien har blitt marginaliserte, oftest er utsatt for vold i hjemmet, generelt møter større utfordringer i arbeidslivet, ofte blir sett på som mer selvoppofrende overfor barn og familie osv. Det er viktig å tenke kontekst, og at ikke alle mennesker er hvite, rike og privilegerte (menn).

4.2. Mennesket som skapt til fremtid og håp

Vi har til nå beskrevet og gjort rede for fellesskapet i det å være menneske, både på godt og ondt, som vi kan finne i Høringsforslaget. Men, slik jeg har vist, så er mennesket stadig i *prosessen* som strekker seg fremover. Og dette ser vi i eskatologien. Jeg vil under denne delen trekke frem eskatologiske trekk ved forståelsen av mennesket fra Høringsforslaget, også der på godt og ondt. Et liv levd i håp som samtidig trues av våre omgivelser, og ikke minst, som trues av vår egen identitet som både *imago Dei* og synder.

4.2.1. Et liv i håp

At Gud er den som skaper, ligger til grunn for menneskets liv i håpet. Dette er grunnleggende for hele den kristne troen, fordi den forutsetter at det skal skje noe mer; en fortsettelse, en oppfyllelse, en *nyskapelse*. Det som særlig ofte er fokus for denne siden ved mennesket, er dets liv i spenningen mellom allerede nå, men ennå ikke, mellom rettferdig, men samtidig synder. Høringsforslaget har opptil flere slike uttrykk om en forståelse av mennesket som lever et liv i håpet.

a. Håpet knyttet til selve dåpen

Håpet som begrep brukes i liturgien, altså Høringsforslaget, som det håpet som kommer i og med dåpen. Dette håpet ser vi uttrykt i henholdsvis 6.B., 8.C. og 8.G.:

"...vi takker deg for at dåpens vann ved ditt ord og løfte er en nådens kilde, der du renser oss fra synd og skyld og gir oss håpet om det evige liv i Jesus Kristus."

"Vend våre øyne mot deg, så vi aldri mister håpet du har gitt oss i vår dåp."

”...han som i sin rike miskunn har født oss på ny til et levende håpe ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde.”

Håpet blir dermed en størrelse ved menneskets kristne liv og menneskets bestemmelse som, ifølge liturgien, kommer i og med dåpen. Og det er slik med på å vise nødvendigheten av dåpen for å komme stadig nærmere menneskets bestemmelse som *imago Dei*. For det er nettopp det håpet peker frem mot.

b. Håpet og det evige

Av de teologene jeg har kretset rundt, er det Peters som utmerker seg med det mest fremadrettede synet på mennesket, hvorpå han presiserer at de kristne lever et liv gjennomsyret av *håp*, slik jeg viste i 2.1.2. Og det går igjen i hele liturgien hva menneskets håp og eskatologiske identitet strekker seg frem mot. Dette kommer særlig tydelig frem (i tillegg til eksemplene vist ovenfor i forbindelse med håpet i dåpen) i 3.D.; 5.C.3.; 6.A.; 6.E.; 6.G.; 8.D.

Håpet uttrykt i de nevnte leddene, og særlig i 6.B. gir oss et slags svar med to strek under på hva det kristne menneskes håp går ut på – håpet om *evig liv*, i relasjon med Gud og Jesus. Det er interessant å prøve å tolke dette i en retning av at mennesket oppnår sin fulle bestemmelse som *imago Dei* idet det trer inn i et evig liv – et liv hvor mennesket ikke kan dø igjen, slik Lasarus gjorde etter sin oppstandelse,¹⁷¹ men slik Jesus oppstod og *ikke* døde igjen etter *sin* oppstandelse. At den største forskjellen på Gud og menneskene, evig og endelig, viskes ut, og mennesket også innehar tilstanden *evig*. Både Henriksen, LaCugna og Peters påpekte på forskjellige måter at en grunnleggende del av menneskets syndighet viste seg i at mennesket ønsket å ligne Gud på *feil* måte. Henriksen trekker bl.a. frem evighetsperspektivet som unikt for Gud, mens som en begrensning i menneskets liv, hvorpå han presiserer at vi ikke er endelige fordi vi er syndere, men at vi er endelige, fordi vi er skapt, og av den grunn begrenset.¹⁷²

Kanskje innebærer vårt endelige mål at vi ikke lenger *er* endelige, men er evige.

”Gud bevare din inngang og din utgang fra nå og til evig tid.”

¹⁷¹ Skarsaune 1997: 131

¹⁷² Henriksen 2003: 89

Dette utsagnet som vi leser vi i 6.E. er dypt forankret i Det gamle testamentet (Sal 121). Men disse ordene har først i dette Høringsforslaget blitt byttet om på, hvor det tidligere lød *utgang* og *inngang*, slik det var i alle dåpsliturgier fra og med 1981.

I dåpens kontekst er det nok ment fra liturgiene etter 1981 at dåpen er en utgang fra det gamle livet, og en inngang til det nye livet (med Kristus). Dette forsterkes særlig dersom en leser det i sammenheng med Rom 6, om mennesket som dør fra synden (utgang), for deretter å stå opp igjen til det nye livet med Kristus (inngang). Dette kjenner vi oss igjen i fra trosbekjennelsens siste ledd om "legemets oppstandelse og det evige liv" ovenfor. At slik Jesus døde og oppstod igjen, for deretter å ikke dø, skal også vi, i og med dåpen, dø, og slik legge fra oss det gamle mennesket, og stå opp som et menneske som aldri mer skal dø. Dette ser vi særlig hos Peters og Henriksen, som understreker Jesus som den andre Adam, som motstykket til Adam, slik vi leser i Rom 5,14.

Innebærer ulike rekkefølger på ordene også ulike forståelser av mennesket? I tidligere liturgier har det i dette leddet blitt fremholdt et syn på mennesket hvor det i dåpen er en klar distinksjon mellom det gamle og det nye livet, hvor det får inngang i det evige livet med Kristus. Mens det fra Kirkerådets side har vært et argument at dåpen på dette tidspunkt enda ikke har skjedd, og at den utvilsomt er en *inngang*. Like fullt kan det å slutte med *utgang*, virke usikkert, og også virke mot sin hensikt, som jo er å presisere det nye livet som mennesket i dåpen blir en del av, idet det trer ut av det gamle syndige livet. Og det er i tillegg med på å vise til spenningen i menneskets liv.

At vi bringer barna til dåpen *i tillit og glede* i 1.B. er i tillegg til et relasjonelt trekk, også et eskatologisk trekk. Tilliten og gleden uttrykker dermed svært positive måter å se mennesket i møte med Gud, i en tilstand av håp. En tillit til at Gud gjennom Jesu frelsesverk vil gjøre noe mer, skape oss mer, gjøre oss komplett i Guds bilde, slik særlig Peters vektlegger – at mennesket som Guds bilde er en stadig pågående prosess som forventer nyskapelse.

c. *Imago Dei*: En relasjonelt bestemt eskatologi

Slik jeg har vist gjennom hele avhandlingen, ligger det implisitt i uttrykket *imago Dei* at mennesket er underlagt en (eskatologisk) bestemmelse om å bli fullt ut Guds bilde. I 1.E. (mennesket som skapt i Guds bilde) vil jeg trekke frem ett av utsagnene som kom i et høringssvar til dette forslaget. "Vi er strengt tatt ikke skapt i Guds bilde før vi er

fornyet/fullendt i Kristus.”¹⁷³

Dette er i seg selv en interessant kommentar. For selv om *imago Dei* innebærer en eskatologisk side ved mennesket, så er det, etter min mening, like mye en relasjonell side. Er det da sant at vi ikke er skapt i Guds bilde før vi er fornyet/fullendt i Kristus?

Ser vi det fra den ene siden, og kanskje spesielt med Peters teologi, ville et slikt utsagn være passende, fordi han så sterkt vektlegger det eskatologiske, samt behovet for nyskapelse. Men dette tenker jeg at igjen er litt tynt. Ifølge både Henriksen og LaCugna, lar *imago Dei* seg skinne gjennom oss, også i det jordiske livet. Særlig LaCugna mener dette. For disse går jo *imago Dei* også ut på å leve et liv med Jesus, å gjøre som Jesus gjorde, å la Jesus være rollemodell, selve *imago Dei* satt i system og inkarnert som menneske.

Vi kan finne dette igjen i liturgien under tenningen av dåpslyset.

”Jeg er verdens lys. Den som følger meg, skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys.”

Jesus-ordene her uttrykker, i tillegg til fellesskap og brutte relasjoner, også livet i håpet, særlig med ordene *ha livets lys*, som er gjeldende nå og fremover i tid.

Peters tanker om at mennesket som Guds bilde hele tiden peker fremover, tydeliggjøres her. Og særlig i forbindelse med at Jesus er det målet som mennesket skal utvikle seg fremover til, endelig i nyskapelsen. At Jesus skal være livets lys for mennesket, er en særlig eskatologisk betydning for menneskets identitet som Guds bilde. Hos Henriksen og LaCugna presiseres dette med at Jesus er forbilde, den vi skal bli lik. Men hos Peters kommer det enda mer ettertrykkelig frem, idet han ser den kristne antropologien, ikke bakover til skapelsen i 1.Mosebok, men fremover i soteriologien, i og med Jesu frelsesverk, og videre frem i Jesu fortsatte frelsesverk. Leser vi disse linjene med både Henriksens, LaCugna og, særlig Peters ”teologiske briller”, kan det tolkes slik at Jesus er lyset i mørket som mennesket hele tiden må følge og etterligne.

På den annen side, er vi ikke fullt ut skapt i Guds bilde før vi faktisk er fornyet og fullendt i Kristus. Denne delen av Høringsforslaget vitner, i mine øyne, om at mennesket har et

¹⁷³ Respons på Høring – Kirkerådets forslag til revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten. Nord-Hålogaland Bispedømmeråd.

potensiale og et håp som strekker seg lengre enn her og nå. Men at vi er hellige skapninger som er unike i skaperverket, nettopp grunnet vår identitet og vårt potensiale – derav håpet.

d. Håpet knyttet til den eskatologisk kirke

Videre i 1.E. tolker jeg ordene om at den dømte må bli omsluttet av Guds kjærlighet og tatt inn i Guds kirke, som ikke kun et nåtidig bilde. Det handler også om et eskatologisk perspektiv. Selv om jeg har vist at LaCugna ikke har et utpreget eskatologisk perspektiv når det kommer til menneskets *imago Dei*, så uttaler hun seg om at livet i dåpen er et liv med Gud, og et liv levd for og med andre, som *har* levd, som *lever* og som *skal* leve.¹⁷⁴ Dette er en viktig tanke i forhold til at kirken ikke kun er en nåtidig og "denne-sidig" størrelse, men at den strekker seg både tilbake i historien og fremover.

Også under trosbekjennelsen er utsagn som de følgende av den typen hvor det ligger til grunn et håp:

"...komme igjen for å dømme levende og døde."

*"...hellig, allmenn kirke, de helliges samfunn,
syndenes forlatelse, legemets oppstandelse
og det evige liv."*

Den hellige og allmenne kirken er utpregede relasjonelle trekk ved å la seg døpe. Og slik vist ovenfor, ved LaCugna, omfatter den kristne kirke også et eskatologisk perspektiv, ved at den favner om kristne i fortid, nåtid og fremtid. Særlig når det kommer til legemets oppstandelse, som er vårt endelige mål som kristne mennesker. Å stå opp, slik Jesus stod opp, slik jeg viste til om evig liv ovenfor.

I Fadervår, hvor det nok kanskje er mer håp enn noe annet, uttrykkes håpet om fremtid i bønnen:

"La riket ditt komme."

Her snakkes det om det fremtidige riket, hvor alle kristne skal leve sammen. Nyskapelsens tid, dersom vi tenker særlig i Peters' baner.

¹⁷⁴ LaCugna 1991: 382

”La viljen din skje på jorden slik som i himmelen.”

Dette er igjen et både nåtidig og et fremtidig perspektiv.

Mennesket som eskatologisk blir nærmest oppsummert i liturgiens siste bønner i henholdsvis 8.B., 8.C. og 8.D. Av disse kan menneskets liv karakteriseres med *bevaring i livet, bevaring inn i fremtiden, rett tro og riktig fokus, samt leve i kjærlighet*. Jeg synes at setningen i 8.C. særlig uttrykker dette håpet med følgende bønn:

”Vend våre øyne mot deg, så vi aldri mister håpet du har gitt oss i vår dåp.”

Dette er en bønn om både riktig fokus (altså ha Gud som sentrum for våre liv) og om bevaring fra alt det onde i livet som truer oss. Og dåpens avsluttes med håpsordene fra

1 Pet 1,3:

”Lovet være Gud, vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny til et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde.”

Det presiseres dermed at håpet er *levende*, og at det er grunnlagt i Jesu frelsesgjerning, slik Peters har særlig vektlagt som grunn for menneskets håp om fremtiden.

Håpet er dermed et særlig uttrykk for det som venter oss som døpte i fremtiden. Det går som en rød tråd gjennom hele Høringsforslaget, at livet i dåpen nærmest kan settes som synonymt med livet i håpet.

Jeg tenker at denne forståelsen av livet i dåpen som et liv i håp, er særlig luthersk, da det igjen spiller på menneskets samtidighet og indre spenning mellom rettferdig og synder. Mennesket gjennomgår en forvandling i dåpen; det blir rettferdiggjort overfor Gud, men mennesket er fortsatt ikke fullt ut Guds bilde, og mennesket lever dermed i håpet om en endelig nyskapelse og en endelig ferdigstilling av sitt *imago Dei*.

Slik vist i kapittel 2, var LaCugna katolsk, og hun hadde trolig ikke dette synet på menneskets status etter dåpen. I alle tilfeller ga hun ikke særlig uttrykk for dette. Hun presiserte dermed ikke håpet, slik Henriksen og (enda mer) Peters gjør. For mens LaCugna hadde en særlig

presentisk fremstilling av mennesket som skapt i Guds bilde, med at det er her og nå det gjelder (satt på spissen), så legger Henriksen og Peters større vekt på menneskets forventning og nødvendighet av en nyskapelse. Dette så vi særlig hos Henriksen, som mener at som skapt er kjærligheten vår rettet mot fremtiden, mens som synder, er den rettet mot her og nå, mot det nåværende begjær, uten en fremtidshorisont. Jeg presiserer at dette ikke var ment som et motargument til LaCugna's mer presentiske fokus.

4.2.2. Når fremtiden trues

Under kapittel 2.2.3. kom det frem at mennesket, i tillegg til å være skapt til en bestemmelse til å være *imago Dei*, også under denne eskatologiske delen er preget av synden. Det er særlig Peters som fremholder dette synet og utgreier det. Han beskriver det som å være "unbecoming", og både han og Henriksen vektlegger menneskets identitet i spenningen mellom skapt til *imago Dei* og samtidig syndig. Disse poengene vil jeg nå undersøke om finnes i liturgien.

Truslene som mest tydelig kommer frem i liturgien er *fristelse, menneskets synd og livet, mørket og djevelen og mistillit*.

a. Fristelse

Fristelsen som en syndig side ved mennesket, så vi tidligere beskrevet. At fristelse i seg selv kan være en trussel, er noe de fleste kan relatere seg til. Peters beskriver fristelsen som en form for begjær, som gjør at vi retter vårt fokus mot her og nå, uten noen fremtidshorisont. Dette ser vi under bønnen i 8.C.

"Vend våre øyne mot deg, så vi aldri mister håpet..."

Her blir fristelsen som begjær tematisert som en trussel mot håpet. Også i Fadervår blir fristelsen særlig lagt frem som en konkret trussel.

"...la oss ikke komme i fristelse..."

Peters har, slik vist i 2.2.2. uttalt seg om at syndefallsfortellingen er det mest levende portrettet vi kan finne av mennesket som synder som rettferdiggjør seg selv mens vi skylder på andre. Jeg vil legge til at det kanskje også er det mest levende bildet for å vise mennesket som offer for fristelsen. Det som stadig går igjen hos både ham, LaCugna og Henriksen er nettopp denne tilbøyeligheten hos mennesket. Til å søke det som det ikke er ment å søke.

Henriksen beskriver det som å blant annet forsøke å viske ut forskjellene mellom Gud og mennesket. Både han og LaCugna uttrykker det som at man søker å være Gud lik, men på feil grunnlag, slik jeg viste tidligere i 4.2.1. Heller enn å være Guds bilde i kjærlighet og relasjon til Gud og andre, fristes man til å være Gud lik i evighet, i allmektighet.

b. Mistillit

Mistillit som trussel finner vi også implisitt i sitatet fra 8.C. ovenfor. Ved å vende oss bort fra Gud, viser vi Gud *mistillit*. Troen rettes særlig stor oppmerksomhet og nødvendighet i forbindelse med dåpen.

Dette ser vi spesielt i 1.C. med ordene fra Joh 3,16:

”...hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt...”

Troens nødvendighet vektlegges, i både dåpen og i det kristne livet, og her presisert for fremtidens vedkommende; enten fortapelse eller evig liv. Slik jeg viste til LaCugna i kapittel 2, greide jeg ikke ut om noe særlig eksplisitt i forhold til troen. Likevel kan vi nok trekke slutningen at troen er essensiell, og at den ligger implisitt i andre henvisninger til synd, særlig i forbindelse med *fravær av pris*. Jeg tenker at prisen lett kan gjøres synonymt med tro. Hos Henriksen ser vi det i at man ønsker løsrivelse fra relasjonen med Gud. Og hos Peters ser vi det desto tydeligere med beskrivelse av ikke-troen som selve roten til synden. Dette kan, slik forstått, være et utfordrende vers, og da særlig i forbindelse med dåp av barn. Og det kan i verste fall vise til et feilaktig bilde av det som skjer i dåpen, med at det mistolkes til at mennesket på et vis må ”prestere” med troen sin, når det faktisk er tvert imot.

Det brukes et særlig sterkt bilde hvor det trekkes inn krigsmetaforer i 8.B.:

”Hjelp oss alle å stride troens gode strid.”

Samtidig som dette kan tolkes som at troen er en krig som enten vinnes eller tapes, så sier det også noe om truslenes innvirkning på troen, på håpet i det kristne livet.

Også i Mark 10,13-16 kommer mistilliten som en trussel med bl.a.:

”Den som ikke tar imot Guds rike slik som et lite barn, skal ikke komme inn i det.”

Som konkret trussel her kan nevnes disiplene, som i våre liv kan representere hindringer vi møter på – ”krefter utenfor oss selv”. Dette kan knyttes opp mot det som LaCugna kaller *fravær av riktig relasjon*, som hun tenker på i forhold til seg selv, til andre og til Gud. For Henriksen kan dette også settes under den relasjonelle kategorien. Med at man ikke har riktig fellesskap til menneskene rundt.

Man kan komme inn i Guds rike bare gjennom å ta imot det som et lite barn, og her kommer mistilliten som trussel. Et barns naive og oppriktige tro settes som ideal for mennesket, mens dersom vi omgir oss med ”feil” relasjoner, kan også disse være med på å hindre at man ser og tar imot Guds rike.

Peters, som jeg viste i del to med ’syndens tre’, har et mer relasjonelt (med menneskene) utgangspunkt for synden, som kan tolkes inn i dette bildet med at vi lar våre onde gjerninger mot menneskene rundt oss stå til hinder for å ta imot Guds rike slik vi burde – som et lite barn.

I 7.A. viser mistilliten seg ved hva som venter dersom man ikke følger Jesus.

”Den som følger meg skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys.”

c. Mørket og djevelen

Mørket er en dyp og gjennomgående trussel i liturgien. Vi så det i 7.A. ovenfor, og vi ser det også konkretisert som det dåpen frir oss fra i 6.A.

”I dåpen frir du oss fra mørkets makt...”

Slik jeg viste i 4.1.2. er mørket en beskrivelse av de syndige kreftene i menneskets liv. Mørket kan fremstå på så mange måter og i ulike skikkelser, men i liturgien blir den som trussel fremstilt som det som holder oss tilbake fra Gud. Under tenningen av dåpslyset er mørket den trussel som følger dersom mennesket ikke følger Jesu vei, og i 6.A. blir mørket sett på som en *makt*. Dette sier noe om hvilke trusler mennesket får frihet fra i og med dåpen, og dermed ses på som de trusler mennesket møter i livet.

Trusler i menneskets liv personifiseres også i forsakelsen.

”...djevelen og alle hans gjerninger og alt hans vesen.”

Mennesket bekjenner og forsaker på en og samme tid de krefter som er med på å hindre menneskets fremtid i relasjon med Gud. Ondskaper blir personifisert som djevelen, og med henvisning til gjerninger og vesen, ser vi at det stadig finnes hindringer i menneskets liv.

d. Menneskets syndighet i og med livet

Truslene som nå har blitt gjennomgått, har stort sett vært av en karakter som spores tilbake til oss som syndige personer, med unntak av mørket og djevelen. Her vil jeg se enda mer på menneskets syndighet i seg selv som trussel mot fremtiden.

”Vær med (NN) gjennom livet, i medgang og motgang...”

Dette utsagnet fra 8.B. kan forstås som en bekreftelse på de truslene mot selve livet i Kristus som mennesket stadig står i, slik vi så ovenfor med å *stride troens gode strid*.

Troen er ikke statisk, og livet i Kristus er ikke statisk. Det trenger stadig pleie og næring, og det krever at vi kjemper mot det som er ondt i og rundt oss. Alle truslene vi har sett på, kretser ustanselig tilbake med troen som offer, til *mistilliten*.

For LaCugna kunne et slikt uttrykk for trusler mot fremtid, ha blitt tolket som at mennesket må kjempe, sammen med andre. Ikke alene. For mennesket lever, i følge henne, ikke alene. For henne uttrykker synden seg også sterkest i nettopp relasjonene. Og for Peters, som jeg har vist ser ikke-troen som roten til synden, er nok dette punktet særlig viktig, for det er i og med troen at tilliten til Gud finnes. Uten tilliten, står hele relasjonen og dermed fremtiden med Gud på spill, nettopp fordi mennesket uten tillit, søker å løsrive seg fra relasjonen med Gud, slik Henriksen viser.

I 8.D. kommer et utsagn som, i tillegg til å ha en eskatologisk karakter, også har en relasjonell karakter.

”...så vi ikke tjener oss selv..”

I lys av kategoriene relasjonalt og eskatologi, kan vi se på dette utsagnet som omhandlende hvordan vi ved å stole mer på oss selv enn på Gud holder oss selv fra den åpenhet mot Gud som gir fremtid og håp. Jeg skrev utfyllende ovenfor om frigjøringsteologiens mulige tanker om dette utsagnet, og vil derfor ikke gå videre inn på

dette her. Jeg vil imidlertid prøve å se bort fra dette uttrykket som noe som kan virke stigmatiserende, og heller se på det som nok er den opprinnelige meningen i dette – nemlig at det å ikke leve som Jesus, *for andre*, er med på å hindre oss fra å bli vår sanne bestemmelse. Dersom denne tolkningen hadde blitt presisert på en bedre måte, ville dette vært mer i harmoni med LaCugnas syn. For henne blir nemlig menneskets mulighet til den fullkomne og endelige relasjonen med Gud forstyrret av nettopp disse fristelsene til å leve livet på egne premisser og på egne vilkår, og dermed kun for seg selv. Etter min oppfatning er det LaCugna som, av disse tre teologene, aller tydeligst uttrykker viktigheten av å følge Jesus i ord *og gjerning*. Og samtidig fremholder hun et menneskesyn, slik vist i 2.2.2., som er idealisert i prinsippet om at mennesket lever fra Gud og for Gud, fra andre og for andre, hvor det på samme tid er særlig vekt på den riktige relasjonen, også til oss selv.

5. Oppsummering og konklusjon

I min spesialavhandling satte jeg som min problemstilling følgende:

HVORDAN FORHANDLES MENNESKESYNET GJENNOM DEN NORSKE KIRKES DÅPSLITURGI?

For å arbeide med denne problemstillingen, satte jeg meg to oppgaver som mål. Min første oppgave gikk ut på å redegjøre for hva et kristent menneskesyn er, ved hjelp av Henriksen, LaCugna og Peters sine teologier. Jeg oppsummerte denne redegjørelsen i 2.4. Likevel vil jeg, før jeg går videre, kort si noe om hovedstrømningene det kristne menneskesynet er preget av. Disse går hovedsakelig ut på at menneskets *imago Dei* dreier seg om *relasjon*, det å leve i fellesskap med Gud, med hverandre, med verden og med seg selv, samtidig som menneskets *imago Dei* ennå ikke er fullstendig, som betyr at det ligger til grunn et *eskatologisk* syn på mennesket. Og spenningen i mennesket viser seg dermed også her.

I min analyse av Høringsforslaget, gikk jeg grundig gjennom all skreven tekst, og brukte hovedstrømningene jeg hadde etablert i kapittel 2 som mal for min disposisjon, samt som modell for det jeg lette etter i liturgien. Jeg så hovedsakelig etter forståelser av mennesket som relasjonelt og som eskatologisk, både i forhold til mennesket som *imago Dei* og mennesket som synder.

Da min analyse av liturgien tok sikte på å finne alle slike trekk ved mennesket, førte dette til at analysen avdekket både eksplisitte og mer implisitte uttrykk.

Mine hovedfunn i analysen var preget av blant annet et skapelses-teologisk perspektiv på mennesket. Mennesket beskrives som skapt i Guds bilde.

Språket i liturgien er veldig metaforisk. Dette faller seg nok naturlig, da det å snakke om Gud, og det å snakke om ondskap, vanskelig kan konkretiseres gjennom eksplisitte og konkrete ord og uttrykk. Men leddet om *imago Dei* kunne med fordel vært mer utmalende, slik jeg beskrev i 4.1.1.a. Dersom Kirkerådet hadde ønsket å formidle ´fellesskapet´ med enda sterkere tyngde, burde dette vært et særlig egnet sted å utdype dette.

Mennesket som *imago Dei* og som synder kommer flere ganger frem i liturgien. Dette utpreger seg i forhold til mennesket i seg selv, men også i forhold til menneskets omgivelser

og dets endelige utgang på dette livet. Vi ser det særlig i bruken av antonymer. *Fortapelse, mørkets makt, fristelser, strid, vs. evig liv, lyset, troen* osv. Spenningene kommer særlig til uttrykk i beskrivelsene av dåpens forvandling (6.) men også i bønnene og lovprisningene (8.). Og vi får et syn på mennesket som stadig lever i spenningen, også etter dåpen, særlig når håpet, som går som en rød tråd gjennom hele liturgien, er så tydelig.

Det eskatologiske preger dermed også liturgien, i og med håpet. Et levende håp som kommer i dåpen og som peker frem mot målet for menneskets *imago Dei*.

Et særlig stort funn i min analyse var den kollektivitet som viser seg i både de mer eksplisitte uttrykkene hvor fellesskapet i kirken og mellom de døpte, samt fellesskapet med Gud og med Jesus gjennom dåpen, men også som skapt, vektlegges; i tillegg til de mer implisitte uttrykkene, hvor tilliten er med på å definere den relasjonen menneskene møter i og med Gud, men også den troen som mennesket møter Gud i dåpen med.

Den store vekten av uttrykk som er mer kollektivt belagt, særlig mht. pronomener i første person flertall, er derfor med på å sette et særlig preg på liturgien når det kommer til at selve dåpen er en grunnleggende relasjonell handling. Men også menneskehetens "tradisjon" i at det er underlagt synden, blir også særlig utpreget kollektivt. Dette ser vi i innledningen til forsakelsen og troen, som det presiseres at det er *vi* som døpes til.

Spenningen som Hegstad beskrev som *individualisme* og *kollektivism*, og som LaCugna beskrev som *autonomt* og *heteronomt* (begge i 2.1.1.) er elementer vi kan se liturgien i lys av. Det som utpreger seg særlig med Høringsforslaget, er det særlig heteronome uttrykket som gis, til fordel for det autonome. Mens fellesskapet med medmennesker seg imellom blir gitt stor viktighet (og rett er det), så blir et autonomt "fellesskap" særlig "underformidlet". Dette så vi særlig under bønn og lovprisning i 8. hvor det å tjene seg selv blir sett på som et onde.

Dersom liturgien vi bruker skal formidle *god teologi*¹⁷⁵ tenker jeg at vi i dette tilfellet må se på teologiens *anvendbarhet* og *sammenheng*. Kan en liturgi som ikke formidler en fullverdig

¹⁷⁵ Se pkt. 1.4. om de tre foreslåtte kriterier for gode teologiske argumenter

autonom forståelse av mennesket (snarere tvert imot), anvendes på og tolkes inn i vår samtid og kultur? Og kan den også vise til en sammenheng mellom menneskesynet og gudssynet? Etter min mening vil ikke dette stemme overens med det kristne menneskesynet, som jo går ut på at mennesket er skapt til individuelle vesener, med fri vilje og likeverd. Derfor kan ikke dette være god teologi i denne sammenheng.

Nå mener jeg ikke at mennesket i fellesskap med andre mennesker, og heller ikke mennesket i fellesskap med Gud (teonomt) må vike plass for en mer autonom forståelse av mennesket i liturgien. Men jeg ser absolutt en stor verdi av å formidle en mer tydelig forståelse av mennesket som en skapning hvis forståelse er preget som en balanse mellom både autonomt, heteronomt og (aller sterkest) teonomt, slik LaCugna særlig påpekte.

Forøvrig kan den hyppige bruken av navn i liturgien være med på å vektlegge menneskets autonome verdi. For navnet er særlig knyttet til menneskets egen identitet, og det blir dermed noe særlig personlig og relasjonelt på individnivå når navnet til den dømte brukes slik.

Det er altså i all hovedsak fellesskapet med Gud og Jesus og fellesskapet med menneskene som vektlegges. Et eksempel på dette er 6.G. med "tatt deg inn i sin troende menighet". Et fellesskap av både mennesker og Gud og Jesus.

Men kanskje er det mest av alt det teonome fellesskapet som får rom; fellesskapet med Gud og fellesskapet med Jesus. Dette ser vi særlig når det gjelder tilliten. Den blir formidlet som troen og etterfølgelsen som kristen, samtidig som mistilliten kommer frem som det som hindrer mennesket fra å fullt ut bli *imago Dei*. Relasjonen med Gud og med Jesus er preget av *evigheten*, og det er denne kvaliteten som livet i dåpen innebærer.

Da jeg begynte mitt arbeid med denne avhandlingen, var min formening av dåpsliturgier generelt at de måtte ha et særlig positivt syn på mennesket. For ble det for mye synd, kunne dette være med på å "skremme bort" mennesker fra den kristne troen.

Når jeg nå avslutter mitt arbeide, har jeg fått et annet syn. Mitt inntrykk av Den norske kirke i dag, er at synden er et tema som er vanskelig å snakke om, og som derfor "underformidles". Dette tror jeg er meget alvorlig, for det å snakke om et kristent menneskesyn, innebærer å kunne snakke sant om mennesket, slik hele mennesket er, med alt som inngår.

At mennesket er begrenset av syndens makt er like sant og virkelig som at mennesket er skapt i Guds bilde, sett fra et kristent ståsted. Så dersom mennesket skal snakkes om, sant og riktig, innebærer dette at menneskets syndighet også må snakkes om.¹⁷⁶

Derfor mener jeg at det er viktig å ha med tilstrekkelig med uttrykk om menneskets liv i og med synden i en dåpsliturgi. Nettopp fordi dåpsliturgien er det tydeligste talerør kirken har ut til menigheten om hva et menneske er, for Gud, for Jesus, for menneskene, for verden og for oss selv. Høringsforslaget formidler, etter min mening, en særlig positiv forståelse av mennesket; mennesket er godt og har potensiale til det gode. Dette er absolutt ikke feil, men grunnleggende viktig å få med seg. Men mennesket er også preget av det livet som leves her og nå, både på godt og ondt, og det er derfor avgjørende at forståelsen av mennesket formidles på en riktig og sann måte, slik at alle kan se de paradoksale forvandlinger dåpen gjør med menneskene.

Svaret på min problemstilling blir derfor som følger: menneskesynet i den norske kirkes dåpsliturgi formidles på en god måte, men mangler særlig uttrykk for det fellesskapet som består i å være *imago Dei*. I tillegg blir menneskets identitet som synder ikke godt nok beskrevet, slik kunne vært fordelaktig for mer å begrunne og bekrefte dåpshandlingen og menneskets nye identitet som døpt. Forøvrig er menneskets avhengighet av Guds relasjon i forhold til motgang og trusler i livet, implisitte uttrykk for den spenningen mennesket lever i – som samtidig *imago Dei* og synder.

¹⁷⁶ Dette er jo tema for en spesialavhandling i seg selv...

Høringsforslag til Revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten (bm) Kirkerådet 2015

Ordning for dåp i hovedgudstjenesten

1 Mottakelse til dåp

A L | I Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn. *Ved dåp av barn:*

B L | I dag skal NN/(antall) barn bli døpt. I tillit og glede bringer vi henne/ham/dem til Kristus i den hellige dåp.

B.1. *Ved dåp av større barn, unge eller voksne:* L | I dag skal NN bli døpt. I tillit og glede kommer vi til Kristus i den hellige dåp.

C L | I dåpen får vi del i Jesu Kristi seier over ondskap, synd og død. «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, men ha evig liv.» *Joh 3,16*

D L | La oss takke og be:

E L | Evige Gud, du som har skapt oss i ditt bilde, vi takker deg for dette barnet/disse barna som du har gitt oss. Vi ber deg: Omslutt NN/henne/ham/dem med din kjærlighet og ta henne/ham/dem inn i din kirke. Amen.

E.1. *Ved dåp av større barn, unge eller voksne:*

L | Evige Gud, du som har skapt oss i ditt bilde, vi takker deg for NN/dem som skal døpes i dag. Vi ber deg: Omslutt NN/henne/ham/dem med din kjærlighet og ta henne/ham/dem

¹⁷⁷ Høringsforslag til Revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten (bm) Kirkerådet 2015: https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2016/horinger-i-kirkeradets-regi/hoeringsforslag_revidert_daapsliturgi_bokmaal_kr_sept_2015.pdf

Jeg har selv satt inn bokstavene foran de ulike leddene, for lettere å henvise underveis i analysen.

inn i din kirke. Amen.

Her, eller før den avsluttende lovprisningen (1 Pet 1,3), kan presten si noe kortfattet om den aktuelle dåpshandlingen.

2 Dåpssalme

En dåpssalme synges enten her, før 4 Dåpens forpliktelse eller som avslutning på dåpshandlingen. Det kan også fremføres korsang eller solosang på ett av disse stedene.

3 Skriftlesning

A De følgende tekstene kan gjerne leses av en i dåpsfølget eller en annen medliturg. **L** | La oss høre hvor vennlig Jesus tar imot barna og åpner Guds rike for dem:

B **ML/L** | De bar små barn til Jesus for at han skulle røre ved dem, men disiplene viste dem bort. Da Jesus så det, ble han sint og sa til dem: «La de små barna komme til meg, og hindre dem ikke! For Guds rike tilhører slike som dem. Sannelig, jeg sier dere: Den som ikke tar imot Guds rike slik som et lite barn, skal ikke komme inn i det.» Og han tok dem inn til seg, la hendene på dem og velsignet dem. **Mark 10,13–16**

Ved dåp av større barn, unge eller voksne kan denne teksten erstattes med

B.1. **L** | Apostelen Paulus sier om dåpen: **ML/L** | Det ble åpenbart hvor god vår Gud og frelser er, og at han elsker menneskene: Han frelste oss, ikke på grunn av våre rettfærdige gjerninger, men fordi han er barmhjertig. Han frelste oss ved badet som gjenføder og fornyer ved Den hellige ånd, som han så rikelig har øst ut over oss ved Jesus Kristus, vår frelser, så vi skulle bli rettfærdige ved hans nåde og bli arvinger til det evige liv, som er vårt håp. **Tit 3,4–7**

Eller

B.2. **L** | Jesus sier at vi blir født på ny i dåpen: **ML/L** | Det var en mann som het Nikodemus. Han var fariseer og en av jødernes

rådsherrer. Han kom til Jesus om natten og sa: «Rabbi, vi vet at du er en lærer som er kommet fra Gud. For ingen kan gjøre de tegnene du gjør, uten at Gud er med ham.» Jesus svarte: «Sannelig, sannelig, jeg sier deg: Den som ikke blir født på ny, kan ikke se Guds rike.» «Hvordan kan en som er gammel, bli født?» sa Nikodemus. «Kan noen komme inn i mors liv igjen og bli født for andre gang?» Jesus svarte: «Sannelig, sannelig, jeg sier deg: Den som ikke blir født av vann og Ånd, kan ikke komme inn i Guds rike.» [Joh 3,1–5](#)

C [L](#) | La oss høre vår Herre Jesu Kristi ord om dåpen og troen:

D [ML/L](#) | Jeg har fått all makt i himmelen og på jorden. Gå derfor og gjør alle folkeslag til disipler: Døp dem til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn og lær dem å holde alt det jeg har befalt dere. Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende. [Matt 28,18–20](#)

Ved dåp av større barn, unge eller voksne kan [Mark 10,13–16](#) eventuelt leses her.

4 Dåpens forpliktelse

Ved dåp av barn:

A [L](#) | Vil foreldre og faddere reise seg. Dere skal være vitner om at NN/dette barnet/disse barna er døpt med den kristne dåp. Sammen med vår menighet og hele kirken får dere del i et hellig ansvar: å vise omsorg for henne/ham/dem, be for henne/ham/dem og hjelpe henne/ham/dem til selv å be, kjenne Guds ord og delta i den hellige nattverd, så hun/han/de kan leve og vokse i den kristne tro. [Foreldre og faddere blir stående.](#)

A.1. [Ved dåp av større barn, unge eller voksne:](#) [L](#) | Vil (foreldre og) faddere reise seg. Dere skal være vitner om at NN/disse er døpt med den kristne dåp. Sammen med vår menighet og hele kirken får dere del i et hellig ansvar: å vise omsorg for henne/ham/dem, be for henne/ham/de og hjelpe henne/ham/dem til å kjenne Guds ord og delta i den hellige nattverd, så hun/han/de kan leve og vokse i den kristne tro. [Foreldre og faddere blir stående.](#)

5 Forsakelsen og troen

A Ved dåp av barn: L | La oss sammen bekjenne forsakelsen og troen som vi døpes til.

Alle reiser seg.

A.1. Ved dåp av større barn, unge eller voksne: L | Vil du sammen med denne menigheten bekjenne forsakelsen og troen som vi døpes til?
Dåpskandidaten | Ja.

Dåpskandidaten kan om nødvendig her og ved dåpshandlingen gi bekreftende svar på andre måter enn med verbalt språk. De som selv kan svare på spørsmålet, spørres først. Når alle har svart, sier liturgen:

A.2. L | La oss sammen bekjenne forsakelsen og troen. Alle reiser seg.

B A | Jeg forsaker djevelen og alle hans gjerninger og alt hans vesen.

C.1. Jeg tror på Gud Fader, den allmektige, himmelens og jordens skaper.

C.2. Jeg tror på Jesus Kristus, Guds enbårne Sønn, vår Herre, som ble unnfanget ved Den hellige ånd, født av jomfru Maria, pint under Pontius Pilatus, korsfestet, død og begravet, fór ned til dødsriket, stod opp fra de døde tredje dag, fór opp til himmelen, sitter ved Guds, den allmektige Faders høyre hånd, skal derfra komme igjen for å dømme levende og døde.

C.3. Jeg tror på Den hellige ånd, en hellig, allmenn kirke, de helliges samfunn, syndenes forlatelse, legemets oppstandelse og det evige liv. Amen. Den apostoliske trosbekjennelse

6 Dåpshandlingen

Vannet helles i døpefonten.

Enten A

A L | Barmhjertige Gud, du som i dåpen frir oss fra mørkets makt og gjør oss til lysets barn, vi ber deg: Send din Ånd, så dette vannet blir en nådens kilde der hun/han/de som døpes, reises opp til det nye livet med Jesus Kristus, vår Herre.

Eller B

B L | Barmhjertige Gud, vi takker deg for at dåpens vann ved ditt ord og løfte er en nådens kilde, der du renser oss fra synd og skyld og gir oss håpet om det evige liv i Jesus Kristus. Vi ber deg: La den nye fødsel skje ved din skapende Ånd.

Mellom hver dåp kan det synges et vers fra en egnet salme.

Dåpsfølget går fram til døpefonten.

Ved dåp av barn:

C L | Hva heter barnet?

Den som bærer barnet, sier barnets fornavn.

D L | Vil dere at NN skal døpes til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn og oppdras til et liv i den kristne forsakelse og tro?

Den som bærer barnet, foreldre/foresatte og faddere, svarer: **Ja.**

Ved dåp av større barn, unge eller voksne:

C.1. L | Hva heter du?

Den som skal døpes, svarer selv ved å si fornavnet sitt. Om nødvendig kan en annen si navnet.

D.1. L | NN, vil du bli døpt til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn og leve i den kristne forsakelse og tro?

Den som skal døpes, svarer: **Ja.**

Liturgen ber bønnen før og etter korstegningen med åpen håndflate, vendt mot barnets/dåpskandidatens ansikt.

E L | Gud bevare din inngang og din utgang fra nå og til evig tid. Jeg tegner deg med det hellige korsets tegn +. Du skal tilhøre den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus.

F L | NN, etter vår Herre Jesu Kristi ord og befaling døper jeg deg til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn.

Mens dette sies, øser liturgen med hånden rikelig med vann over hodet til den som døpes, tre ganger. Liturgen legger, gjerne sammen med foreldre/foresatte og faddere, hånden på den døptes hode og sier:

G L | Den allmektige Gud har nå gitt deg sin hellige Ånd, født deg på ny og tatt deg inn i sin troende menighet. Gud styrke deg med sin nåde til det evige liv. Fred være med deg.

Den som bære barnet, eller liturgen, løfter dåpsbarnet opp og vender det mot menigheten. Ved dåp av større barn, unge eller voksne kan disse vende seg mot menigheten. Følgende ord sies:

H L | Dette er NN (fornavn), Guds barn og vår søster/bror i Kristus.

7 Dåpslys tennes

Etter at alle er døpt, kan det tennes et lys for hvert barn/hver dåpskandidat. Lysene settes i en lysholder og brenner til gudstjenesten er ferdig. Når alle dåpslysene er tent, sier liturgen:

A L | Jesus sier: «Jeg er verdens lys. Den som følger meg, skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys.» Joh 8,12

Lystenning kan alternativt skje under forbønnen (pkt 17) i gudstjenesten.

8 Bønn og lovprisning

A L | La oss takke og be. En av følgende bønner bes.

Enten A

B L/ML | Trofaste Gud, vi takker deg for dåpen, der du tar imot oss og kaller oss ved navn. Vi ber for NN/barna/dem som er døpt i

dag. Vær med henne/ham/dem gjennom livet, i medgang og i motgang, og bevar henne/ham/dem i dåpens nåde. Styrk foreldre og faddere i ansvaret de har fått. Hjelp oss alle å stride troens gode strid, i kjærlighet til vår neste og alt du har skapt.

Eller B

C L/ML | Trofaste Gud, vi takker deg for dåpen, der du gir oss et hjem i din kirke. Vi ber for NN/barna/dem som er døpt i dag. Hold din vernende hånd over henne/ham/dem, og gi kjærlighet og visdom til alle som har ansvar for henne/ham/dem. Vend våre øyne mot deg, så vi aldri mister håpet du har gitt oss i vår dåp.

Eller C

D L/ML | Trofaste Gud, vi takker deg for dåpen, og for løftet om at Jesus er med oss alle våre dager. Vi ber for NN/barna/dem som er døpt i dag. Vær hennes/hans/deres ly og vern gjennom livet, og bevar henne/ham/dem i troen på deg. Vis oss alle kjærlighetens vei, så vi ikke tjener oss selv, men deg og hverandre.

Fadervår fremsies. Dersom det er nattverd i gudstjenesten, kan Fadervår falle bort her. L | E La oss sammen be den bønnen Jesus har lært oss:

F A | Vår Far i himmelen. La navnet ditt helliges. La riket ditt komme. La viljen din skje på jorden slik som i himmelen. Gi oss i dag vårt daglige brød, og tilgi oss vår skyld, slik også vi tilgir våre skyldnere. Og la oss ikke komme i fristelse, men frels oss fra det onde. For riket er ditt og makten og æren i evighet. Amen. Det er også anledning til å benytte Fadervår etter 1977-liturgien eller etter 1920-liturgien.

G L | Lovet være Gud, vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny til et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde. 1 Pet 1,3

Dåpsliturgien avsluttes eventuelt med sang, jfr. rubrikk til punkt 2.

Litteratur

Primærlitteratur

Henriksen, Jan-Olav: *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. **2003**, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.

LaCugna, Catherine Mowry: *God For Us. The Trinity and Christian Life*. **1991**, Harper One, New York.

Peters, Ted: *God – The World's Future. Systematic Theology for a new era*. **2000**, Augsburg Fortress, Minneapolis. 2nd edition.

Sekundærlitteratur

Chan, Peter C. (red.): *The Cambridge Companion to THE TRINITY*. **2011**, Cambridge University Press, UK.

Den norske kirke: *Gudstjeneste for Den norske kirke*. **2011**, Eide Forlag, Stavanger.

Felleserklæring om Rettferdiggjørelseslæren. Det Lutherske Verdensforbund (LVF), Det pavelige råd for fremme av kristen enhet (PCPCU). **1997/98**, Mellomkirkelig Råd, Den norske kirke.

Graff-Kallevåg, Kristin: *The Triune God and Baptism. An analysis and discussion of the relationship between the trinity and baptism in the theology of Robert W. Jenson and Catherine M. LaCugna*. **2015**, Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo.

Gudstjenestebok for Den norske kirke. 2. Kirkelige handlinger. **1992**, Verbum, Oslo.

Hägglund, Bengt: *Teologins Historia – En dogmhistorisk översikt*. **2003**, Församlingsbokhandeln, Göteborg.

Hegstad, Harald: *Gud, verden og håpet – Innføring i Kristen Dogmatikk*. **2015**, Lunde Forlag, Oslo.

Henriksen, Jan-Olav: *Guds virkelighet – Kristen Dogmatikk*. **1994**, Luther Forlag, Oslo.

Henriksen, Jan-Olav **2010**: Hvordan lar vi liturgien uttrykke vår teologiske forståelse av synd?, i *Kirke og Kultur*, 04/2010, 388-399. Universitetsforlaget, Oslo.

Henriksen, Jan-Olav og Kurtén, Tage: *Crisis and Change: Religion, Ethics and Theology under Late Modern Conditions*. **2012**, Cambridge Scholars Publishing, UK.

Holter, Stig Wernø: *Kom, tilbe med fryd- Innføring i liturgikk og hymnologi*. **2008**, Solum Forlag, Bergen.

LaCugna, Catherine Mowry (ed.): *Freeing Theology. The essentials of Theology in Feminist Perspective*. **1993**, Harper One, New York.

LaCugna, Catherine Mowry **1989**: The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, i *Journal of Ecumenical Studies*, Vol.26(2).

McGrath, Alister: *Christian Theology – An Introduction*. 5.ed. **2011**, Blackwell Publishers Ltd.

McGrath, Alister: *The Christian Theology Reader*. 1995, **2001** 2nd ed. Blackwell Publishing Ltd.

Modéus, Martin: *Mänsklig gudstjänst: om gudstjänsten som relation och rit*. **2005**, Verbum, Stockholm.

Mæland, Jens Olav (red.): *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter*. **2000**, Lunde Forlag, Oslo.

Peters, Ted **2010**: Can We Enhance the Imago Dei?, i Nancey Murphy og Christopher C. Knight (red.): *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*. Ashgate, UK. Printed and bound in Great Britain by MPG Books Group, UK.

Peters, Ted: *The Stem Cell Debate*. **2007**, Fortress Press, Minneapolis.

Russell, Letty M. Og Clarkson, J. Shannon: *Dictionary of Feminist Theologies*. **1996**, Westminster John Knox Press, London.

Sannes, Kjell Olav: *DÅPEN og dens plass i kirkens liv*. **1978**, H. Aschehoug & Co., Larvik.

Schroer, Silvia og Bietenhard, Sophia: *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*. **2003**, Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 374. Sheffield Academic Press, London.

Skarsaune, Oskar: *Troens Ord: De tre Oldkirkelige Bekjennelsene*. **1997**, Luther Forlag, Oslo.

Bibeltekster

Bibelen – Bibelselskapets oversettelse. 2011, Bibelselskapet, Oslo.

Utrykte kilder

Tilsendt fra Arkivet, Kirkerådet ved Astrid Bjerke Dirdal: *Respons på Høring – Kirkerådets forslag til revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten. Nord-Hålogaland Bispedømmeråd. 2015.*

Nettkilder

Dåp i hovedgudstjenesten 2011 hentet 9.juni 2016 fra:

https://kirken.no/globalassets/kirken.no/dap/2014/gudst2011_2012_ordning_daap_hovedgudstj_bokmaal.pdf

Google Translate (2016, 7.juni)

<https://translate.google.com/#en/no/engage%20in%20theological%20reasoning%20or%20speculation>

Høringsforslag til Revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten (bm) Kirkerådet 2015:

https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2016/horinger-i-kirkeradets-regi/hoeringsforslag_revidert_daapsliturgi_bokmaal_kr_sept_2015.pdf

Kirken.no (2014, 30. Januar) Liturgi. Hentet 7.juni 2016 fra

<https://kirken.no/nb-NO/kristen-tro/gudstjeneste/liturgi/>

Peters, Ted (2013) About Ted Peters. Hentet 7.juni 2016 fra

<http://tedstimelytake.com/controversies/>

Store norske leksikon (2009, 14. Februar) Arvesynd. Hentet 8. mars 2016 fra

<https://snl.no/arvesynd>

Store norske leksikon (2009, 11.februar) Eksplisitt. Hentet 9.juni 2016 fra

<https://snl.no/eksplisitt>

Store norske leksikon (2009, 14.februar) Epiklese. Hentet 25.mai 2016 fra

<https://snl.no/epiklese>

Store norske leksikon (2014, 28.januar) Implisitt. Hentet 9.juni 2016 fra

<https://snl.no/implisitt>

Time, Jon Kåre (2015, 2. Januar) Henriksens hender:

https://morgenbladet.no/samfunn/2015/henriksens_hender