



Da Gud forlot Gud: Jesu vei til døden og dens betydning for oss

When God left God: The significance of the death of Jesus

Knut Alfsvåg

Professor, Fakultet for teologi, diakoni og ledelsesfag, VID vitenskapelige høyskole

knut.alfsvag@vid.no

Sammendrag

Ifølge NT er Faderen og Sønnen ett, samtidig som Faderen forlater Sønnen på korset. Hvordan blir vår gudsforståelse om vi antar at denne motsetningen uttrykker kjernen i Guds vesen? Ifølge Bibelen står mennesker under Guds vrede fordi de har gjort urett mot sitt medmenneske. Jesus identifiserer seg med denne plasseringen, men bæres likevel gjennom døden til oppstandelsen. Heller ikke under Guds vrede faller en ut av det frelsende gudsforhold. Dette betinger isolert sett en verdensrettferdigjørelse, men tvetydigheten i gudsbildet fastholdes ved at frelse formidles i form av en utvelgelseslære som fastholder dommens to utganger.

Nøkkelord

gudsforståelse, korset, forsoning, frelseslære

Abstract

According to the NT, the Father and the Son are one, but still the Father leaves the Son on the cross. What are the implications of considering this as the essence of divinity? In the Bible, humans are placed under the wrath of God because they have sinned against their neighbours. Jesus accepts this as the truth even of his own life, but is still carried through death to the resurrection. This could lead to a doctrine of apocatastasis, but the ambiguity in the image of God is retained through the idea of an eternal judgment with two different outcomes.

Keywords

The understanding of God, The cross, Atonement, Soteriology

Innledning

Evangeliene inneholder sterke utsagn om det nære forhold mellom Jesus som Guds Sønn og hans himmelske Far. Det sterkeste har vi i Johannesevangeliet 10,30: «Jeg og Far er ett» (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ). Men det er også andre tekster som taler om et svært nært forhold: «Faderen elsker Sønnen og har gitt alt i hans hånd» (Joh 3,35). «Far kjenner meg og jeg kjenner Far» (Joh 10,15). «Ingen kjenner Sønnen, unntatt Faderen, og ingen kjenner Faderen, unntatt Sønnen og den som Sønnen vil åpenbare det for» (Matt 11,27).

Likevel vitner tekster fra lidelseshistorien om en betydelig motsetning mellom de to. I Getsemane ba Jesus til sin Far om at det lidelsesbeger han var tildelt, måtte bli tatt fra ham (Matt 26,39). Men den bønningen ble ikke oppfylt, og på korset siterte han Salme 22,2: «Min

Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» (Matt 27,46). Hvordan kan Faderen og Sønnen være ett når forholdet er så problematisk og spenningsfylt?

På dette spørsmålet er det blitt gitt ulike svar. Noen mener at Jesu vei mot korset formidler et bilde av en streng og fordømmende Gud. Dette innebærer en voldsforherligelse som de finner moralsk uakseptabel. En far kan ikke la sin sønn i stikken på denne måten. Det er en form for guddommelig barnemishandling, som er like lite akseptabelt for den himmelske Far som det er for jordiske fedre. Jesu ord i lidelseshistorien uttrykker derfor noe som vi i dag ikke kan akseptere.¹

Andre har gått motsatt vei og heller prøvd å dempe forståelsen av disse tekstene som en motsetning i Gud. De forstår derfor Sønnens død på korset som et uttrykk for Faderens solidaritet med syndere og hans forsøk på å overvinne den smerte synden fremkaller i ham. Forankret i en fortolkning av Jesu død som et vitnesbyrd om en indre utvikling i Gud ser de korset som det høyeste uttrykk for Guds medlidelse. Sønnen utsettes ifølge denne forståelse ikke for Faderens vrede, men hans lidelse åpner for en ny dimensjon i Guds medynk.²

En tredje mulighet er imidlertid å akseptere denne spenningen i tekstene som uttrykk for den sak de er ute etter å formidle. Kan det være slik at det er ved at Sønnen gjennomlider gudsforlatthetens mørke under Faderens vrede at enheten mellom de to kommer til uttrykk? Hva betyr det i så fall for vår forståelse av forholdet mellom Faderen og Sønnen, og for vår forståelse av den Gud vi forholder oss til? Hvordan lever vi med en Gud som forlater sin Sønn i hans dødskamp, om det er dette som uttrykker kjernen i Guds vesen (jf. Joh 1,18)?

Fordelen med denne tilnærmingen i forhold til de to andre er at den ikke postulerer en idé om entydighet og forståelighet som utgangspunkt for teologisk arbeid. Entydighet betyr i denne sammenheng at det etableres stabile og ubestridelige referanser mellom begrep og erfaring, og forståelighet innebærer at virkeligheten er reduserbar til en slik entydighet. Det er et krav det er problematisk å reise i møte med kristen teologi både fordi det reises forholdsvis sent i den kristne tenknings historie (det stammer i sin nåværende form fra det 14. århundre), og fordi det er saklig problematisk,³ blant annet fordi det gjør menneskets rasjonalitet til et overordnet kriterium for sannhet. Dette avvises allerede av Platon,⁴ og kirkefedrene legger denne avvisningen til grunn for sin tenkning.⁵ Det er derfor denne tredje tilnærmingen som er utgangspunkt for denne artikkelen. For å utrede betydningen av den motsetningsfylte enhet mellom Faderen og Sønnen vil jeg nærme meg problemet i tre skritt. Først vil jeg prøve å avdekke de bærebjelker i Bibelens virkelighetsforståelse som utgjør bakgrunnen for de bibelske forfatters fortolkning av lidelseshistorien. Med det som utgangspunkt vil jeg deretter se nærmere på hvordan forholdet mellom Faderen og Sønnen utfoldes gjennom evangeliene på veien fram til og opp på korset. Avslutningsvis drøfter jeg hva den forståelse av forholdet mellom Faderen og Sønnen vi på denne måten kan tilegne oss, har å si for menneskers gudsforhold.

1. Joanne Carlson Brown og Rebecca Ann Parker, «For God so Loved the World», i *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique* (red. J.K. Brown og C.R. Bohn; New York: Pilgrim, 1989), 1–30; Joanne Carlson Brown, «Divine Child Abuse», *Daughters of Sarah* 18 (1992): 24–28; for en presentasjon av flere representanter for denne tilnærmingen, se Asle Eikrem, *God as Sacrificial Love: A Systematic Exploration of a Controversial Notion* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2018), 54, 70–75.
2. En representativ framstilling av denne tilnærmingen er Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München: Chr. Kaiser, 1972); se også Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 65. Brown og Parker er svært kritiske til frigjøringsteologiens forståelse av lidelsens positive betydning.
3. Knut Alfsvåg, *What No Mind Has Conceived: On the Significance of Christological Apophaticism* (Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2010), 109–12.
4. Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 27–61.
5. Alfsvåg, *What No Mind Has Conceived*, 33–50.

Hovedtrekk ved Bibelens virkelighetsforståelse

Det første som sies i Bibelen og i de oldkirkelige, felleskristne trosbekjennelser, er at Gud er opphav til alt som fins.⁶ Alternativet er å forstå Gud og verden som likeverdige elementer i universet, og selv om det er en modell som har hatt mange tilhengere under moderniteten, gjør ikke det den teologisk holdbar.⁷ At Gud har skapt alt som fins, er en påstand med omfattende implikasjoner, og resten av Bibelen kan forstås som et forsøk på å utfolde noen av de implikasjonene. Påstanden innebærer at Gud som alts opphav befinner seg utenfor tid og rom, hvor alt annet befinner seg. Referansen for ordet «Gud» er altså ikke noe som er sterkere og kjærligere enn andre sterke og kjærlige ting (det ville gjøre Gud til en del av verden), men et opphav som ikke inngår som et element i det skapte. Utsagn om Gud refererer altså til en virkelighet vi ikke har tilgang til, og derfor strengt tatt ikke kan si så mye om.⁸ At Guds virkelighet er uutsigelig og ufattelig, er derfor noe de bibelske forfattere stadig kommer tilbake til (Jes 55,8–10; Rom 11,33; 1 Tim 6,16). Den verden Gud har skapt, har imidlertid et preg av kompleksitet og forutsigbarhet som antyder en forståelse av Gud som mektig og god (Rom 1,20).

Blant alt som har sitt opphav i Gud, står mennesket i en særstilling. Det har en evne til å formulere og drøfte virkelighetens store sammenhenger som ingen annen kjent art i universet har. Det innebærer en evne til å artikulere og velge blant alternative handlemåter. Et menneske er til en viss grad en selvstyrende enhet. Vår evne til å velge er imidlertid sterkt begrenset. Det er mange naturgitte rammer vi ikke kan gjøre noe med.

Vår språklighet og evnen til å tematisere og drøfte de store sammenhenger som følger av den, gir oss muligheter for både det gode og det onde som langt overgår dem andre kjente arter har. Vi er ikke bare skapt «i Guds bilde» (1 Mos 1,27); vi er også blitt som Gud og kjenner godt og ondt (1 Mos 3,5). I vår realisering av våre positive muligheter er vi «lite lavere enn Gud» (Sal 8,6). Realiseringen av det ondes mulighet gjør imidlertid at verden, og dermed også dens opphav, framstår som moralsk tvetydig; det er ikke mulig for oss å møte Gud med ubekymret tillit. Samtidig rammes det fineste Gud har skapt, våre medmennesker, av den ondskap vi både kjenner og praktiserer. Av disse to grunner utsettes vi for Guds vrede (Joh 3,36; Kol 3,6). Vi tar ikke imot hans gaver med den sorgløse takknemlighet Jesus tematiserer i Bergprekenen (Matt 6,25–34), og vi er selvopptatte og egoistiske i vår omgang med våre medmennesker og kommer derfor under Guds dom (Matt 25,41–43). Vi skulle tjene dem med våre liv, men vi gjør det bare i begrenset grad og av og til ikke i det hele tatt. Guds vrede mot og straff av syndere er derfor reaksjoner som skal opprettholde den nødvendige verdighet hos og respekt for det fineste Gud har skapt. Men selv om Guds vrede rammer alle mennesker fordi «alle har syndet» (Rom 3,22), så fastholdes det likevel at vreden er rettet mot den som gjør urett, ikke mot den som rammes av den (2 Mos 23,7; 2 Kong 24,4; Jes 1,15; 59,3–4; Rom 1,18).

6. Det er mulig å avvise dette som uttrykk for forholdet mellom en maskulin, mektig Gud og en avmektig, feminin verden, og i stedet starte med menns og kvinners aktuelle gudserfaringer; se Margaret Daphne Hampson, *After Christianity* (London: SCM Press, 1996). Som Hampson selv gjør uttrykkelig oppmerksom på, gir det en grunnleggende annerledes gudsoppfatning enn den vi finner i kirkens kjernetekster.

7. Se David B. Burrell, «Creatio ex nihilo Recovered», *Modern Theology* 29 (2013): 5–21.

8. Dette er en grunnleggende forutsetning både for platonisk filosofi og kristen teologi; se Knut Alfsvåg, «Uerkjennbarhetens ufrakommelig: En reise i det apofatiske landskap», i *Gud og språkets grenser* (red. G. Innerdal og S. Rise; Oslo: Vidarforlaget, 2016), 71–93. Eikrem, *God as Sacrificial Love*, er imidlertid basert på den forutsetning at forståelsen av Jesu død på en entydig måte skal være logisk koherent i samsvar med Lorenz Puntels koherensforståelse. Det innebærer at Gud kan gi seg til kjenne slik at Gud blir fullt forståelig på menneskets premisser, slik at «uttrykkelighet» blir et kriterium for det som oppfattes som virkelig (Asle Eikrem, «'Sannelig, du er en skjult Gud': Et kritisk blikk på de språkfilosofiske forutsetningene for klassisk apofatisk teologi», i *Gud og språkets grenser* (red. G. Innerdal og S. Rise; Oslo: Vidarforlaget, 2016), 115–29, 121).

Bibelen er sterk og entydig i sin framstilling av Guds vrede over vår synd, og dette skjerpes i NT til en forståelse av dommen som evig straff (Matt 13,42; 18,8–9; Åp 20,15). Likevel gir Bibelen likevel aldri noen konsesjon til en dualistisk forståelse av syndens og det ondes opphav. Det er ikke slik at mennesker synder fordi de fanges av en ond makt som står Gud imot som en jevnbyrdig motstander. Det grunnleggende premiss, at Gud er opphav til alt som fins, fastholdes også i møtet med frafallet og ondskaperen. Fristelsen kommer fra det samme skaperverk som omtales som godt, og Bibelen gjør ikke noe forsøk på å mildne denne motsetningen.

Dette gir et svært spenningsfylt gudsbilde, og det har ikke manglet på forsøk på å dempe spenningen. Forståelsen av Gud som alts opphav ble i oldkirken utfordret av gnostisismen og manikeismen, som hevdet at menneskets problem var at det ble holdt fanget av krefter som hverken direkte eller indirekte hadde sitt opphav i Gud.⁹ Utfordringen ble imidlertid avvist som uforenlig med en bibelsk forståelse av skapelsen. Referansen for de bibelske gudsutsagn er den Gud som er opphav til alt som fins. Også det onde har da sitt opphav og sin forutsetning i Guds skapende virksomhet, selv om det ikke på samme entydige måte reflekterer hans godhet. Derfor er det Gud som skal fryktes, ikke hans motstander(e) (Matt 10,28). Det skjerper forståelsen av Guds tvetydighet – ofte vet vi ikke om det er Gud eller hans motstander vi har med å gjøre, fordi de to for oss er ulike aspekter av den samme virkelighet.

Også menneskets evne til å foreta moralske valg har blitt trukket inn i forsøket på å skape et mindre spenningsfylt gudsbilde. En tenker da at all ondskap skyldes våre feilaktige prioriteringer. Vår evne til å velge blir da det viktigste ved oss, og vi holdes moralsk og juridisk ansvarlige for alle feilvalg. Forutsetningen er at vi kunne ha valgt annerledes. Dette kalles læren om den frie vilje, og den kan ha en viss berettigelse når det gjelder vårt forhold til fenomener vi kan kontrollere.¹⁰ Det er adskillig mer problematisk å anvende den direkte på gudsforholdet, fordi oppgaven da blir å frigjøre seg selv fra det i verden som står Gud imot, og som Gud ikke kan gjøre noe med. Dette gir altså en gudsforståelse beslektet med gnostisismens.

Er Gud opphav til alt som fins, inkludert vårt gudsforhold, kan imidlertid ikke gudsforholdet etableres ved et selvstendig valg hvor vi selv legger premissene. Om dette er kirkens store nådeteologer (Augustin, Maximus Confessor,¹¹ Thomas Aquinas,¹² Luther, Calvin, Karl Barth) helt enige.¹³ Å knytte troens tilblivelse til menneskets frie valg er i realiteten en fornektelse av troen på Gud som Skaper, og derfor en av frafallets viktigste konsekvenser. Det mennesket som stoler på sin evne til å fatte de rette moralske valg, og gjør dette til sitt livsfundament, kommer derfor aldri ut av syndens fangenskap (jf. Rom 2,1).

9. Gnostisismen kjennetegnes av «the general rejection of this world as a product of error and ignorance, and the positing of a higher world, to which the human soul will eventually return» (Edward Moore, «Gnosticism», i *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/gnostic/>, lest 29.4.2020).

10. Ordsammensetningen «fri vilje» er selvmotsigende, fordi viljen blir til ved det valg som bestemmer den; den er derfor aldri fri (K.E. Løgstrup, «Ethiske begreper og problemer», i *Etik och kristen tro* (red. G. Wingren; Lund: LiberLäromedel, 1971), 205–86, 245–52. Det som menes med «fri vilje», kan imidlertid ha en viss berettigelse så lenge en vet at uttrykket bare kan aksepteres i en svært omtrentlig og upresis mening. Luther avviser det fullstendig som et begrep uten referanse (*Assertio omnium articulorum* (1520); Martin Luther, *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: H. Böhlaus, 1883–1990) (WA) 7,146,5), men Confessio Augustana (CA) 18 bruker det i den avgrensede mening jeg her har referert til (Irene Dingel (red.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 112–15).

11. Knut Alfvåg, «God's Fellow Workers: The Understanding of the Relationship between the Human and the Divine in Maximus Confessor and Martin Luther», *Studia theologica* 62 (2008): 175–93. DOI: <https://doi.org/10.1080/00393380802439852>.

12. Bengt Hägglund, *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt* (Lund: LiberLäromedel, 1975), 168–69.

13. Til forskjell fra dem representerer Brown og Parker, «For God So Loved the World», 27–28, en ensidig pelagianisme.

Vårt forhold til Gud og vår neste – og slik Bibelen framstiller det, er det to sider av samme sak – er derfor enten et absolutt, ubekymret og uproblematisk tillitsforhold som Gud skaper og opprettholder, eller så er det et forhold styrt av oss selv og våre gudserstatninger. Denne plasseringen kan vi ikke velge; det er en situasjon vi befinner oss i (jf. Rom 9,16–20), og som vi kan øve på å tilegne oss.¹⁴ Dette følger av forståelsen av Gud som alts opphav. Vår verdighet er derfor på bibelske premisser ikke knyttet til vår evne til å velge, men til det faktum at vi holdes ansvarlige for den situasjon vi befinner oss i. Vi er under Guds vrede og opplever verden som strevsom, iblant direkte fiendtlig, fordi våre liv ikke er manifesteringer av sorgløs tillit til Gud som opphav til alt som fins, selv om det er en situasjon vi ikke kan gjøre noe med. Moralsk engasjerte mennesker forarges over dette, fordi de mener at Gud på denne måten holder oss ansvarlige for konsekvensen av hans egne handlinger.¹⁵ Bibelen trekker imidlertid denne konsekvensen uten forbehold og bekymringer (Matt 19,26; Joh 6,44.65; Rom 9,19–22). Det aksepteres også av dem jeg i forrige avsnitt omtalte som kirkens store nådeteologer, men med et visst forbehold når det gjelder Thomas Aquinas.¹⁶

Guds vrede over synden rammer alle mennesker, fordi vi alle har gjort vår neste urett (Rom 3,10–20). Likevel ønsker ikke Gud at menneskene skal gå til grunne (1 Mos 6,11). Den bibelske løsning på dette problemet er sonofferet, som gjør at vreden og straffen opprettholdes samtidig som den avledes ved at den stedfortredende rammer offeret, som tilintetgjøres (3 Mos 4) eller sendes bort (3 Mos 16,10). Tilgivelse uten sonoffer er på bibelske premisser utenkelig, ettersom syndens og ondskapens problem da blir stående uløst.¹⁷ Forsoning reduseres da til en guddommelig solidaritetsgest eller bagatellisering av overgrep, og det kan ikke forenes med den forståelse av forholdet mellom Gud, verden og menneskene vi finner i de sentrale, og i denne sammenheng mest relevante, bibeltekstene.¹⁸

Den bibelske virkelighetsforståelsen gir god mening, fordi alle elementer i den er forankret i den grunnleggende påstand om Gud som opphav til alt annet. Påstanden om Guds annerledeshet og uforståelighet innebærer imidlertid at dette ikke er en form for mening som kan reduseres til entydig forståelighet slik jeg innledningsvis skisserte. Tilnærmingen er derfor ikke logisk nødvendig, fordi en slik påstand ville gjøre mennesket og dets fornuft til virkelighetens strukturerende sentrum. Den kan derfor bare være sann om den også er omstridt, noe tenkningens historie også bevitner at den er.

14. Øvelsene befinner seg i Salmenes bok, jf. Sal 1,2–3; 18,3; 62,6–7.

15. Erasmus av Rotterdam er en klassisk og svært tydelig representant for denne innvendingen, se *De libero arbitrio* IIa15 (Erasmus, *Ausgewählte Schriften* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), bd. 4). Behovet for logisk koherens gjør at også Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 213, nærmer seg et slikt standpunkt.

16. Knut Alfsvåg, «Luther on Necessity», *Harvard Theological Review* 108 (2015): 52–69 (55–56). DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017816015000036>.

17. Peter Stuhlmacher, *Biblical Theology of the New Testament*, bd. 1 (overs. av D.P. Bailey; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018), 159–60. Også Eikrem, som er skeptisk til denne modellen, er vel klar over dens bibelske forankring (Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 86).

18. At avvising av soningstanken medfører en radikal omtolkning av trosinnholdet, bekrefte av Brown, «Divine Child Abuse», 28; se også Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 80–82. Eikrem ønsker for sin del å fastholde at i lys av oppstandelsen har Jesu død en positiv betydning, men entydighetskravet leder også ham til en fortolkning av Jesu død på betydelig avstand fra det vi finner i NT. Se Harald Hegstad, «Var korset nødvendig?», *Teologisk tidsskrift* 8 (2019): 41–54, DOI: <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2019-01-04>, og Asle Eikrem, «Korsets gåte? Respons til Harald Hegstads bokessay», *Teologisk tidsskrift* 8 (2019): 198–204, DOI: <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2019-03-05>. Som representanter for den tilnærming han avviser, viser Eikrem til Peter Stuhlmacher, Ingolf Dalferth og Douglas Hedley; se Eikrem, *God as sacrificial love*, 5–6.

Jesus på forsoningens vei

Slik NT framstiller det, er Jesus fullt ut menneske (Joh 1,14), «prøvet i alt på samme måte som vi» (Hebr 4,15). Samtidig er han Gud (Joh 1,1; Rom 9,5; Kol 1,15) og derfor også ett med sin himmelske Far. Jesus er altså Gud og dermed syndfri, samtidig som han fullt ut er et menneske. Hvordan forholder han seg med dette utgangspunktet til at menneskene er syndere under Guds vrede?

Synden og frafallet er ikke en vei Jesus selv velger. Fortellingen om Jesu fristelse (Matt 4,1–11), som står som et motstykke til de tre fortellingene om menneskets fall i 1 Mosebok 3, 4 og 6, viser hvordan Jesus beseirer djevelen og motstår alle fristelser. Jesus realiserer i sitt liv det dobbelte kjærlighetsbud som lovens sammenfatning (Matt 22,37–40).

Likevel aksepterer Jesus frafallet som en realitet også i sitt eget liv. Han stiller seg i rekken av botferdige syndere og tar imot Johannes' dåp, den dåp som i NT beskrives som «en omvendelsesdåp som gav tilgivelse for syndene» (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Mark 1,4). Jesus tar altså inn over seg som sannheten om sitt liv de synder døperen Johannes adresserer i sin botsforkynnelse; han befinner seg i samme gruppe som dem Johannes her taler til. For Jesus manifesterer gudsrelasjonen seg altså i en ubetinget og ubegrenset solidaritet med frafalne.

I NT brukes det radikale formuleringer om dette. Paulus setter likhetstegn mellom Jesus og synden: «Han som ikke visste av synd, har han gjort til synd for oss» (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, 2 Kor 5,21), og hevder at Jesus ble sendt «i det som lignet syndig kjød» (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, Rom 8,3). Det gammeltestamentlige forbilde for denne måten å tenke på finner vi i Jesaja 53,6: «Skylden (eller synden, ἵνα) som vi alle hadde, lot Herren ramme ham.»¹⁹ Sammenknytningen av Jesus og synden innebærer imidlertid ikke at Faderen avviser ham. Tvert imot kommer det tydeligste utsagn i evangeliene om Faderens kjærlighetsrelasjon til Sønnen etter Jesu dåp (Matt 3,17). Faderen vedkjenner seg altså sin Sønn nettopp i Sønnens skjebnefellesskap med synderne.

Martin Luther er en av dem som har gått lengst i å utdype denne identifikasjonen mellom Jesus og menneskenes synd. Dette gjør han i den boken som vanligvis omtales som Antilatamus, som han skrev på Wartburg sommeren 1521. Det overordnede poeng Luther her er ute etter, er at synd etter sin substans alltid og overalt er det samme, nemlig «opprør mot Gud og overtredelse av Guds lov». Denne synden blir overført på Kristus, som blir «gjort til synd på metaforisk vis»,²⁰ skriver Luther. Det er altså som ved vanlige metaforer noe som stemmer, og noe som ikke stemmer. Det som stemmer, er syndens vesen og realitet; den overføres på Kristus. Det som ikke stemmer, er at han ikke har gjort denne synden selv. Overføringen er likevel reell, eller, som Luther sier, dette er ikke bare «en ord-metafor, men en virkelighetsmetafor».²¹ Det skjer en reell forflytning av synden i den forstand at den ikke lenger finnes der den var før; den «er blitt overført på Kristus og har forsvunnet i ham».²² Fordi Luther på denne måten har en integrert forståelse av Sønnen som synder, er han også blant dem som sterkest framhever det evangeliene sier om motsetningen mellom Faderen og Sønnen.

19. I Septuaginta er dette gjengitt slik: κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, «Herren overgav ham til våre synder». Ifølge Stuhlmacher, *Biblical Theology of the New Testament*, 1:150, var Jes 53 svært vesentlig for Jesu egen forståelse av sin død.

20. «... factus est peccatum metaphorice».

21. «Et in hac translatione non solum est verborum, sed et rerum metaphora.»

22. Originalteksten til det avsnittet som her er referert, står i WA 8,86–88. En norsk oversettelse finnes i Martin Luther, *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken* (overs. av K. Alfsvåg, S. Hjelde og J. Haga; Oslo: Luther, 2017), 70–71. For en drøftelse av dette mye omdiskuterte stedet i Antilatamus, se Alfsvåg, *What No Mind Has Conceived*, 230–33.

Luther forstår Jesu kors som uttrykk for motsetningen mellom Guds vrede og Guds kjærlighet.²³

Slik evangeliene framstiller det, later det til at Jesus tidlig har skjønnet at denne solidaritet med syndere og identifikasjon med deres skyld medførte at han var utsett til å være sonoffer.²⁴ Ifølge Johannesevangeliet erklærer Jesu alt ved innledningen til sin offentlige tjeneste at hans død skulle erstatte offertjenesten i tempelet (Joh 2,19; jf. Matt 26,61).²⁵ Ifølge synoptikerne skjønte Jesus at han kom til å lide en voldsom død, og prøvde å forberede disiplene på dette (Matt 16,21; 17,22; 20,18–19). Ved alle disse anledninger ser det ut som Jesus omtaler dette nokså nøkternt, og uten noe sterkt følelsesmessig engasjement, selv om han reagerer temmelig heftig når Peter vil ha ham bort fra denne veien (Matt 16,23). Denne ro i møtet med det uavvendelige blir imidlertid borte når vi kommer til bønnekampen i Getsemanehagen, hvor Jesus tilsynelatende viker tilbake for det å skulle dø med byrden av menneskers skyld og svik hengende over seg. Derfor vender han seg i bønn til sin himmelske Far og ber om at han likevel må få slippe å ta dette på seg: «Min Far! Er det mulig, så la dette begeret gå meg forbi» (Matt 26,39). Likevel føyer han til: «Ikke som jeg vil, bare som du vil.» Jesus hadde lært sine disipler å be «skje din vilje» (Matt 6,10). Nå var det han som måtte be den bønnen, og det var åpenbart ikke enkelt.

Forståelsen av Jesu bønnekamp i Getsemane var en sentral problemstilling i den såkalte dyoteletiske strid på 600-tallet. Spørsmålet var om Jesus bare har én (guddommelig) vilje, eller om han også har en selvstendig, menneskelig vilje som er forskjellig fra den guddommelige. Det siste standpunktet ble forsvart av Maximus Confessor, og det var også det som vant fram på det sjette økumeniske konsil i Konstantinopel i 681,²⁶ selv om Maximus en periode var helt alene om å forsvare det. Hans forståelse er at bønnekampen i Getsemane tydelig viser at Jesus har en selvstendig menneskelig vilje som ikke uten videre faller sammen med Guds, ettersom Jesus ba om å få slippe å få gå den vei som var utpekt for ham. Men fordi også den menneskelige vilje har sitt opphav i Guds skapergjerning, kan den innrettes i samsvar med Guds vilje, og det var det som skjedde da Jesus sa «ikke som jeg vil, men som du vil». Her manifesterer Jesus det sant menneskelige og viser at dets identitet består i å både være annerledes enn Gud fordi det er *skapt*, og falle sammen med den guddommelige intensjon fordi det er skapt av *Gud*. Det er ikke noe galt i å være menneske; Gud er det selv. Den inkarnerte Kristus viser oss hvordan livet leves når det leves i samsvar med Guds vilje. Forutsetningen er at en ikke lar seg friste til å fjerne den spenning mellom Faderen og Sønnen teksten her bevitner.²⁷

Spenningen mellom Faderen og Sønnen skjerpes ytterligere i og med Jesu rop på korset fra gudsforlatthetens mørke: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» Dette sitatet fra Salme 22,2 var en kjent tekst både for Jesus og de jøder som stod ved korset. Sitatet er gjengitt på hebraisk hos Matteus og på arameisk hos Markus, men også den hebraiske versjonen avviker fra den opprinnelige teksten i Salme 22. Der står det: אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עָזַבְתָּנִי. Det sentrale verbet er altså עָזַב, «å forlate». I gresk transkripsjon er det imidlertid gjengitt som ηλι ηλι

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

24. At det er slik evangeliene framstiller dette, understrekes i Stuhlmacher, *Biblical Theology of the New Testament*, 1:177.

25. Til forståelsen av disse tekstene, se Jostein Ådna, *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianschen Sendung* (Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000).

26. Philip Schaff (red.), *The Creeds of Christendom*, (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1977), 2:72.

27. Til Maximus og den dyoteletiske strid, se Andrew Louth, *Maximus the Confessor* (London: Routledge, 1996), 56–58.

λεμα σαβαχθάνι, noe som forutsetter at det sentrale verbet er שָׁב. Dette var visstnok det vanlige ordet både på arameisk og hebraisk på Jesu tid, og det skal ikke ligge noen betydningsforskjell i denne omskrivingen.²⁸ I Septuaginta er Salme 22,2 oversatt med ἵνα τί ἐγκατέλιπές με. Dette ordet, ἐγκαταλείπω, er også det Matteus og Markus bruker på gresk. Det betyr «å la bli tilbake», og er brukt i den betydningen flere andre steder i NT (Apg 2,27.31; 2 Kor 4,9 etc.).

Salme 22 beskriver en situasjon som ligger svært nær Jesu lidelseshistorie. Her er det flere trekk som stemmer svært godt, ettersom salmen omtaler både hån og spott (v. 7–9), tørst (v. 16), gjennom boring av hender og føtter (v. 17) og fordeling av den lidendes klær ved loddtrekning (v. 19). Det er derfor nærliggende å tolke den som en profeti om Jesu død. Det teologisk betydningsfulle er likevel at lidelsen den bedende gjennomlever, forstås som uttrykk for gudsforlatthet. Det er åpenbart en allmennmenneskelig erfaring; Jesus er hverken den første eller den siste som finner sitt liv og sin lidelse igjen i denne salmen. Likevel skjerpes både spenningen i og betydningen av dette utsagnet når det kommer fra Jesus, han som lever sitt liv i solidaritet med syndere under Faderens utsagn om at dette er hans Sønn, den elskede.

At Jesus forstår sin situasjon på korset som gudsforlatthet, viser at også der fastholdes den bibelske monismen. Jesus henger ikke på korset fordi han er blitt tatt til fange av Guds motstander.²⁹ Jesus henger på korset fordi hans identifisering med det frafalne menneske gjør at han rammes av Guds rettferdige vrede. Muligheten for en tillitsfull gudsrelasjon er derfor blitt borte. Hengende på mellom himmel og jord under Guds dom kan Jesus derfor ikke lenger tro på sin himmelske Far som godhetens kilde og forankring.³⁰

Hos ham blir dette imidlertid ikke til frafall. Til forskjell fra Eva, hvor bevegelsen går fra gryende mistillit til begjær etter alternativ innsikt, kommer mangelen på en positiv gudsrelasjon hos Jesus til uttrykk som klage til Gud. Hos ham befinner tillitens fravær seg slik fremdeles innenfor gudsrelasjonen, og bryter ikke ut av den.³¹ Årsaken er at Jesus også som gudløs og gudsforlatt bæres av den kjærlighetsrelasjon Faderen har uttrykt, og som Faderen, fordi det hos ham ikke fins «forandring (παραλλαγή)³² eller skiftende skygger» (Jak 1,17), aldri forlater. «Er vi troløse (ἀπιστοῦμεν), så er han trofast (πιστός), for han kan ikke fornekte seg selv» (2 Tim 2,13). Det er den realitet Jesus manifesterer på korset. Alt har sitt opphav i Gud, også gudsforlattheten og den manglende tilliten. Også i håpløshetens ensomhet, overlatt til oss selv under Guds rettferdige vrede på grunn av vår mishandling av våre medmennesker, er Jesus, vår bror, og dermed også vi, omsluttet av den allmektige, guddommelige kjærligheten. Enheten mellom Faderen og Sønnen består tvers gjennom gudsforlattheten.³³

28. Walter Bauer, William F. Arndt og Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), til σαβαχθάνι.

29. Den oldkirkelige forståelse av Jesu død som en løsepenge til djevelen, som fins blant annet hos Origenes og Gregor den store (Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), 104–5; Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 11–12), er derfor problematisk. Tilsvarende tanker er i vår tid tatt opp av den såkalte trosbevegelsen, se William Atkinson, «The Nature of the Crucified Christ in Word-Faith Teaching», *Evangelical Review of Theology* 31 (2007): 169–84.

30. Den danske salmedikteren Benjamin Sporons gjendiktning av *Stabat mater dolorosa* uttrykker dette poenget godt: «Naglet til et kors på jorden / henger under vredens torden / himlens Herre og Guds Sønn. Selv den evig gode Fader ham / i kvalene forlater, hører taus hans angestbønn» (NoS 171)

31. Stuhlmacher, *Biblical Theology of the New Testament*, 1:176.

32. I moderne språk kjenner vi dette ordet i form av «parallakse».

33. Også ifølge Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 93, 133, ligger håpsdimensjonen i Jesu død i at Jesus dør i Gud, men for Eikrem har dette ikke noe med Guds vrede og straff for synd å gjøre.

Gudsforlattheten som gudgitt virkelighet

Det Jesu kors viser oss, er at Gud er til stede som kjærlighet også i gudsforlatthetens mørke. Mørket er reelt. Det er ikke noen strime av håpslys her. Men heller ikke i den totale håpløshet faller en ut av gudsforholdet. Gud er også der. Han tar det å være fordømt under Guds vrede inn i seg selv. GT utforsker grensene for Guds allestedsnærvær ved å understreke at Gud også er der de døde er (Salme 139,8), noe Jesus også bekrefter (Matt 22,31–32). Fortellingen om Jesu død utvider dette perspektivet, slik at det frelsende gudsnærvær også omslutter erfaringen av å være fordømt av og støtt bort fra Gud.

Det som skiller forståelsen av Jesu død fra den skildring av gudsfravær vi får når Salme 22 leses i sin opprinnelige, gammeltestamentlige kontekst, er at Jesu død forstås som den definitive løsning på fordømmelsens og gudsfraværets problem. Fordi Jesus gikk inn under byrden av alle synder, er det ikke mulig å rammes av Guds vrede på en måte som overgår det som skjedde på korset. Likevel var han båret av Guds evige, uforanderlige kjærlighet også der. Det er det som er realiteten i den nytestamentlige forsikring om at Jesu død soner for all synd (1 Joh 2,2). Døperen Johannes påpeker dette allerede ved begynnelsen av Jesu gjerning: «Se, Guds lam, som bærer bort verdens synd!» (Joh 1,29).³⁴ Det samme poenget gjentas også i mange andre nytestamentlige tekster (1 Kor 5,7; 1 Pet 1,18–19; 1 Joh 3,5).

Tradisjonelt skiller vi mellom den subjektive (eller moralistiske), den klassiske og den objektive forsoningsforståelse. De har alle berettigede elementer.³⁵ Jesu død manifesterer på en uovertruffen måte Guds kjærlighet, den beseierer Guds motstandere (jf. Kol 2,15), og den er et sonoffer for menneskenes syndeskyld. Å spille dem ut mot hverandre, slik det iblant gjøres når den subjektive oppfatningen brukes som kritikk av den objektive,³⁶ er det imidlertid ingen grunn til. Forståelsen av Jesu død som et sonoffer er svært tydelig innskrevet i NT.³⁷ Derfor er monofysittiske³⁸ eller modalistiske³⁹ tankemodeller heller ikke tilstrekkelige til å fange dybden i den nytestamentlige skildring og fortolkning av Guds Sønnns død på korset. Monofysittismen mister dynamikken i relasjonen mellom Jesu to naturer, og modalismen mister dramatikken i forholdet mellom Faderen og Sønnen. Sønnen forlates og forkastes av sin Far som elsker ham med evig kjærlighet, men i og gjennom denne fordømmelsen fastholdes Guds uforanderlige kjærlighet som virkelighetens innerste hemmelighet.

Den tyske filosofen Georg W.F. Hegel legger dette til grunn for sin tenkning og følger på denne måten kirkens klassiske teologer i å insistere på Jesu kors som en forsonende manifestering av en indre motsetning i Gud. Han adskiller seg imidlertid fra disse teologene ved å fastholde en tanke om Guds forståelighet også i møte med denne motsetningen. Slik Hegel ser det, betyr altså ikke Jesu kors at Gud inkluderer mennesket i sin egen virkelighet på en måte som «overgår all forstand» (Fil 4,7). I stedet skal korset manifestere Guds evne til å

34. ἵδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου. Oversettelsen «bærer verdens synd», som vi nå har i gudstjenesteliturgien i Den norske kirke, er misvisende. αἴρω betyr «å ta bort, fjerne». Dette er også meningen i Vulgatas gjengivelse: «Ecce agnus Dei qui tollit peccatum mundi.» Den romersk-katolske kirke oversetter riktig: «Guds Lam som tar bort verdens synd.»

35. Ifølge Brown og Parker, «For God So Loved the World», 4–13, er ingen av dem akseptable.

36. Dette kjennetegner forståelsen av Jesu død hos socinianerne, Scheleiermacher og A. Ritschl. Se Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 38–41.

37. Jf. Rom 5,8–9, hvor tilslutning til det subjektive element (Gud viser sin kjærlighet til oss ...) følges opp med en like entydig og ubekymret henvisning til soningens realitet (... blitt rettfærdige ved Kristi blod ...). Jf. også forståelsen av Jesu død som «soningsstedet» (ἱλαστήριον) i Rom 3,25, en åpenbar allusjon til 2 Mos 25,17, hvor det også står ἱλαστήριον i Septuaginta. Den norske 1930-oversettelsen oversetter begge steder med «nådestol», altså en litt fri, men teologisk svært meningsfull oversettelse.

38. Jf. note 27.

39. Jf. note 2.

integrere motsetninger i seg selv på en måte som mennesket kan fatte og framstille på en logisk konsistent måte, og dette er for Hegel helt sentralt i Guds realisering av sitt prosjekt.⁴⁰ Forståelsen av Guds som alts opphav erstattes på denne måten av en forestilling om Gud og menneske som gjensidig avhengig av hverandre. Gud må gjøre seg selv begripelig på menneskets premisser for at Guds dypeste intensjon skal realiseres. Gud forstås dermed på tidens og foranderlighetens premisser, noe som er en viktig forutsetning for den impuls i retning av modalistisk treenighetstenkning som utgår fra Hegels filosofi.⁴¹

Ifølge den mer apofatiske tilnærming vi finner hos kirkens klassiske teologer, og som gir en annen form for treenighetstenkning enn den vi finner i den Hegel-inspirerte modalismen,⁴² inkluderes mennesket også som fordømt og forlatt av Gud i Guds virkelighet gjennom etableringen av en tillitsrelasjon som er forankret bortenfor både vilje og rasjonalitet. Det spørsmålet dette reiser, er om forståelsen av Jesu sonende død forankret i troen på Gud som opphav til alt inkludert fordømmelsen og gudsforlattheten impliserer en verdensrettferdiggjørelseslære, altså en lære om ἀποκατάστασις πάντων. Dersom alle motsetninger befinner seg i Gud og han på korset forener dem alle, vil ikke all gudsopposisjon da til slutt falle bort? Det er flere nytestamentlige tekster som nærmer seg en slik fortolkning av forsoningen. I 1 Korinterbrev 15,28 står det: «Men når alt er underlagt ham, skal også Sønnen selv underordne seg Gud, som har lagt alt under ham, og Gud skal være alt i alle (ἵνα ἢ ὁ θεὸς πάντα ἐν παῖσιν).» Tilsvarende heter det i Kolosserbrevet 1,20: «Ved ham [Kristus] ville Gud forsonne alt med seg selv, det som er på jorden, og det som er i himmelen, da han skapte fred ved hans blod på korset.» Allusjonen til skapelsen av himmel og jord i 1 Mosebok 1,1 er her tydelig. I Filipperbrevet 2,10 står det: «I Jesu navn skal derfor hvert kne bøye seg, i himmelen, på jorden og under jorden, og hver tunge skal bekjenne at Jesus Kristus er Herre, til Gud Faders ære!» Enda sterkere er den ensidig teosentriske formuleringen i Rom 11,32: «Gud lukket alle inne i ulydigheten (ἀπειθεία; kan også oversettes vantro)⁴³ for å kunne forbarme seg over alle.» Det peker også i samme retning når Jesus helt ubekymret inkluderer åpenbare syndere i Guds rike (Luk 15,22–24; 18,14; Joh 8,11).

Ved siden av og sammen med disse tekstene blir imidlertid domstekstene stående. Heller ikke dette er rettlinjert logikk. Spenningen mellom Guds skapende kjærlighet og hans vrede over synd oppløses ikke, men videreføres til domstekstene, som både taler om kjærlighetens inkludering av alt og alle, om dommens to utganger, og om Guds utvelgelse som det som setter skille (Matt 25,34; Rom 8,28). Spørsmålet etter verdensrettferdiggjørelsen kan derfor omformuleres til et spørsmål om hvordan en kan fastholde utvelgelsen som reell når Gud vil forbarme seg over alle.

Er Gud alle tings opphav, er han også frelsens opphav. Av dette følger den grunnleggende betydning utvelgelseslæren har både i GT og NT. Ingen ting kan oppheve Guds utvelgelse (Rom 8,28–30). For den som er døpt til Jesu død og oppstandelse, er derfor denne utvel-

40. Mark C. Mattes, «Hegel's Lutheran Claim», *Lutheran Quarterly* 14 (2000): 249–79 (256). Eikrem, *God as Sacrificial Love*, 43, er klar over denne forskjellen mellom Luther og Hegel, men følger Hegel i å forstå Gud som «co-extensional with our (self-)consciousness» (s. 217).

41. David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 156–57.

42. Knut Alfsvåg, «Impassibility and Revelation: On the Relation between Immanence and Economy in Orthodox and Lutheran Thought», *Studia theologica* 68 (2014): 169–83. Til fornyelsen av hegelianisme i det 20. århundres treenighetsforståelse, se Stanley J. Grenz, *Rediscovering the Trinitarian God: The Trinity in Contemporary Theology* (Minneapolis: Fortress, 2004), kap. 3: «The Trinity as the Fullness of History».

43. πείρω betyr «å overbevise». ἀπειθεία gjengir altså den tilstand å ikke være overbevist.

gelsen like viss som den var det for Jesus selv. Dette gjelder også om en selv har valgt, eller solidariserer seg med, gudsopprør og fornektelse, og derfor opplever seg omsluttet av gudsforlatthetens ugjennomtremelige mørke, slik Jesus var det på korset. NT regner med at det i større eller mindre grad gjelder oss alle, uten at det problematiserer en forståelse av frelsen som forankret i Guds egen utvelgelse.

Utvelgelseslæren kan derfor ikke brukes til å begrense forsoningens allmenngyldighet, slik det skjer i ortodoks kalvinisme.⁴⁴ Men det er like grunnleggende at utvelgelsen aldri er noe vi kan påberope oss som noe som gir oss en rettighet overfor Gud (Rom 11,21). Advarselen er derfor tydelig nok, og det er ingen ting som tyder på at den ikke er alvorlig ment: «Derfor må den som tror han står, passe seg så han ikke faller» (1 Kor 10,12).⁴⁵

Det er dette den bibelske skildring av Jesu vei mot kors og død skal lære oss. Det er ingen ting som kan skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus (Rom 8,39). Samtidig prøver slangen med sitt spørsmål «Har Gud virkelig sagt dette?» alltid å rive ned grunnlaget for det hele. Et tillitsforhold blir aldri en selvfølge, heller ikke den tillit som er forankret i ham som har skapt alt og gitt oss alt.⁴⁶ Det må derfor alltid tilegnes på nytt, og av det følger betydningen av de daglige øvelser.⁴⁷ Men når det er der forankringen er, vil i hvert fall ikke den noen sinne bli borte.

Konklusjoner

Spenningen mellom Faderen og Sønnen er reell, og den henger nært sammen med helt sentrale aspekter av den bibelske virkelighets- og frelsesforståelse. Fordi Gud er alts opphav, er han, i det minste indirekte, også det ondes opphav. Påpekningen av at den bibelske framstilling av Jesu vei til korset formidler et bilde av en dømmende Gud,⁴⁸ er derfor saklig sett helt på sin plass, uten at det i seg selv er et svar på spørsmålet om hvordan vi skal forholde oss til Gud. Det problematiske ved å skille Gud og det onde helt fra hverandre er at virkelighetsforståelsen da blir dualistisk, og dualistiske virkelighetsforståelser er uforenlig med den bibelske skapertro og undergraver det bibelske frelsesbudskap. Rekkevidden av Guds makt overfor Guds motstander(e) blir da uklar, slik at hovedansvaret for å tilegne seg frelsesbudskapet blir liggende hos mennesket selv. Når det frafalne menneske rammes av Guds vrede fordi det forsynder seg mot sitt medmenneske, representerer det et problem som bare Gud kan løse. Det gjør han ved selv å bli menneske og påta seg byrden av alle menneskers synder. Dermed rammes Guds Sønn av Guds vrede over synden, og dør som soning for alle synder. Den kamp det kostet Jesus å akseptere dette, viser at Gud og mennesket er grunnleggende ulike også om mennesket ikke synder; at Jesus likevel vandret den veien, viser at det likevel for mennesket er mulig å leve i samsvar med Guds vilje. Samtidig viser det at fordi Gud er alts opphav, har også gudsforlattheten under Guds vrede sitt opphav i Gud og bæres av den kjærligheten som alltid håper og aldri tar slutt.

Fordi den bibelske fortolkning av Jesu kors viser oss at all synd på denne måten er omsluttet av Guds sonende allmakt, innebærer den nødvendigvis en verdensrettferdigjøreleslære.

44. Til kritikk av tanken om «limited atonement», se Jordan Cooper, *The Great Divide: A Lutheran Evaluation of Reformed Theology* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2015), 34–61.

45. Dette innebærer derfor også en kritikk av tanken om «perseverance of the saints»; se Cooper, *The Great Divide*, 62–86.

46. Jf. sitatet fra Chr. Gottlob Barth, her gjengitt etter Inge Lønning, «Grunnstrukturen i kristen gudslære», i *Menneskeverdet: Festskrift til Inge Lønning* (red. S. Aa. Christoffersen et al.; Oslo: Press, 2008), 361–82 (382): «Den som ikke tror på gjenopprettelsen, er en okse; den som lærer den, derimot, er et esel.»

47. Jf. note 14.

48. Jf. note 1.

Denne er imidlertid formidlet i form av en utvelgelseslære som ikke opphever, men fastholder tanken om dommens to utganger. På den måten understrekes det at frelsens fundament hviler i Gud og aldri blir noe i mennesket som det selv kan vise til. Erfaringen fra Salme 22 er like reell i våre liv som den var det for Jesus. Også som omfattet av de bibelske skildringer av Guds fravær er derfor mennesket lukket inn i Guds evige, uforanderlige kjærighet.