

ETIKK SOM FRISTELSE?

Til forståelsen av Første Mosebok 3,5



Professor, Th.D. Knut Alfsvåg

Resumé: Slangen frister Eva med innsikt i godt og ondt. Ifølge Karl Barth innebærer det at begjæret etter en rasjonell forankring av etikken må forstås som en fristelse. Inneholder det at vi må avvise tanken om etisk relevant innsikt, eller er det fremdeles mulig å etablere betingelser for hvordan slik kunnskap tilegnes og brukes som kan forsvares på en teologisk og filosofisk konsistent måte? Det spørsmålet utredes i denne artikkelen gjennom en drøftelse av den gammeltestamentlige forsknings, Martin Luthers og Karl Barths forståelse av slangens spørsmål. Artikkelens konklusjon er at det har uholdbare konsekvenser å avvise enhver tanke om en rasjonell forankring av etikken, men dette må ikke forstås som en legitimering av et forsøk på å finne sin vei gjennom livet ved å stole på intellektet som menneskets styrende prinsipp.

1. Begjæret etter etisk innsikt

I Første Mosebok kapittel 3 finner vi det som vanligvis omtales som syndefallsfortellingen. Ifølge denne fortellingen blir de to første menneskene fristet av slangen og gir etter for fristelsen. Som straff blir de drevet ut av Edens hage og mister tilgangen til livets tre.

Ett av de forunderlige trekk i denne fortellingen er at det slangen frister kvinnen med, er noe som vi normalt betrakter som et gode, nemlig innsikt i godt og ondt. Slik Første Mosebok 3 framstiller det, er det begjæret etter denne innsikten som leder til menneskets fall. Er fortellingens poeng at idealet er å ikke kjenne forskjellen på godt og ondt?

Ifølge Karl Barth viser denne fortellingen at det er begjæret etter moralsk relevant innsikt som er menneskets problem. Det slangen frister de første mennesker med, er etikkenes fundament.¹ Innsikten i godt og ondt er ikke en gudgitt gave. Det er begjæret etter denne innsikten som er kjernen i mennesk ets fall. Har Barth rett i at det er dette som er fortellingens poeng? Må vi i så fall forstå alle forsøk på å skaffe oss etisk relevant innsikt som en fristelse? Er det å skrive en etikkbok et større moralsk problem enn underslag og overgrep?

For å prøve å finne meningen med Første Mosebok 3,5 skal jeg først se på fortellingen om fristelsen i lys av dagens gammeltestamentlige forskning. Er det rett at denne teksten avviser betydningen av etisk relevant innsikt? Er dette i så fall noe som finnes igjen hos andre bibelske forfattere?

Dernest vil jeg se på hvordan denne problemstillingen reflekteres i Martin Luthers forfatterskap, blant annet fordi han er blant de få bibelutleggere Barth eksplisitt knytter an til i det kapitlet hvor han drøfter 1 Mosebok 3,5. Luther polemiserer i mange sammenhenger mot den tanke at mennesket skal kunne arbeide seg inn i Guds rike ved hjelp av gode gjerninger og moralsk innsikt. Er dette en innsikt som er relatert til forståelsen av ønsket om moralsk innsikt som en fristelse?

Bevæpnet med både bibelfaglig og teologihistorisk innsikt vil jeg så se på konteksten for og implikasjonene av Barths utleggelse av denne teksten i *Kirchliche Dogmatik* IV/1. Må vi avvise tanken om etisk relevant innsikt, eller er det fremdeles mulig å etablere betingelser for hvordan slik kunnskap tilegnes og brukes som kan forsvares på en teologisk og filosofisk konsistent måte?

2. Bibelfaglige perspektiver på fristelsen og innsikten

Det første som fortelles i Bibelen, er at Gud har skapt himmel og jord. Dermed settes et grunnleggende skille mellom Gud og alt annet. Blant det som Gud har skapt, står imidlertid mennesket i en særstilling. Det kommer til uttrykk på flere måter, blant annet ved at mennesket plasseres i Edens hage for å dyrke og vokte den. Der kan det fritt spise av alle trærne og er på alle måter vel forsørget.

To trær er imidlertid spesielle. Det er livstreet (עֵץ חַיִּים, ξύλον τῆς ζωῆς²) og treet til kunnskap om godt og ondt (עֵץ דַּבְרֵי חַיִּים וְמוֹת, ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ;⁴ 1 Mos 2,9). Disse to trærne fungerer på høyst ulike måter i fortellingen. Livstreet introduseres først, men spiller så ingen rolle før ved fortellingens avslutning, hvor de to menneskene drives ut av hagen for at de ikke skal spise av livstreet og dermed bli evige som Gud selv. Det er bare leseren som vet om dette treet; det omtales ikke for personene i fortellingen. Kunnskapstree er derimot omtalt flere ganger (2,9; 2,17; 3,3-6; 3,11; 3,17) og står sentralt i samtalen mellom slangen og kvinnen. Det fikk historisk-kritiske bibelforskere til å postulere at fortellingen opprinnelig bare hadde ett tre, kunnskapstree, og at livstree ble lagt til etterpå.⁵ Dagens mer litterært orienterte gammeltesta-

mentlige forskning er mindre opptatt av dette og ser de ulike måtene trærne omtales på som sentrale virkemidler i fortellingens plot (Mettinger 2007, 21-22).

Fordi spisingen av kunnskapstreets frukt er uttrykk for et ønske om å gjøre seg selv lik Gud, oppfattet førmoderne bibellesning gjennomgående dette som fortellingen om et fall.⁶ Fra opplysningstiden av har denne forståelsen blitt problematisert (Krüger 2008).⁷ Kant støttet en forståelse av etableringen av etisk innsikt som et framskritt, i hvert fall i mer løsslupne stunder ved middagsbordet,⁸ og denne forståelsen er etter hvert blitt ganske utbredt blant gammeltestamentlige forskere.⁹ Dette innebærer at forståelsen av kunnskapens innhold dreies fra moralens fundament i retning av alminnelig livsvisdom. Det er ikke godt og ondt som teologiske og moralske kategorier det dreier seg om, men innsikt i hva som er godt og dårlig for menneskelig framgang (Mettinger 2007, 63).

Årsaken til at menneskene drives ut av hagen må i så fall søkes et annet sted enn i innsikten i og for seg. En naturlig kandidat er da den konflikt som ligger i forholdet mellom det de to trærne står for. Mennesket må velge mellom evig liv og full innsikt; det kan ikke få begge deler (3,22). Enkelte bibelforskere har da trukket den slutning at den innsikt det her dreier seg om, er bevissthet om seksualitet og forplantning, og at det er grunnen til at menneskene ikke lenger får adgang til livets tre. Både fruktbarhet og evig liv blir for mye.¹⁰ Men det er neppe en holdbar tolkning, ettersom både fruktbarhet (1,28) og seksualitet (2,24) er introdusert for de første menneskene uten å relateres til hverken fristelse eller fall.

Men også en oppfatning av tekstens plot som konflikten mellom innsikt og evig liv uten å knytte dette til en forståelse av innsikten som seksuell innsikt (Stordalen 2000, 232) har sine problemer. Menneskene vet ikke noe om livstreet. Er det spenningen mellom livstreet og kunnskapstreet som er fortellingens poeng, er menneskene involvert i en konflikt de selv ikke vet noe om og drives ut av hagen på grunn av et valg de ikke hadde forutsetninger for å forstå konsekvensene av. Den straff de ilegges ifølge 3,16-19, som ikke har noe med livstreet å gjøre og bare indirekte er relatert til utdrivelsen av hagen, får også liten betydning ifølge en slik forståelse. Da er det likevel mer naturlig å forstå fortellingen slik den tradisjonelt har vært forstått gjennom kirkens utleggelses-historie. Poenget med kunnskapstreet er forbudet, ikke den potensielle konflikt med livstreet, slik at det er selve den gjerning å bryte Guds bud som gir den innsikt slangen forespeiler kvinnen, og som hun deretter begjærer (3,5-6).¹¹

En slik forståelse styrkes av tekstens gammeltestamentlige paralleller. Den tydeligste parallellen fins i Esekial 28, hvor profeten anklager fyrsten av Tyros for å ha tenkt at hans visdom (הַכְּמָה, *épistēmē*) gjorde hans hjerte til et gudehjerte (יָבֵן לֵב, *καρδία θεοῦ*) (v. 5-6). Her som i Første Mosebok 3 er det altså begjær etter den innsikt som er forbeholdt Gud som er problemet, selv om det ikke er noen frister eller fristelsesfortelling her. Men også denne fyrsten hadde opprinnelig tilhold i Edens hage (v. 13),¹² og han ble kastet ut på grunn av høye tanker om egen skjønnhet (בְּיָדָיו, *κάλλος*) og visdom (הַכְּמָה,

ἐπιστήμη; v. 17). Her dreier det seg åpenbart om innsikt i noe annet og mer enn hva som lønner seg i livet.

Om vi hever blikket litt fra de konkrete elementene i fortellingen og forstår den mer allment som en fortelling om Guds bud og menneskets overtredelse av disse budene, så er vi inne i en motivkrets som er svært vanlig i Det gamle testamentet, men som ellers primært er knyttet til det utvalgte folkets historie. Det deuteronomistiske historieverket begynner med folkets uvilje mot å følge Guds bud om å innnta landet (Deut 1,26) og ender med at folket blir sendt bort fra sitt land som følge av stadig gjentatte frafall (2 Kong 24,14-16). Det understrekes gjentatt ganger at folket stilles overfor et valg mellom vel-signelse og forbannelse (Deut 11,26-28) eller mellom det gode (טוב) og det onde (רע; Deut 30,15-18; samme terminologi som i 1 Mos 3,5), og at utdrivelse er konsekvensen av å velge feil,¹³ noe folket gjentatte ganger gjør. Det samme gjentas ved paktslutningen i Sikem i slutten av Josva-boken, som også inneholder folkets uttrykkelige løfte om å ville tjene Herren og ingen annen (Jos 24,21-24), også dette et løfte som ble brutt nokså raskt (Dom 2). Et slikt løfte har vi også i forbindelse med paktslutningen ved Sinai i Andre Mosebok (24,3). Det første som da skjer, er imidlertid at folket lager seg en gullkalv og begynner å danse rundt den (kap. 32).

Det kan derfor se ut som om fortellingen i Første Mosebok 2-3 er en bevisst allmenngjøring av et sentralt motiv fra Israels historie: Gud gir sine bud, folket svikter og må derfor ta sin straff, som består i utdrivelse fra det lovede land. Dette var det utvalgte folkets historie, men dette er også sannheten om oss alle. Alle har brutt Guds bud og har derfor måttet forlate det gode landet. Det er poenget når folkets erfaringer allmenngjøres på den måten det skjer i fortellingen om de første menneskene i Første Mosebok 2-3 (Mettinger 2007, 59).

Første Mosebok 1-3 forteller oss at alt stammer fra Skaperens egen godhet og er derfor i seg selv godt. Menneskene er imidlertid ikke fornøyde med å alltid være motagende i forhold til Guds godhet; de ønsker en mer selvstendig og bedre informert posisjon (Schwöbel 2007). Det kan hende de forskere har rett som ikke vil se Første Mosebok 3 som fortellingen om det store Fallet, men som første ledd i en fortelling om de første menneskenes gradvis økende syndighet som kulminerer i den første eksplisitte referanse til menneskelig ondskap i Første Mosebok 6,5 (Smith 2019). Det er likevel et faktum at Paulus i Romerbrevet 5,12 uttrykkelig knytter syndens opphav til fortellingen i Første Mosebok 3.¹⁴

Det er derfor vanskelig å overdrive betydningen av det som her skjer. Menneskene mister sin opprinnelige ureflekterte tillitsrelasjon til Gud (1 Mos 3,8.10)¹⁵ og til hverandre (v. 12), fordrives fra hagen (v. 24) og må streve med en gjenstridig natur (v. 17-19) som ifølge Paulus også er lagt i slaveri under forgjengelighet (Rom 8,20-21).¹⁶ Slik menneskene framstilles i Første Mosebok 2, ligger muligheten for å bryte med Guds bud tilsynelatende utenfor horisonten. Ved slutten av kapittel 3 er gjenopprettelsen av denne uskyldtilstanden helt utenfor mulighetenes rekkevidde. Denne teologiske dybde-

dimensjon ved fortellingen blir borte når den reduseres til fortellingen om en konflikt mellom livsvisdom og livslengde. Menneskene har falt for slangens fristelse og tilegnet seg kunnskap om det gode og det onde, og den kunnskapen kan aldri legges bort. Skal tilstanden fra Første Mosebok 2 gjenopprettes, må det derfor skje på en helt annen måte. Det er temaet for resten av den bibelske historien.

Hvordan forstår så en innflytelsesrik ekseget og teolog som Martin Luther denne fortellingen?

3. Luther om fristelsen, fallet og gjenoprettelsen

For å svare på det spørsmålet er det naturlig å ta utgangspunkt i den forelesningsserien over Første Mosebok som Luther holdt fra 1535 til 1545.¹⁷ Vi har disse forelesningene bare i en versjon basert på tilhørernes notater. Det har derfor vært omstridt hvor pålitelig den er som kilde til Luthers tenkning. I dag er det likevel stor enighet om å se på Luthers Genesisforelesning som både interessant og relevant i den form vi har den (Maxfield 2008, 6-9). Jeg vil likevel ikke knytte Luther-drøftelsen utelukkende til denne teksten, men vil også trekke inn noen andre sentrale Luther-tekster, først og fremst skriftet om den trellbundne vilje.

Luther er i sin utleggelse av Første Mosebok 2 og 3¹⁸ svært opptatt av kunnskaps-treet (*arbor scientiae boni et mali*). Selv om menneskene var skapt med perfekt gudskunnskap,¹⁹ satte Gud kunnskapstreet i hagen som alter og prekestol²⁰ slik at menneskene kunne utfolde sin gudstro ved å holde seg til Guds ord og på den måten vise at det stod over andre skapninger. Den åndelighet og udødelighet mennesket var skapt for ble nemlig næret gjennom forholdet til Guds ord formidlet gjennom forbudet mot å spise av kunnskapstreet.²¹ Luther forstår dette slik at mennesket ved å overholde forbudet skulle vokse fra det han kaller *puerilis innocentia* (barnlig uskyld) til *virilis innocentia* (mandig uskyld).²² Den barnlige uskyldstilstanden er ikke karakterisert ved fravær av sex og fruktbarhet; det hører for Luther naturlig hjemme også i Edens hage.²³ Men mennesket kan bli utsatt for Satans angrep, noe som også skjedde med fatale konsekvenser.²⁴

Adam ble etter Guds vilje satt på prøve og hans krefter tatt i bruk.²⁵ Luther avviser spørsmålet om hvorfor Gud gjorde dette; årsakene til at den guddommelige majestet gjør det han gjør, har mennesker ikke noe med.²⁶ Resultatet blir imidlertid at Eva,²⁷ forledet av slangens gift, ønsker å vite mer enn det som er fastsatt for henne; hun ønsker også innsikt i det onde.²⁸ Hun har den rette gudskunnskap i sitt hjerte, for hun har ordet. Men hun er ikke fornøyd med det. Hun vil høyere opp og erkjenne Gud på en annen måte enn slik han har vist seg i sitt ord.²⁹ Det er dette som for Luther er fallet.³⁰

Den rette gudskunnskap for Luther er altså å forholde seg til det Guds ord sier og ikke søke bak eller bortenfor dette.³¹ Der er alltid elementer av dette fornuften ikke forstår, men slik må det være. Lever en ikke etter denne *regula*, går det som det må gå, sier Luther, og viser som eksempler til arianerne, gjendøperne og realpresensfornekterne.³²

Menneskets grunnsynd er å ikke forholde seg til Guds ord på denne måten. Dette beskriver Luther som menneskenaturens fall definert som en formørkelse av intellektet som gjør at en ikke lenger kjenner Gud og hans vilje og ikke forholder seg til hans gjerninger med et åpent sinn.³³ Resultatet er vantro, uvitenhet om Gud, håpløshet, hat og gudsbespottelse. Alt dette er ting Adam i sin uskyldstilstand ikke kjente til.³⁴

Slik sett fører fallet til en form for kunnskapsutvidelse i samsvar med slangens ord. Men i realiteten er dette et tap, for når den blir overlatt til seg selv innskrenkes fornufstens innsikt på mange andre områder. Den kan for eksempel komme til å tenke om verden at den er evig,³⁵ noe Luther mener er selvmotsigende også på rent rasjonelle premisser, fordi det innebærer at det må eksistere flere uendeligheter.³⁶ I det hele tatt er menneskets erkjennelse begrenset av at det bare erkjenner materiell og formal årsak; den bevirkende årsak og formålsårsaken, altså verdens opphav og målsetting, kan mennesket overlatt til seg selv ikke forstå. Riktignok klarer de beste – her viser Luther til Platon og Cicero som eksempler – å slutte til menneskets udødelighet utfra en betraktning av form alene.³⁷ Men man er likevel langt fra den sanne visdom i Den hellige skrift og i Guds ord.

En full forståelse av Guds virksomhet, altså det Luther i Genesisforelesningen beskriver som *animadvertere opera Dei*, forstår Gud som aktivt skapende i sitt nærvær.³⁸ Dette er noe Luther utforsker særlig energisk i *De servo arbitrio* (1525),³⁹ hvor Første Korinterbrev 12,6, «Gud virker alt i alle», gjentas nærmest som et refreng.⁴⁰ Denne gudsvirksomhet er alltid og under alle omstendigheter ubetinget av ethvert element i det skapte.⁴¹ Det Gud vil, skjer derfor med nødvendighet.⁴² Det foranderlige og kontingente er kjennetegn ved det skapte.⁴³ Dette skillet mellom Gud og alt annet, som etter Luthers oppfatning er gripbart også på rent rasjonelle premisser,⁴⁴ er definerende for forståelsen av gudsrelasjonen både i frelsens og i skapelsens sammenheng; mennesket er alltid mottagende i forhold til Guds virksomhet.⁴⁵ Det er denne uforanderlighetens ubetingethet som det nødvendige kjennetegn ved Guds allvirksomhet som er grunnen til at det er mulig å motta Guds løfter⁴⁶ med den urokkelige tillit som Luther kaller *assertio*.⁴⁷ Når en ved Guds ord får sine øyne åpnet slik at en ser seg selv inkludert i Guds allvirksomhet som en positiv makt, blir denne troen til.

Fordi mennesket er en del av det skapte og dermed, til tross for sin gudbilledlighet, har del i det skaptes foranderlighet og kontingens, kan det skje at denne relasjonen mellom menneskets *assertio* og Guds uforanderlige godhet aldri oppstår, eller den blir borte. Som basert på en uopplyst relasjon til Gud, verden og våre medmennesker, vil det vi da gjør måtte forstås som ondt,⁴⁸ selv om det i et mellommenneskelig perspektiv ikke nødvendigvis fortoner seg slik.⁴⁹ Appellen til det beste i mennesket vil derfor alltid føre galt av sted.⁵⁰ Denne forståelsen av det onde knytter Luther uttrykkelig til fortellingen i Første Mosebok 3. Når mennesket gir etter for fristelsen, overlates det til seg selv og sin egen innsikt, og da blir det mennesket gjør, nødvendigvis ondt.⁵¹

Den akse alt dreier seg om for Luther, er en gudsrelasjon forstått som tillit til det Gud sier i sitt ord. Dette forankrer for Luther både troen og rasjonaliteten i den forstand at også rasjonaliteten, uten på egen hånd å kunne uttenke hva Gud sier i sitt ord, vil forvente at Gud der fortolker sitt skaperverk og dermed presiser menneskets avhengighet.⁵² I Første Mosebok 2-3 er dette konkretisert til det Gud sier om kunnskapstreet, som dermed blir gudsrelasjonens vekstmulighet og anstøtsstein. Sett fra den kristne menighets ståsted er Guds ord konkretisert til kirkens kanoniske skriftsamling. Det forstås imidlertid etter Luthers oppfatning bare adekvat når det utlegges som den avgjørende kilde til forståelsen av den uforanderlige og ubetingede Guds nærvær i rammen av det skapte, og dermed som fundament for en assertorisk trosbekjennelse. Det gjelder både Eva, den kristne menighet og alle andre.

Et liv basert på dette gudsordets virkekraft i verden er det nærmeste en på denne siden av Jesu gjenkomst kan komme en avlæring av innsikten i det onde og dermed en gjenopprettelse av den gudsrelasjon som beskrives i Første Mosebok 2. Trår en feil her, viser det at man som de første menneskene har gitt etter for fristelsen til å søke innsikt utenfor eller bortenfor den ramme som er gitt med den fulle overgivelse til det Gud har sagt. Da har man, som de to i Første Mosebok 3, tilegnet seg innsikt i både det onde og det gode, og det umiddelbare og ubetingede i gudsrelasjonens tillitsforhold er borte.

Slik forstår Luther fortellingen om fristelsen og fallet. Hvordan er Karl Barths utlegelse av den samme teksten?

4. Etikens grunnlag og den naturlige moralerkjennelse hos Karl Barth

Når man tar fatt på Karl Barths *Kirchliche Dogmatik*, utgitt i tretten store bind fra 1932 til 1967,⁵³ kommer man inn i en usedvanlig velordnet helhet hvor alt har sin faste plass.⁵⁴ Målsettingen er å beskrive det hele, noe som tydelig gjenspeiles i verkets struktur. Her drøftes, i denne rekkefølgen, læren om Guds ord (del I i to bind som drøfter Guds ord som dogmatikkens grunnlag, åpenbaringen, Skriften og forkynnelsen), læren om Gud (del II i to bind som drøfter gudserkjennelsen, Guds virkelighet, nådevalget og Guds bud), læren om skapelsen (del III i tre bind som drøfter Gud som Skaper, det skapte og relasjonen mellom de to, og Skaperens bud), og læren om forsoningen (del IV i fire bind, strukturert som kristologi, selv om det er her både antropologien og pneumatologien finner sin plass)⁵⁵. Del IV ble aldri fullført og del V, om forløsningen og eskatologien, aldri påbegynt.

Kristologien har for Barth en tydelig dobbeltstruktur: «Der Herr als Knecht» (Herren som tjener, bind IV/1) og «Der Knecht als Herr» (tjeneren som Herre, bind IV/2). Drøftelsen av menneskets synd, som for Barth primært er dets hovmod (459),⁵⁶ er en del av kapitlet om Herren som tjener. Den logikk som forbinder kristologien og antropologien, er at menneskets synd er en negativ speiling av de sentrale elementer i kristologien (460), som allerede er positivt utfoldet i det foregående avsnittet om Sønnens lydighet (171-394): Inkarnasjonen, Herren som tjener, Jesus som lar seg dømme og Sønnens

hjelpeløshet. Nå gjentas hovedpoengene i disse avsnittene som utgangspunkt for beskrivelsen av menneskets hovmod.⁵⁷

Disse fire avsnittene er alle strukturert på samme måte. Etter noen innledende betraktninger klargjøres det hvordan mennesket som synder i forhold til hvert av disse fire perspektivene tar feil angående seg selv, i sitt forhold til verden og i sin gudsforståelse. Gud ble menneske; mennesket vil selv være Gud (468). Jesus gjør seg selv til tjener; mennesket gjør seg selv til Herre (483). Jesus lot seg dømme; mennesket vil selv være dommer (494-495). Jesus solidariserer seg med syndere i sin totale hjelpeløshet når han roper ut sin gudsforlatthet på korset; mennesket vil hjelpe seg selv (509). Hvert av de fire avsnittene avsluttes så med til dels utførlige drøftelser av gammeltestamentlige fortellinger som illustrerer de holdninger de respektive avsnitt beskriver. Derimot er det knapt referanser til teologihistorien utover en generell påberopelse av Augustin og (særlig) Luther til støtte for forståelsen av syndens kjerne som vantro (461-462).

Kommentaren til Første Mosebok 3,5 står i avsnittet om Gud eller mennesket som dommer.⁵⁸ Når mennesket ikke godtar Guds dom, men selv vil være den som dømmer, så inngår det i dette også et ønske å dømme om rett og galt. Slangen vil ikke bare friste mennesket til å være som Gud, altså til dets opprør mot inkarnasjonen (469); den frister mennesket med at det selv skal være kilde til etikkens begrunnelse (497). Her fristes altså ikke mennesket til umoral; tvert imot, det fristes med moralsk innsikt og dermed med den frihet som følger av enhet med Gud selv. Uten å være opplyst av Guds ord forstår ikke mennesket sin egen synd. Det gjelder under alle omstendigheter, men på dette punkt er hovmodets panser særlig tykt og ugjennomtrengelig (498). Derfor er det ifølge Barth knapt noen som gjennom kirkens historie har tatt på fullt alvor at begjær etter erkjennelse av det gode og det onde her er framstilt som et syndig begjær. I stedet har man betraktet denne innsikten som den mest grunnleggende av alle Guds gaver.

Menneskets feiltagelse i forhold til seg selv er her at det ikke forstår at det er avhengig av Guds domsavgjørelser, som det skal motta uten å spørre etter begrunnelse. Det er nemlig bare fritt når det handler på grunnlag av en forståelse av Guds som den avgjørende autoritet (499).⁵⁹ Det overvurderer seg selv når det vil bidra til å opprettholde kosmos sammen med Gud. Da slippes i realiteten helvetet løs, for djevelen har lett spill med den som vil møte ham på grunnlag av hans eget påfunn, altså fristelsen til å stole på den etiske dømmekraft. Da kjemper man i realiteten på djevelens side (500). Feiltagelsen i forhold til Gud er her at en tror at Gud er dommer for sin egen skyld. Gud er ikke opptatt av egne behov. Gud er dommer for skaperverkets skyld, og verden er avhengig av denne beskyttelsen (502-503).

Det er tydelig at kampen mot enhver form for naturlig moralerkjennelse er et viktig poeng i Barths analyse av menneskets syndighet. Dette gjør at han kan løfte fram også andre del av slangens fristelse i Første Mosebok 3,5 som knapt andre har gjort det før ham. Barth har rett i at utleggelseshistorien har hatt en tendens til å konsentrere seg om fristelsen til å bli som Gud og lagt mindre vekt på at det av slangen knyttes til erkjen-

nelsen av etikkens fundament som innsikt i det gode og det onde. Dette er ifølge Første Mosebok 3,5 noe Gud i utgangspunktet er alene om, og fortellingens poeng er at Gud hadde ønsket at det skulle forbli slik. Dette kommer tydeligere fram hos Barth enn hos andre fortolkere av denne teksten.

Konsekvensen av denne ensidige kritikken av den naturlige moralerkjennelse er imidlertid at en teologisk ansvarlig redegjørelse for synden må knyttes tett til kristologien og gudslæren. Sannheten avdekkes gjennom åpenbaringen av Faderen og Sønnen, og mennesket forstår sin egen syndighet i den grad det blir opplyst av denne erkjennelsen. Mennesket er ikke Gud, det er ikke herre, det er ikke dommer, det kan ikke hjelpe seg selv. Det når aldri fram til selvtutfoldelse i frihet før det tar den guddommelige skapelses- og avgjørelsesmyndighet til seg som fundamentet for sitt eget liv.

Det særpregede ved denne tilnærmingen er at gudsforståelse og antropologi knyttes så tett sammen at de blir gjensidig avhengige av hverandre.⁶⁰ Gudsbildet blir en betingelse for forståelsen av synden og omvendt.⁶¹ Dette har to problematiske konsekvenser. For det første medfører det en historisering av gudsforståelsen.⁶² Når menneskets selvtutfoldelse, som nødvendigvis foregår på tidens premisser, oppfattes som en negativ speiling av gudserkjennelsen, forsvinner Guds evige uforanderlighet som ramme for og forankring av gudsbildet.⁶³ For det andre sekulariseres forståelsen av det naturlige. Om det eneste som kan sies om den naturlige moralerkjennelse er at den er feilaktig, er all erkjennelse av virkeligheten som ikke er uttrykkelig bundet til Guds åpenbaring i ordet, overlatt til sekulær tenkning. Kirken tar da fra seg selv mandatet til å framstå som etisk autoritet for andre enn de aktivt troende.⁶⁴ Er det et sakssvarende uttrykk for troen på Gud som Skaper av himmel og jord?

På Barths premisser er dette ikke nødvendigvis avgjørende innvendinger. Guds evighet og uforanderlighet kan oppfattes som et aspekt ved naturlig gudserkjennelse og framstår dermed som suspekt ut fra Barths forutsetninger, og enhver form for tenkning ubundet av Guds åpenbaring er for Barth et problematisk uttrykk for menneskets selvhevdelse. Det som da blir borte, er imidlertid en forståelse av at mennesket som ubundet av syndens vrangforestillinger har en naturlig, rasjonelt forankret forståelse av Guds nådige omsorg. Ifølge den bibelske åpenbaring er spor av dette bevart i og med at en forståelse av Gud som evig og dermed uforanderlig⁶⁵ er lagt inn i alle menneskers hjerter,⁶⁶ noe som også impliserer en form for naturlig moralerkjennelse (Rom 2,14-15) som premiss for domsforkynnelsen. Dette er det vanskelig å finne igjen hos Barth, etter som synden hos ham er lagt inn i det skapte som en negativ speiling av inkarnasjonens evighet allerede før de første mennesker ble skapt. Hos ham er alle avgjørelser tatt allerede før Eva og slangen møtes.⁶⁷

For oss blir spørsmålet da hvilken betydning som kan tillegges den naturlige Guds- og moralerkjennelse uten at forståelsen av ønsket om moralsk innsikt som en fristelse igjen gjøres vektløs og uinteressant. Er det mulig å forstå etikkens fundament som refe-

ranse for slangens fristelse uten å binde seg selv til de problematiske aspekter ved den sammenheng Barth setter sin tolkning av denne teksten inn i?

5. Etikk som fristelse og mulighet

Aktuell gammeltestamentlig forskning bekrefter betydningen av syndefallsfortellingen. Det som skjer her, er bestemmende for den etterfølgende bibelske historie og dermed også for den bibelske antropologi og frelsesforståelse. Men det er gjennomgående liten vilje blant de gammeltestamentlig forskere til å gå inn i de grunnleggende problemstillinger angående menneskets gudrelasjon som denne teksten reiser. Flere av dem forstår fortellingen som en fortelling om allment tilgjengelig innsikt i hva som er godt og dårlig for menneskelig framgang. Dette kan forstås som et uttrykk for at protestantisk bibelforskning etter opplysningstiden stort sett er styrt av en forståelse av den universelle fornuft som Luther og Barth avviser.⁶⁸

Til forskjell fra disse er Luther og Barth enige om at teksten problematiserer appellen til menneskets moralske kompetanse. Dette er tydeligst hos Barth, men er også implisitt i Luthers forståelse av slangens spørsmål som noe som problematiserer Evas tillit til Guds ord. Også Luther er derfor svært tydelig i sin kritikk av forsøket på å finne sin vei gjennom livet ved å stole på intellektet som menneskets styrende prinsipp.⁶⁹ Luther står ikke tilbake for Barth i kritikk av den naturlige moralerkjennelsens teologiske betydning.

Til forskjell fra Barth trekker imidlertid Luther ikke den konklusjon at enhver form for naturlig teologi og naturlig moralerkjennelse dermed må bortvises fra teologien.⁷⁰ Den er riktignok innholdsmessig svært begrenset, men er likevel viktig, fordi den fastholder at synden må forstås som forstyrrende i forhold til en opprinnelig, ubetinget og rasjonelt forankret tillit til Gud og hans ord slik denne er skildret i Første Mosebok 2.⁷¹ I praksis finner ikke mennesker fram den veien, men sporene etter en slik rasjonalitet er fremdeles til stede som noe det kan appelleres til av den som har fått sine øyne åpnet. Den er rasjonelt påvisbar når en først ser den. Dette holder den teologiske erkjennelse åpen mot verden og hindrer at den degenererer til et selvrefererende, lukket system.

Betydningen av denne problemstillingen belyses av *analogia entis*-debatten mellom Karl Barth og hans romersk-katolske motstandere. I sin iver etter å avvise den naturlige moralerkjennelse var Barth kategorisk avvisende til den thomistiske analogilære (Barth 1935, VIII). Dette kan forstås som en kritikk av det nødvendige ved relasjonen mellom Gud og verden som i realiteten innebærer en form for ateisme (Przywara 1929). Luther har blitt møtt med den samme kritikken, men den treffer neppe ham.⁷² For Luther er det absolutt nødvendig å fastholde betydningen av en naturlig gudserkjennelse, selv om den etter syndefallet må begrenses til en innholdsløs⁷³ plassholder for Guds evighet og ubetingethet. På en tilsvarende måte er den naturlige moralerkjennelse begrenset til en viss forståelse av hvordan fenomener i den skapte verden kan og bør forholde seg til hverandre.⁷⁴ Den innholdstomme uendelighet som Luther betegner med

begreper som *Deus absconditus* eller den adskilte Gud⁷⁵ kan aldri bli troens ankerfeste, men er likevel viktig som referanse for åpenbarings subjekt på en måte som sikrer dens allmenne relevans (Prenter 1980). Som mottager av denne åpenbaringen forstår mennesket hvordan dets uklare ideer om moralens innhold får form og tydelighet som formidler av guddommelig, skapende kjærlighet. Men begjæret etter innsikt som kan styrke det autonome menneskets moralske kompetanse, forblir en fristelse.

Sakssvarende etisk tenkning kan derfor bare utfoldes gjennom en appell til rasjonalitet som har begrensede forventninger til i hvor stor grad rasjonalitet er et realiserbart ideal for den som ikke har fått troens øyne åpnet gjennom en mottagende holdning til bibelfortellingen som den eviges selvmeddelelse. Kristen etikk må derfor insistere på sin rasjonelle forankring samtidig som den aksepterer at den aldri vil kunne gjøres universelt gjeldende på tvers av ulike tilnærminger til gudsrelasjonens fundament; kristen etikk er bare sakssvarende som omstridt. Uten en bibelforankret trosrelasjon vil nemlig appellen til etisk innsikt nødvendigvis fungere bekreftende i forhold til menneskets ønske om å guddommeliggjøre seg selv. Det er et kort skritt fra slangens problematisering av tilliten til Guds ord (3,1) til hans løfte om selvstendig moralsk innsikt (3,5). Slangens foreslåtte vei til etisk innsikt vil derfor alltid fungere som en fristelse, og vil derfor uopphørlig måtte kritiseres. På dette punkt har Barth formulert en innsikt som neppe lar seg avvise. Likevel er appellen til en naturlig guds- og moralerkjennelse avgjørende viktig for at kristen etikk skal unngå å falle sammen i selvrefererende selvtilstrekkelighet som åpner virkelighetsforståelsen for sekulariserende og ateistiske tendenser. Det gis til syvende og sist ingen rasjonell grunn hverken for å låne øre til slangens problematisering av Guds ord eller til å tro at den ad den vei vinner adekvat moralsk innsikt. Det tillitsbrudd i forhold til verdens Skaper som er syndens vesen, er også en manifestering av irrasjonalitet som er rasjonelt påvisbar. På det punktet kommer Barths utleggelse av syndefallsfortellingen til kort.

I den opprinnelige, paradisiske tillitsrelasjon til den evige Guds uforanderlige omsorg og kjærlighet, visste mennesket ikke om ondskap. Det var umulig å tilegne seg den kunnskapen uten å bryte tillitsrelasjonen. Da begjæret etter kunnskapen var etablert, var tillitsrelasjonen allerede brutt. Målet for den bibelske åpenbaring er å gjenopprette den opprinnelige tillitsrelasjonen slik at innsikten i godt og ondt blir borte og bare det gode blir tilbake, men da i en form som knapt kan uttrykkes, fordi det ikke lenger har noen motsetning. Om det hadde vært mulig å nå dit, altså gjennomløpe utviklingen fra *puerilis innocentia* til *virilis innocentia* uten omveien om fallet, vet vi ikke; det vi vet, er at den veien aldri ble vår. Men vi vet hvor vi skal; vi skal til realiseringen av den guddommelige fullkommenhet (jf. Matt 5,48) hvor syndens og ondskapens mulighet igjen er blitt borte (jf. Åp 21,4). Vi skal dit slangens utsagn i Første Mosebok 3,5 ikke lenger gir mening, fordi vi ikke lenger vet hva ondskap er. Det er et stykke igjen dit. Men i våre beste øyeblikk aner vi hvor målet er.

Noter

- 1 «Was die Schlange im Sinne hat, ist die Begründung der Ethik!» (Barth 1953, 497).
- 2 Alle sitater på gresk fra GT er hentet fra Septuaginta.
- 3 Det er uvanlig at et verbalsubstantiv som $\mu\eta\tau\eta$ inngår i en constructus-forbindelse samtidig som det tar objekt, men som vist i (Mettinger 2007, 61-62), er dette likevel den naturligste måten å forstå dette uttrykket på.
- 4 Septuaginta oversetter dette altså som «treet til å lære kunnskap om godt og ondt». I v. 17 er det imidlertid gjengitt med $\xi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\omicron}\nu$, selv om formuleringene på hebraisk er identiske.
- 5 Dette ble første gang foreslått av Karl Budde i 1883. For en oversikt over diskusjonen, se (Mettinger 2007, 5-11). Som redegjort for hos Mettinger, er det også noen som har ansett livstreet som det opprinnelige treet.
- 6 En har her gjerne vist til Ireneus som et unntak, ettersom han har en tanke om at mennesket ble skapt som et barn med et utviklingspotensial. Det er imidlertid ingen tvil om at Ireneus oppfatter 1 Mos 3 som fortellingen om et fall (Jacobsen 2005). En forståelse av 1 Mos 3 som fortellingen om barnets feiltrinn på vei mot voksen modenhet kan man imidlertid finne hos Origenes (Scott 2010).
- 7 For en oppdatert oversikt over diskusjonen blant gammeltestamentlige forskere på dette punkt, se (Smith 2019, 35-40).
- 8 (Lang 2014); se også (Raatz 2017).
- 9 Ifølge både (Smith 2019), og (Stordalen 2000, 242), er det nå tilnærmet konsens blant gammeltestamentlige forskere om at «the knowledge attained in Gen 3:4-7 was adequate, even good.»
- 10 Dette er et synspunkt som bl.a. er blitt hevdet av den svenske bibelforskeren Ivan Engnell (Westermann 1974, 331), (Mettinger 2007, 62).
- 11 Både (Westermann 1974, 337) og (Mettinger 2007, 63), konkluderer slik.
- 12 Dette er derfor en svært sentral tekst i drøftelsen av Eden-motivet i (Stordalen 2000).
- 13 Denne parallellen mellom Gen 2-3 og det deuteronomistiske historieverket framheves i (Mettinger 2007, 58). Dette valget har åpenbart både en moralsk og en teologisk dybdedimensjon.
- 14 Dette ledet etter hvert til forestillingen om menneskets grunnsynd (peccatum originale), som er en terminologi Bibelen ikke bruker (McDougall 2011).
- 15 Nå uttrykkes for første gang frykt (Smith 2019, 59).
- 16 For en diskusjon av forholdet mellom 1 Mos 3 og det at naturen er underlagt $\mu\alpha\tau\alpha\iota\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$, se (Stenschke 2017, 271-275).
- 17 Luther arbeidet fra 1512 til sin død i 1546 som professor i bibeltolkning ved universitetet i Wittenberg, og arbeidet primært med utleggelse av Det gamle testamente. Ved siden av polemiske og oppbyggelige skrifter består derfor hovedparten av hans forfatterskap av kommentarer til og utleggelse av Det gamle testamente.
- 18 (Luther 1883-1990), heretter sitert som WA, bind 42,56-176; (Luther 1958-1967), heretter sitert som LW, bind 1,74-236. Utleggelsen av kapittel 3 er også gjengitt i (Luther 1979-1983), heretter sitert som VIU, bind 6,240-329.
- 19 «Cognitionem Dei perfectissimam habuerunt» (WA 42,49,41; LW 1,66), til 1 Mos 1,26.
- 20 Til Første Mosebok som kilde til Luthers ekklesiologi, se (Maxfield 2008, 152-153).
- 21 WA 42,79; LW 1,103-104.
- 22 WA 42,84,25-27; LW 1,111. Luther følger altså Ireneus i å forstå de første menneskenes utviklingspotensial som et sentralt trekk i teksten; jf. note 6 ovenfor.
- 23 WA 42,79,26-29; LW 1,104.
- 24 «Nam puerilem innocentiam ideo voco, quia fuit, ut sic dicam, medius Adam, qui tamen poterat decipi per Satanam et cadere in illam calamitatem, in quam cecidi» (WA 42,84,27-29; LW 1,111).
- 25 «Quod Domino sic placuit, ut periclitaretur Adam et exerceat vires suas» (WA 42,109,15; VIU 6,244).
- 26 WA 42,108,36; VIU 6,243. Uten at den terminologien er brukt, befinner vi oss her nær *Deus absconditus*-tenkningen i *De servo arbitrio* (1525): «Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos» (WA 18,685,5; VIU 4,215).
- 27 Som understreket i (Mattox 2003, 93), gjør ikke Luther noe poeng ut av at det var kvinnen som ble fristet først. Han er selvsagt klar over

- at det gjøres annetsteds i Bibelen, men gjør heller ikke i den sammenheng så mye mer ut av dette enn at han observerer det; jf. hans kommentar til 1 Tim 2,14 i WA 26,47; LW 28,278-279 (1527-28). Til Luthers generelle forståelse av likeverd mellom Adam og Eva, se (Mattox 2003, 74-75).
- 28 «Parum ei est, quod habet cognitionem Dei et rectam rationem, etiam mali cognitionem optat accedere. Hoc vero est Satanae ipsissimum venenum, quod optat sapere supra id, quod ei praeceptum erat» (WA 42,120,19-21; VIU 6,258).
- 29 Dette poenget understrekes også i (Maxfield 2008, 154).
- 30 «At habuit eam lucem ceu solem Heua antea in corde suo, siquidem verbum habebat, Deinde etiam cognitionem omnium creaturarum. Sed ea sapientia non contenta vult altius ascendere, et Deum aliter cognoscere, quam in verbo suo ostenderit. Hic ille lapsus est» (WA 42,121,14-18; VIU 6,259).
- 31 WA 42,118,11-14; VIU 6,255.
- 32 WA 42,117-118; VIU 6,255.
- 33 «Sed peccatum originale est vere totus lapsus naturae humanae, quod est intellectus obscuratus, ut non agnoscamus amplius Deum et voluntatem eius, ut non animadvertamus opera Dei» (WA 42,86,18-20; LW 1,114).
- 34 «Incredulitas, ignorantia Dei, desperatio, odium, blasphemia. Has calamitates spirituales Adam in statu innocentiae nescivit» (WA 42,86,40-41; LW 1,114).
- 35 I gresk tenkning, med Platon som et delvis unntak, så man på verden som evig (Tollefsen, Syse og Nicolaisen 1998, 99).
- 36 WA 42,92,39-93,13; LW 1,123. Luther tenker på verdens uendelighet, den uendelige rekke av mennesker og formodentlig også andre levende vesener, etc. Luther er kritisk til den form for begrenset uendelighet som forutsettes hos Aristoteles (Alfsvåg 2010, 192-193).
- 37 WA 42,93,35-40; LW 1,124-125. Platon forsvarer sjelens udødelighet i *Faidon* 63-107; Cicero i *Tusculanae Disputationes*, bok 1. Aristoteles derimot avviste tanken om menneskets individuelle udødelighet; se (Tollefsen, Syse og Nicolaisen 1998, 130).
- 38 Til skapertankens sentrale betydning i Luthers tenkning, se (Schwanke 2014).
- 39 WA 18,600-788; VIU 4,117-352.
- 40 «Deus operatur omnia in omnibus» gjentas her med små variasjoner syv ganger: WA 18,614,12; 685,22; 709,10; 718,30; 732,19 og 26; 753,29; VIU 4,132; 215; 246; 257; 276; 277; 304.
- 41 Guds ubetingethet som et helt sentralt aspekt ved *De servo arbitrio* er nylig utforsket i (Vestrucci 2019).
- 42 Når det gjelder nødvendighetsbegrepets betydning for Luthers tenkning, se (Alfsvåg 2015).
- 43 «Ex quo [Guds uforanderlighet] sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes» (WA 18,615,31-33; VIU 4,134).
- 44 WA 18,617,18-618,18; VIU 4,136-137.
- 45 WA 18,753,36-754,17; VIU 4,304.
- 46 WA 18,603,11; VIU 4,121; WA 18,716,5-6; VIU 4,255. Til Luthers forståelse av løftenes betydning, se (Bayer 2008, 50-58).
- 47 Til forståelsen av det assertoriske som et grunnleggende aspekt ved gudstroen, se (Lønning 2008, 380-382).
- 48 «. . . dum Deus opere suo in nobis non adest, omnia esse mala quae facimus» (WA 18,634,18-20; VIU 4,155). Her formulerer Luther seg upresist. Gud er ikke fraværende, men anerkjennes ikke som nærværende av det moralske subjekt, som dermed tror det handler på egen hånd. Luther kan i andre sammenhenger skille mer presist mellom Guds «vandrende» nærvær i de onde og hans «ibende» nærvær i de velsignede; se (Karimies 2022, 50).
- 49 Også de gudløse kan etter Luthers oppfatning gjøre det som er rett, uten at de er salige av den grunn. Se f.eks. *Von Abendmahl Christi* (1526), WA 26,505,20; VIU 5,226.
- 50 Jf. den skarpt anti-platonske polemikk i Luthers kritikk av Erasmus' bruk av tanken om menneskets *pars ἡγεμονικός*, av Luther gjengitt som *principalis pars hominis*; WA 18,743-744; LVU 4,290-291. Den platonske referanse for denne kritikken er *Faidros* 246a-247e.
- 51 «Sed mox sequitur tertio capite, quomodo sit homo factus malus, desertus a Deo ac sibi relictus» (WA 18,708,22; VIU 4,245).
- 52 For en bredere drøftelse av Luthers tenkning på dette punkt, se (Alfsvåg 2016).

- 53 Fra 1935 til 1962 var Barth professor i teologi ved Universitetet i Basel, og store deler av *Kirchliche Dogmatik* er opprinnelig holdt som forelesninger for studentene der.
- 54 Barth «delighted in building grand structures, displaying logical geometry» (Blocher 2008, 44).
- 55 «The doctrine of reconciliation . . . weaves together Christology, soteriology, anthropology, and ecclesiology in a wholly unprecedented fashion» (Webster 2000, 7).
- 56 Tall i parentes i det følgende viser til sidetall i (Barth 1953).
- 57 At Barth på denne måten flytter læren om synden fra antropologien til kristologien er et hovedpoeng i (Thomas 2019).
- 58 Dette er det eneste stedet i *Kirchliche Dogmatik* hvor Barth drøfter denne teksten i en viss bredde.
- 59 *Kirchliche Dogmatik* III,4 er derfor en framstilling av etikken som lydighet mot Skaperens bud.
- 60 For Barth er ikke inkarnasjonen noe som skjer ved unnfangelsen i Maria; den er fra evighet av (Blocher 2008, 29-30); den menneskelige natur er altså trukket helt inn i Guds evighet. Implikasjonen er at «anthropology is . . . irreversibly grounded in Christology. This is the hallmark of Barth's theology» (Molnar 2000, 53).
- 61 «Barth boldly draw[s] the whole of his hamartiology from Christology», the implication of which is that Christ's being reprobated for sin «before history began» is «the determinative ground of Adam's and our disobedience» (Blocher 2008, 33).
- 62 «God . . . becomes (from all eternity) ontologically dependent on created being» (Blocher 2008, 38).
- 63 For en undersøkelse av likheten mellom Barth og Hegel på dette punkt særlig relatert til *Kirchliche Dogmatik* IV/1, se (Eitel 2008). For en diskusjon av ulike bidrag til debatten om hvor langt Barth egentlig går i å historisere Gud, se (Chalamet 2010).
- 64 (Rodney 2012, 15) hevder på grunnlag av en grundig drøftelse av Barths kritikk av naturlig teologi at hans tilnærming «leads ultimately to an irrationalism that deprives Christians of an important means of commending the faith in a pluralist society.» En tilsvarende kritikk framføres i (Johnson 2019).
- 65 Salme 90,2; Jak 1,17. Dette innebærer en prinsipiell epistemologisk ydmykhet som tradisjonelt har vært ivaretatt av apofatisk teologi, en teologitradisjon Barths åpenbaringsmonisme ikke har rom for; se (Holmes 2007, 89), og (Chalamet 2010, 31).
- 66 Apg 17,23; Rom 1,19-20. For en kritikk av Barths utleggelse av disse og andre relevante bibeltekster i *Kirchliche Dogmatik*, se (Rodney 2012, 38-46).
- 67 (Blocher 2008) hevder derfor at vi hos Barth i realiteten har en apokatastasis-lære som gjør synden og det ondes problem forståelig.
- 68 Se (Alfsvåg 2019) og (Alfsvåg 2022a).
- 69 Jf. note 50.
- 70 Jf. note 37, 44 og 52.
- 71 Til forskjell fra Barth, som primært forstår synden med referanse til kristologien (note 61).
- 72 Dette er Przywaras egen konklusjon (Alfsvåg 2022b).
- 73 Dette er i samsvar med Apg 17,23. Dersom ikke den naturlige gudserkjennelse er innholdsløs, er åpenbaringsteologien innholdsmessig styrt av naturlig teologi, noe Barth aldri ble trett av å gjøre oppmerksom på.
- 74 Dette utfolder Luther blant annet i *Disputatio de homine* (1536), som ble til omtrent samtidig som han foreleste over Første Mosebok 1-3. Se WA 39I,175-177; VIU 6,335-337.
- 75 WA 50,589,25-28; (Luther 2017), 204 (*Von den Konziliis und Kirchen*, 1539). Barth er skarpt avvisende til Luthers *Deus absconditus*-tanke; for Barth er Gud identisk med sin åpenbaring. Se (Vestrucci 2019, 91-94).

Anvendt litteratur

- Alfsvåg, Knut. 2010. *What no mind has conceived: An investigation of the significance of Christological apophaticism. Studies in philosophical theology* 45. Leuven, Paris, Walpole: Peeters.
- Alfsvåg, Knut. 2015. «Luther on necessity.» *Harvard Theological Review* 108: 52-69.
- Alfsvåg, Knut. 2016. «Natural Theology and Natural Law in Martin Luther.» In *The Oxford Research Encyclopedia of Martin Luther*, edited by Derek Nelson and Paul Hinkley. Oxford: Oxford University Press.
- Alfsvåg, Knut. 2019. «'Disse ting skjedde som eksempel for oss': Om den lutherske og økumeniske betydning av det lutherske prinsipp *Sola Scriptura*.» In *Klassisk tro - kirke i endring*, edited by Eirik-Kornelius Garnes-Lunde and Boe Johannes Hermansen, 13-32. Oslo: Efrem.
- Alfsvåg, Knut. 2022a. «Hamann between Luther and Hume: On the Relation between Biblical Exegesis and Theology in the thought of Johann Georg Hamann.» In *Scripture and Theology: Historical and Systematic Perspectives*, edited by Tomas Bokedal, Ludger Jansen and Michael Borowski, 261-282. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Alfsvåg, Knut. 2022b. «The significance of participation in transcendence in Luther and Przywara.» *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 64: 229-250.
- Barth, Karl. 1935. *Kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes*. München: Chr. Kaiser.
- Barth, Karl. 1953. *Kirchliche Dogmatik IV/1: Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich: Evangelischer Verlag AG. Zollikon.
- Bayer, Oswald. 2008. *Martin Luther's theology: A contemporary interpretation*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Blocher, Henri. 2008. «Karl Barth's Christocentric Method.» In *Engaging with Barth: Contemporary evangelical critiques*, edited by David Gibson and Daniel Strange, 21-54. Nottingham: Apollos.
- Chalamet, Christophe. 2010. «No timelessness in God: On differing interpretations of Karl Barth's theology of eternity, time and election.» *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 4: 21-37.
- Eitel, Adam. 2008. «The resurrection of Jesus Christ: Karl Barth and the historicization of God's being.» *International Journal of Systematic Theology* 10: 36-53.
- Holmes, Christopher R. J. 2007. *Revisiting the doctrine of the divine attributes: In dialogue with Karl Barth, Eberhard Jüngel, and Wolf Krötke*. Frankfurt am Main and New York: Peter Lang.
- Jacobsen, Anders-Christian. 2005. «The importance of Genesis 1-3 in the theology of Irenaeus.» *Zeitschrift für antikes Christentum* 8: 299-316.
- Johnson, Thomas K. 2019. «The Rejection of God's Natural Moral Law: Losing the Soul of Western Civilization.» *Evangelical Review of Theology* 43: 243-252.

- Karimies, Ilmari. 2022. *Martin Luther's Understanding of Faith and Reality (1513-1521)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krüger, Thomas. 2008. «Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte.» In *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise and Its Reception History*, edited by Konrad Schmid and Christoph Riedweg, 95-109. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lang, Bernhard. 2014. «Three philosophers in paradise: Kant, Tillich and Ricoeur interpret and respond to Genesis 3.» *Scandinavian Journal of the Old Testament* 28: 298-314. <https://doi.org/10.1080/09018328.2014.932576>.
- Luther, Martin. 1883-1990. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: H. Böhlaus.
- Luther, Martin. 1958-1967. *Works*. Edited by Helmut T. Lehmann and Jaroslav Pelikan. 55 vols. St. Louis: Concordia.
- Luther, Martin. 1979-1983. *Verker i utvalg*. 6 vols. Oslo: Gyldendal.
- Luther, Martin. 2017. *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*. Translated by Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde and Joar Haga. Oslo: Luther forlag.
- Lønning, Inge. 2008. «Grunnstrukturen i kristen gudslære.» In *Menneskeverd: Festskrift til Inge Lønning*, edited by Svein Aage Christoffersen m. fl., 361–382. Oslo: Forlaget Press.
- Mattox, Mickey Leland. 2003. «Defender of the most holy matriarchs»: *Martin Luther's interpretation of the women of Genesis in the Enarrationes in Genesin, 1535-45*. Leiden: Brill.
- Maxfield, John A. 2008. *Luther's lectures on Genesis and the formation of evangelical identity. Sixteenth century essays & studies 80*. Kirksville: Truman State University Pr.
- McDougall, Jay Ann. 2011. «Sin.» In *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian A. McFarland, 473-475. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mettinger, Tryggve N. D. 2007. *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns.
- Molnar, Paul D. 2000. «Barth, Karl (1886-1968).» In *The Dictionary of Historical Theology*, edited by Hart. Trevor A., 53-58. Grand Rapids: Paternoster Press.
- Prenter, Regin. 1980. «Luther als Theologe.» In *Luther und die Theologie der Gegenwart*, edited by Leif Grane and Bernhard Lohse, 112–124. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Przywara, Erich. 1929. «Gott in uns und Gott über uns.» In *Ringens der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze 1922-1927*, 543-578. Augsburg: Dr. Brenno Filser-Verlag.
- Rodney, Holder. 2012. *The Heavens Declare: Natural Theology and the Legacy of Karl Barth*. West Conshohocken, Pa: Templeton Press.
- Raatz, Georg. 2017. «Die Erbsündenkritik der protestantischen Aufklärungstheologie: Forschungsskizze zu einem Topos der anthropologischen Wende.» *Kerygma und Dogma* 63: 38-62.

- Schwanke, Johannes. 2014. «Luther's Theology of Creation.» In *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, edited by R. Kolb, Dingel, I., & Batka, L., 201-211. Oxford: Oxford University Press.
- Schwöbel, Christoph. 2007. «Creatureliness.» In *Religion Past & Present*, edited by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski and Eberhard Jüngel, 561-562. Leiden and Boston: Brill.
- Scott, Mark S. M. 2010. «Suffering and soul-making: rethinking John Hick's theodicy.» *The Journal of Religion* 90: 313-334.
- Smith, Mark S. 2019. *The Genesis of Good and Evil: The Fall(out) and Original Sin in the Bible*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Stenschke, Christoph W. 2017. «Human and Non-Human Creation and Its Redemption in Paul's Letter to the Romans.» *Neotestamentica* 51: 261-289.
- Stordalen, Terje. 2000. *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. CBET25. Leuven: Peeters.
- Thomas, Günther. 2019. «Sin and Evil.» In *The Oxford Handbook of Karl Barth*, edited by Paul Dafydd Jones og Paul T. Nimmo, 354-372. Oxford: Oxford University Press.
- Tollefsen, Torstein, Henrik Syse og Rune Fritz Nicolaisen. 1998. *Tenkere og ideer: Filosofiens historie fra antikken til vår egen tid*. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Vestrucci, Andrea. 2019. *Theology as Freedom: On Martin Luther's «De servo arbitrio»*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Webster, John. 2000. «Introducing Barth.» In *The Cambridge Companion to Karl Barth*, edited by John Webster, 1-16. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westermann, Claus. 1974. *Genesis 1-11*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Forfatter

Knut Alfsvåg
 VID vitenskapelige høyskole
 Fakultet for teologi og samfunnssfag
 Misjonsmarka 12
 4024 Stavanger
 Norge
 knut.alfsvag@vid.no

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.