

MISJONSHØGSKOLEN

MITT KUNNSKAPENS TRE

OM ATHANASIUS OG KIERKEGAARD, OG DERES FORSTÅELSE AV
SYND, DØD, NEDBRYTING OG FRELSE

MASTEROPPGAVE I TEOLOGI
30-MOPG

AV
SILJE ARNEVIK BARKVED

STAVANGER
DESEMBER 2014

FORORD

Så var jeg kommet til veis ende. Masteroppgaven skal slutføres og leveres og jeg sier takk for meg til masterarbeidet. Dette har vært noe av det mest krevende og det mest givende jeg har gjort i løpet av min studietid. Jeg vil rette en stor takk til min veileder professor Knut Alfsvåg, som har vist vei fra idé til utførelse med både visdom og humor. Så vil jeg takke Misjonshøgskolen for å ha gitt meg muligheten til å bruke 30 studiepoeng på å jobbe med noe av det som interesserer meg mest. Takk også til mine nære og kjære som har kommet med mange gode innspill og refleksjoner til det jeg har jobbet med.

I begynnelsen av denne oppgaven hadde jeg som mål å ta opp noen spørsmål som jeg har grublet mye over. Jeg hadde ikke som ambisjoner å finne uttømmende svar, men jeg sa at vi må tenke på det! Så er det og der jeg ender. Jeg har tenkt på det. Dette har vært mitt prosjekt, mitt kunnskapens tre, min søken etter svarene jeg trengte for å stilne min angst. Jeg fikk ikke svar på alle mine spørsmål, men jeg fikk det jeg trengte. Jeg kan gå videre litt klokere, litt lettere og litt mer takknemlig.

INNHALDSFORTEGNELSE

FORORD	2
INNLEDNING	6
Problemstilling.....	7
Metode.....	8
Athanasius, Kierkegaard og meg.....	8
ATHANASIUS	10
Om Athanasius.....	10
Athanasius om naturen og polemikk mot gnostisisme	12
Corruption	13
Bibelreferanser.....	14
Syndefallet	14
Gnostisismekritikk	16
Liv og død og ødeleggelse.....	18
Sikkerhetsventilen	19
Athanasius om inkarnasjonen	21
Oppsummering	24
KIERKEGAARD	26
Om Søren Kierkegaard	26
Kierkegaard om dogmatikken og psykologien.....	30
Kierkegaard om arvesynden	31
Kierkegaard om hvorfor Adam syndet.....	32
Kierkegaard om ethvert menneskes synd	34
Kierkegaard om tiden	35
Kierkegaard om subjektiv og objektiv angst.....	36
Kierkegaard om synden etter fallet.....	38
Kierkegaard om frelsen.....	39
Er Kierkegaard semi-pelagiansk?	40
Var Adams angst uunngåelig?	41
DRØFTING	42
Tiden	42
Er ødeleggelse og nedbryting det samme som synd?	43
Var ødeleggelsen en del av det opprinnelige skaperverket?.....	44
Er det syndig å være skapt?	48

Kunne Gud ha skapt en verden uten mulighet for synd.....	50
Mennesket i evigheten	52
Det troende mennesket.....	53
Mitt kunnskapens tre	54
Konklusjon	57
BIBLIOGRAFI.....	61

*Ikke før veven har stilnet og skyttelen har sluttet å slå,
skal Gud trekke teppet til side så vi rett kan forstå,
hvorfor de sorte tråder så vel som gylne bånd,
er en del av mønsteret i Mesterens dyktige hånd*

Ukjent

INNLEDNING

Et av kristendommens mest sentrale begrepspar er synd og nåde. Vi lærer at Kristus ved nåde frelser verden fra synd og død. I min kontekst opplever jeg at det i forkynnelsen er mer fokus på den synden vi gjør, og mindre fokus på den synden gjør med oss. Likevel ligger dette som undertone når mennesker stille spørsmål til hvordan en god Gud kan tillate ondskaper som vi ser i verden. Når det skapte ødelegges, når sykdom og ulykker gjør at kroppene våre faller fra hverandre, når alderdom får oss til å forvitre, når hjertene våre til slutt slutter å slå.

Det finnes mange måter å leve, og mange måter å dø på. Ulykker rammer alle, men noen mer enn andre. Noen lever fulle liv, til de er gamle og mette av dage, og de etterlatte sier farvel med takknemlighet. Andre forlater oss altfor tidlig, og vi blir sittende igjen med spørsmål om hvordan dette kunne være mulig. Hvordan kan det være mulig? Når vi kommer fra en Gud som er godhet og kjærlighet. Det er på grunn av syndefallet, er ofte svaret. Noe gikk galt i begynnelsen. Det foregår en kontinuerlig nedbryting av alt det skapte. Disse prosessene er uløselig knyttet til alt liv. Planter visner og dør, og dyr og mennesker blir syke og gamle, kroppene forvitrer, og døden kommer til alle. Jeg lurer på, disse nedbrytende prosessene, var de en del av det opprinnelige skaperverket? Er det Gud som har skapt dem? Eller oppsto de senere?

Sammenhengen mellom den fullkomne Skaper og det ufullkomne skaperverk har alltid fascinert, forundret og frustrert meg. Spesielt ser jeg disse spørsmålene ligge ubesvarte under overflaten av frelsesforkynnelsen. Vi sier at frelse fra døden finnes ved å tilbe den Gud som satte oss i denne ufullkomne verden. Så skylder vi på Adam for det som er galt. Og noen ganger på Eva, og av og til på slangen. Vi sier at alle trenger frelse fordi vi stadig gjør det som er galt, og det er vårt eget ansvar. Så tematiserer vi ikke like tydelig at alle trenger frelse fordi alle dør. Betyr det at døden er vårt ansvar? Katastrofene og sykdommene? Kommer døden og forgjengeligheten og av Adams fall?

Jeg opplevde i min oppvekst i møte med enkelte kristne miljøer at disse spørsmålene ikke ble tatt på alvor. Ledere og forkynnere så ut som spørsmålstegn, dette hadde de ikke tenkt på. Vel, vi er nødt til å tenke på det!

Jeg har ikke ambisjoner om å finne endelige svar på disse spørsmålene. Men hvis jeg skal være en troverdig forkynner, så er jeg nødt til å tenke på det. Jeg er nødt til å undersøke hva tradisjonen jeg står i har tenkt.

Problemstilling

Problemstillingen blir som følger: De nedbrytende prosesser vi ser i verden, var de en del av det opprinnelige skaperverket? Eller oppsto de senere? Jeg vil belyse problemstillingen i en kristen kontekst, med Bibelens skapelses og syndefallsfortelling i Genesis 1 -3 som utgangspunkt. Også teksten i Paulus brev til Romerne kapittel 8, som beskriver at det skapte ble lagt under forgjengeligheten, vil bli tematisert.

Begrepet 'arvesynd' kommer igjen flere ganger. Dette er et konstruert begrep, ikke hentet fra Bibelen. Det prøver å beskrive at verden har i seg en syndighet som er større enn de enkelte synder begått av de enkelte mennesker. Og det brukes av og til for å fortelle om hele skaperverkets forfall som en konsekvens av den synden begått av de første mennesker.

At jeg i denne sammenhengen tar i bruk begrepet 'arvesynd' har flere begrunnelser. For det første er det et begrep som brukes, og jeg lurer derfor på hva vi kommuniserer med dette begrepet. For det andre er sammenhengen mellom menneskets syndighet og naturens forfall mer enn det som foregår her og nå. Det er viktig for meg å ha med 'fra skapelsen av' perspektivet. Mitt spørsmål er hvordan har det seg at Adams synd førte til naturkatastrofer i dag, mer enn hva min synd ødelegger.

Tradisjonen forteller at ødeleggelse i verden har sammenheng med menneskers syndighet. Når jeg spør om de ødeleggende prosesser var en del av det opprinnelige skaperverket, eller om de oppsto senere, så spør jeg og hvordan forgjengeligheten forholder seg til menneskets syndighet. Hva er sammenhengen mellom menneskers syndighet og det skaptes forgjengelighet? Samtidig kommer og spørsmålet, hvordan kunne den første synden oppstå, og hva var det med denne som gjorde alt det skapte forgjengelig fra da av?

Metode

Jeg vil lese to verk som tematiserer arvesynden og dens konsekvenser. *De Incarnatione Verbi* av Athanasius, fra år 318/320, og *Begrebet Angest* av Søren Kierkegaard, fra 1844. Disse to verkene er meget forskjellige. De er skrevet til helt forskjellige tider, på forskjellige steder og forskjellige språk. Kierkegaard er den som i størst grad fokuserer på syndefallet, dets årsak og dets konsekvenser, mens Athanasius har syndefallet som bakteppe når han skriver om inkarnasjonen. Athanasius stiller og spørsmålet om Gud skapte døden. Dette mener jeg er et sentralt spørsmål, jeg anser død for å være alt forfalls ytterste konsekvens. At Athanasius setter dette i sammenheng med inkarnasjonen er og spennende, for som jeg har nevnt så er tanker om synd og død nært knyttet til forståelsen av frelsen. Kierkegaard tar i større grad opp spørsmålet om hvordan mennesket skapt i Guds bilde kunne begå synd. Og om hvorfor fortsetter mennesket, og verden, å være under syndefallets kår.

Kierkegaard og Athanasius har forskjellige tilnærminger til denne tematikken, og tilnærmingene deres utfyller hverandre på en slik måte at de svarer til ulike nivåer i min problemstilling. At problemstillingen blir belyst av teologer som har såpass stor avstand i tid synes jeg og er spennende.

Jeg vil gå til dem begge med min problemstilling, og la dem besvare den på sine forskjellige måter. Så vil jeg drøfte ulikhetene og likhetene dem imellom, og lete etter det som på best mulig måte belyser de spørsmålene jeg stiller.

Athanasius, Kierkegaard og meg

Hvorfor disse to forfatterne, kan man kanskje spørre seg. Ideen til denne problemstillingen fikk jeg av Athanasius. Hans spørsmål rundt dødens plass i det skapte var det første som fanget min oppmerksomhet. Det var en intuitiv tiltrekning, mer enn en gjennomtenkt refleksjon som førte meg til *De incarnatione Verbi*. Etterhvert som jeg jobbet med dette skriftet viste det at Athanasius stilte de samme spørsmålene som jeg har stilt meg. Å trekke inn stemmen fra Søren Kierkegaard var mer gjennomtenkt. Han ble utvalgt på grunn av sin kretsing rundt temaet syndefall, og fordi han stiller spørsmålet, hvordan kunne syndefallet skje? Jeg trengte den vinklingen for å komplementere spørsmålet om nedbrytingen vi ser i dag var der fra begynnelsen. At disse to skrev i forskjellige kulturkretser og til forskjellige tider, og at det ikke i utgangspunktet er en åpenbar link mellom dem, det anså jeg for lite viktig. Det

var temaene, problemstillingene de har som var relevante. Det var hvorvidt de interesserte meg som var spørsmålet. I arbeidet med tekstene forble Athanasius igangsetteren. Han gav rammene for min problemstilling. Min beundring av ham holdt frem, men han forble likevel litt på avstand. Med Kierkegaard var det annerledes. Han fornærmet meg til å begynne med, og jeg var nær ved å gi ham opp. Jeg innså etterhvert at jeg måtte møte ham på hans premisser, og ettersom jeg begynte å lytte til ham hadde han mye interessant å fortelle. Det er en dybde og en sårbarhet i hans *Begrepet Angest* som han tildels skuler bak krasse og av og til uforståelige formuleringer. Til slutt ble jeg overasket over hvor enige disse to viste seg å være, og hvordan de greide å overbevise meg.

ATHANASIUS

Min problemstilling spør om de nedbrytende prosesser vi ser i verden var en del av det opprinnelige skaperverket? Eller om de oppsto de senere? Vi ser ut til å anta at en god og allmektig Gud også vil skape det som er godt og ufeilbarlig. Likevel, ved å se på verden ser man at den ikke alltid er harmonisk. Det finnes lidelse, ødeleggelse og død.

Om Athanasius

Athanasius er en av kirkefedrene. Han hadde sitt virke i tiden da den unge kirken jobbet med å finne seg selv, og teologien var i ferd med å finne sin form. Både det romerske riket og den kristne kirke opplevde store omveltninger etter at keiser Konstantin konverterte til kristendommen i år 312 – da Athanasius var i tenårene - og gjorde denne til statens religion. Midt i disse omveltningene spilte Athanasius og hans forsvar for ortodoksi en sentral rolle (Gwynn 2013: IX).

Gwynn (2013: 57) beskriver hvordan den tidlige kirke, midt i sine omveltninger, likevel fremsto rimelig samlet. De forfektet monoteisme, noe som sto i kontrast til og avgrenset dem i forhold til andre religiøse retninger i deres kontekst. De kristne tilba *en* Gud, en treenig Gud. Treenighetens vesen, og forholdet mellom de tre personene i treenigheten ble gjenstand for en av kirkens første stridigheter. Spesielt Sønnens rolle ble gjenstand for konflikt. Var Sønnen underordnet Faderen? Kunne Gud lide, slik Jesus led på korset? Hvordan forholdt treenigheten seg til skapelsen? Samtidig som kirken prøvde å bli enig med seg selv, og å finne formuleringer og uttrykk for sin ortodoksi hadde man behov for å avgrense sin teologi mot andre religiøse retninger. Spesielt gnostisismen var en retning kirken måtte forholde seg til. Denne bygget på tanker fra Platon, og senere nyplatonismen og Plotin. Gnostisismens tanker fantes i kulturen rundt den første kirke, og det var viktig for kirken å tydelig vise sin avgrensning. I dette arbeidet skulle Athanasius komme til å bli en viktig figur.

Athanasius ble født på slutten av 200-tallet og levde til mai 373. I år 328 ble han biskop i Alexandria (Gwynn 2013: 1-2). Flere kilder forteller at han hadde et nært forhold til biskop Alexander, og enkelte hevder og at det var Alexander som sørget for at Athanasius fikk sin utdanning (Gwynn 2013: 3-4). Det var Alexander som sto fremst i konflikten med Arius,

konflikten som skulle komme til å ha stor innvirkning på Athanasius' forfatterskap. Alexander og Arius var uenige om hvordan man skulle definere Jesu guddommelighet, og om hvordan han forholdt seg til Gud i treenigheten (Gwynn 2013: 4). Athanasius skulle også komme til å bli en ivrig motstander av arianismen. Der Arius bestrider Kristi guddommelighet, er for Athanasius en guddommelig Kristus den eneste som kan frelse verden. Nettopp dette, forholdet mellom Skaper og det skapte, med inkarnasjonen i sentrum, er hovedfokus hos Athanasius.

Det virker som om det har vært et nært forhold mellom Alexander og Athanasius, og som Alexanders hjelper og mulige etterfølger deltok Athanasius på kirkemøtet i Nikea i juni-juli 325. Det har senere blitt beskrevet at Athanasius hadde en ledende rolle ved dette kirkemøtet, et møte som har blitt stående som helt sentralt i oldkirkens, og kirkens, historie (Gwynn 2013: 5). Tre år etter kirkemøtet i Nikea, i 328, ble Athanasius valgt til biskop i Alexandria.

De incarnatione Verbi er del av et dobbeltverk kalt *Contra Gentes – De incarnatione*. Navnet på dette skriftet ser ut til å variere etter hvilken kilde man ser til, det samme gjør tidspunktet for når det ble skrevet. Ifølge Gregersen et al. (1994: 31) dateres det til 318/320, mens Gwynn (2013: 6) hevder at nyere forskning foreslår slutten av 320 tallet eller tidlig på 330 tallet. Det gjennomgående tema, i både *Contra Gentes* og *De incarnatione Verbi* er at Gud er alle tings skaper.

Ifølge Gwynn (2013: 66) var det fortsatt uro rundt spørsmålene knyttet til forståelsen av treenigheten etter kirkemøtet i Nikea, og valget av Athanasius som biskop var ikke helt ukontroversielt. Gwynn (2013: 66) plasserer dobbeltverket *Contra Gentes – De incarnatione* i dette kjølevannet. Mens dateringen av *De incarnatione* gjort av Gregersen et al. (1994: 31) hevder at Athanasius skrev dette verket før han ble biskop, og før kirkemøtet i Nikea.

I verket *De Incarnatione Verbi* viser Athanasius hvordan han ser at skapelsen og frelsen er nært knyttet sammen. Han viser hvordan den skapte verden, som ble skapt i tid, er noe fundamentalt annerledes enn den evige Gud. I syndefallet ble distansen mellom Skaperen og det skapte enda større, og dette kan bare gjenopprettes og gjenskapes ved at Ordet som Gud skapte verden ved blir en del av det falne skaperverket. Når Kristi kropp ødelegges og dør, for så å seire over døden og stå opp igjen, så legger det grunnlaget for at alt det skapte og kan repareres.

Det er nærheten til det materielle, det fysiske og det konkrete hos Athanasius som fascinerer meg, sammen med hans veldig logiske oppstilling av forholdet mellom skapelse og gjenskapelse. Han stiller spørsmålet som også jeg lurer på; hvor kommer ødeleggelsen i verden fra?

De incarnatione Verbi finnes i to engelske oversettelser. Den ene av Archibald Robertson, først utgitt i 1891. Den andre er en oversettelse gjort av Søster Penelope Lawson, av «the Anglican Community of St. Mary the Virgin in Wantage» i England. Outler (1946: 238) anser i sin kritikk av *De incarnatione Verbi* denne siste oversettelsen for å være en bedre og mer tilgjengelig oversettelse. Min opplevelse er og at denne gir lettere tilgang til Athanasius' tanker, og det er denne oversettelsen jeg bruker og refererer til i min tekst. Athanasius tekst er delt inn i 57 ulike paragrafer eller kapitler, når jeg i fortsettelsen nevner kapitler i forbindelse med Athanasius er det disse jeg henviser til. Athanasius skrev *De incarnatione Verbi* på gresk, med tittel på latin. Den greske teksten er tilgjengelig blant annet via www.documentacatholicaomnia.eu.

Athanasius om naturen og polemikk mot gnostisisme

Athanasius er i stor grad kronologisk i sin utlegging. Han begynner med verdens begynnelse. I sitt skrift markerer han tydelig motstand mot det han anser for å være samtidens heretiske synspunkter. Spesielt er det de som på ulike måter bestrider at Gud er alle tings første årsak, at Han skapte verden av ingenting, Athanasius går i rette med. Athanasius snakker her om Gud som materiens skaper. Dette er viktig for ham, for Athanasius skal senere hente frem vektingen av Gud som materiens skaper i sin forståelse av inkarnasjonen.

Athanasius begynner sitt første kapittel med å argumentere for hvorfor det er viktig å redegjøre for forståelsen av skapelsen. Athanasius kaller her den frelsen han skal komme til å omtale senere for 'the renewal of creation', og det viser hvor nært knyttet sammen han forstår skapelse, syndefall og frelse:

We will begin, then, with the creation of the world and with God its Maker, for the first fact that you must grasp is this: the renewal of creation has been wrought by the Self-same Word Who made it in the beginning. There is thus no inconsistency between creation and salvation for the One Father has employed the same Agent for both

works, effecting the salvation of the world through the same Word Who made it in the beginning. (Athanasius 1953: 26)

Det følgende kapittelet bruker Athanasius til å distansere seg fra det han anser for å være datidens heretikere. Som allerede nevnt er det spesielt dem som betviler Guds skapelse, creatio ex nihilo, han polemiserer mot. I kapittel 3 fortsetter Athanasius med å utlegge sin forståelse av skapelsen. Om menneskets skapelse sier han:

He made all things out of nothing through His own Word, our Lord Jesus Christ and of all these His earthly creatures He reserved especial mercy for the race of men. Upon them, therefore, upon men who, as animals, were essentially impermanent, He bestowed a grace which other creatures lacked—namely the impress of His own Image, a share in the reasonable being of the very Word Himself, so that, reflecting Him and themselves becoming reasonable and expressing the Mind of God even as He does, though in limited degree they might continue for ever in the blessed and only true life of the saints in paradise. (Athanasius 1953: 28)

Athanasius fortsetter med å forklare at Gud visste at mennesket hadde en svak vilje, som kunne velge både godt og ondt. For å sikre at nåden ble hos menneskene satte Gud det i sin egen hage, og han gav det et bud, å holde seg borte fra frukten av det treet som gav kunnskap om godt og ondt:

He set them in His own paradise, and laid upon them a single prohibition. If they guarded the grace and retained the loveliness of their original innocence, then the life of paradise should be theirs, without sorrow, pain or care, and after it the assurance of immortality in heaven. But if they went astray and became vile, throwing away their birthright of beauty, then they would come under the natural law of death and live no longer in paradise, but dying outside of it, continue in death and in corruption. (Athanasius 1953: 28 - 29)

Her beskrives døden som noe som fantes, utenfor paradiset og utenfor nåden.

Corruption

Gjennomgående i Athanasius' skrift er det at når han snakker om død snakker han og om 'corruption'. Vi ser det blandt annet i sitatet over: «but, dying outside of it, continue in death and in corruption» (Athanasius 1953: 29). Athanasius bruker begrepet φθορα, som på engelsk oversettes til 'corruption'. Oxford Classical Greek Dictionary gir i tillegg til dette oversettelsene; death, decay, destruction, transitoriness. Å finne en god norsk ekvivalent er ikke helt lett. Jeg liker egentlig det norske 'korrupsjon', selv om det gir litt for mange

assosiasjoner til hvitstippkriminalitet. Jeg leter etter et ord som befinner seg mellom ødeleggelse og erosjon. Jeg har litt sansen for ordet oksidering. Det beskriver en for konkret kjemisk prosess til å kunne brukes i denne sammenhengen, skjønt den menneskelige aldringsprosess er oksidering av celler, og slik jeg ser det mener Athanasius at nedbrytingsprosessene vi ser i verden i dag kommer som konsekvens av det som i begynnelsen foregikk i Edens hage. Ordet 'forgjengelig' brukes ofte på norsk i denne konteksten. Det er et godt innarbeidet ord, og beskriver det skaptens ikke-evighet. Utfordringen med det er at det gir assosiasjoner til ting som «svinner hen», blir til intet, på nesten mystisk vis. Det engelske 'corruption' er mer brutalt. Det beskriver en ødeleggende prosess, i det skapte selv. Hvis vi bruker det norske forgjengelighet som verb, 'å forgå' syns jeg dette gir mer de samme assosiasjonene.

Bibelferanser

Athanasius har flere bibelferanser og andre skriftsiter. En del av disse bruker han i begynnelsen av skriftet for å vise at Gud er alle tings skaper, og for å tilbakevise heresier. Når han omtaler skapelsen henviser han naturlig nok flere steder til Genesis. Også Visdommens bok brukes mye som grunnlag for å beskrive skapelse og syndefall. Visdommens bok tilhører de apokryfe skriftene. Ifølge Winston (1982: 3) ble denne skrevet av en gresk forfatter rundt, eller litt etter 30. f. Kr. Til å beskrive Jesus og hans verk bruker også Athanasius bibelferanser, flere fra evangeliene og Bibelens brevlitteratur.

Syndefallet

Syndefallet som begivenhet får ikke stor plass hos Athanasius, men det nevnes. Som nevnt over så beskriver Athanasius dette som at mennesket, etter å ha blitt veiledet av djevelen, vendte seg mot 'the things of corruption'. I det samme kapitlet siterer han og Visdommens bok: «God created man for incorruption and as an image of His own eternity; but by envy of the devil death entered into the world» (Athanasius 1953: 30). David Winston (1982: 112) gir følgende oversettelse av denne delen av Visdommens bok:

*But God created man for immortality,
and made him an image of his own proper being;
it was through the devil's envy that Death entered into the
cosmic order,
and they who are his own experience him.*

Det er i oversettelsen vi finner hos Winston (1982: 114) tydelig at det er djevelens misunnelse av Gud og skaperverket som er syndefallets første årsak. Fordi djevelen var misunnelig på Gud ville han konkurrere om Guds makt, og friste menneskene.

Senere kommer Athanasius tilbake til temaet syndefallet med en annen tilnærming. I kapittel 11 omtaler han igjen skapelsen:

When God the Almighty was making mankind through His own Word, He perceived that they, owing to the limitation of their nature, could not of themselves have any knowledge of their Artificer, the Incorporeal and Uncreated. (...) But, in fact, the good God has given them a share in His own Image, that is, in our Lord Jesus Christ, and has made even themselves after the same Image and Likeness. Why? Simply in order that through this gift of Godlikeness in themselves they may be able to perceive the Image Absolute, that is the Word Himself, and through Him to apprehend the Father; which knowledge of their Maker is for men the only really happy and blessed life. (Athanasius 1953: 37 - 38)

Dette beskriver de første menneskene som begrensede og avhengige, men ved å ha fått del i Guds nåde som sterke og hele. Den første fullkommenheten var altså fullstendig avhengig av Guds Ord, Guds nåde og Guds nærvær. Det er en relasjonell skapelse. Athanasius beskriver det velsignede og lykkelige liv som et der mennesket kjenner sin Skaper. Likevel, sier Athanasius, vendte mennesket seg fra Gud og avviste den gode gudsrelasjonen. Han utdyper ikke hvordan dette kunne ha seg. Hvordan mennesket, mens det kjente sin Skaper, og hadde del i Ordet, likevel vendte seg mot 'the things of corruption'. Det sies bare at mennesket valgte bort nåden.

Kapittel 6 bruker Athanasius til å utlegge at Guds verk etter syndefallet var i ferd med å forvitne. I innledningen stiller han spørsmålet; hvis det var slik Guds skapelse skulle gå, var ikke da skapelsen svakhet, heller enn godhet, hos Gud? Dette spørsmålet blir stående ubesvart.

We saw in the last chapter that, because death and corruption were gaining ever firmer hold on them, the human race was in process of destruction. Man, who was created in God's image and in his possession of reason reflected the very Word Himself, was disappearing, and the work of God was being undone. The law of death, which followed from the Transgression, prevailed upon us, and from it there was no escape. The thing that was happening was in truth both monstrous and unfitting. (Athanasius 1953: 31 - 32)

Athanasius snakker om dødens lov, som fulgte av menneskenes overtredelse. Flere steder nevner Athanasius at Gud gav menneskene en lov - å holde seg borte fra Kunnskapens tre - for å kunne forbli i den evige tilstand. Så snakker han og om at døden ble en del av verden etter overtredelsen, døden fikk et grep over menneskene som var umulig å komme fra. Han nevner og at menneskene lot seg lokke av djevelen, og at djevelen etter syndefallet fikk en alliert i mennesket.

Når Athanasius sier at døden ble en del av verden etter syndefallet, betyr det at det opprinnelige skaperverket var uten død? Var alt det skapte egentlig permanent? Og om det var det eller ikke, ble det en biologisk forskjell i skaperverket etter syndefallet, eller ligger forskjellen i menneskets bevissthet? Disse spørsmålene tar Athanasius opp i kapittel 7 der han reflekterer rundt om menneskets anger for å ha brutt budet kunne gjenopprette ordenen i skaperverket:

Had it been a case of trespass only, and not of a subsequent corruption, repentance would have been well enough; but when once transgression had begun men came under the power of the corruption proper to their nature and were bereft of the grace which belonged to them as creatures in the Image of God. (Athanasius 1953: 33)

I dette avsnittet beskriver Athanasius det som skjedde etter syndefallet. Han sier at det var snakk om mer enn et overtramp, for hadde det bare vært det kunne anger vært nok. Men når overtredelsen hadde begynt kom mennesket inn under 'the power of corruption' som sto til deres natur og ble fratatt nåden som var deres som skapninger i Guds bilde. Jeg leser ut fra dette en tydelig indikasjon på at Athanasius forstår at mennesket gjennomgikk en reell endring i syndefallet. Vil det si at menneskets dødelighet og ødeleggbarhet er det samme som menneskets syndighet?

Gnostisismekritikk

Spørsmålet om Athanasius forstår ødeleggelsen som noe som var del av det opprinnelige skaperverk, eller om den kom til etter syndefallet er nært knyttet til Athanasius' kritikk av gnostisismen. Den gnostiske tilnærmingen fornektet at skapelsen og det skapte var godt, som argument for dette brukte den verdens tilstand - med alt det i den som er vondt. Den pekte på kroppene våre som blir preget av tidens tann, og som er drevet av egoistisk begjær.

Menneskets sjel, derimot, så de som det overordnede, det religiøse og det som kunne nå Gud

(MacCulloch 2010: 122). Fra gnostiske kilder kan man finne påstander om at det fantes en første årsak, en sann Gud, bak den Gud jødene tilba. Den skapelsen jødernes Gud gjorde blir av gnostikere omtalt som en katastrofe. De tenkte at Jesus kom fra den sanne Gud, en annen enn verdens skaper, med et budskap til de sanne opplyste, som var gnostikerne. Siden skapelsen var ond kunne ikke Jesus være av samme materiale som noe skapt. De anså Jesus for å være et åndelig vesen, som bare så ut som et menneske. Det er disse tankene som for ettertiden er blitt kalt doketisme - tanken om at Jesus hadde en skinnkropp og ikke følte lidelse, slik som skapte mennesker gjør (MacCulloch 2010: 124). Athanasius polemiserer mot disse tankene gjennom hele *De incarnatione Verbi*, når han understreker at Jesus tok en menneskelig kropp av samme materiale som våre kropper, samtidig som han var sann Gud, og det Ordet Gud skapte ved. I gresk og gnostisk sammenheng var begrepet 'Logos' brukt om den sanne gudskraften. 'Logos' oversatt til norsk blir 'ord', på samme måte som 'verbum' oversatt fra latin blir det. Incarnatione oversettes til inkarnerte, med det mister en noe av nærheten til det latinske 'carō' som betyr kjøtt. Hvis vi tar dette med i en norsk oversettelse ser vi at Athanasius begynner sin gnostisismekritikk allerede i tittelen for sitt skrift, når han kaller det for «Det ikkjøttede Ordet».

Flere steder i *De incarnatione Verbi* tar Athanasius til orde mot gnostisismen. Allerede i hans kapittel 2 nevner han dette eksplisitt: «Then, again, there is the theory of the Gnostics, who have invented for themselves an Artificer of all things other than the Father of our Lord Jesus Christ» (Athanasius 1953: 27). I dette sitatet trekker Athanasius frem gnostikernes forestillinger om at Gud ikke har skapt materien. For Athanasius og de andre kirkefedrene var det derfor viktig å poengtere at det skapte var godt. Det var ikke en ond Gud som hadde formet materien og en god Gud som hadde laget sjelen, alt kom fra den ene sanne gode Gud. Å si at kroppen, den dødelige og den ødeleggbare, er syndig, ville derfor være å nærme seg en gnostisk tenkning rundt kropp og sjel. Hvordan Athanasius forstår balansen mellom godt og ondt i det skapte etter syndefallet gjenstår å besvare.

Med dette som utgangspunkt, at Athanasius polemiserer mot gnostiske tanker, forventer jeg derfor formuleringer som viser at han ikke skiller sjelen fra kroppen. Og at han omtaler materien som noe godt, samtidig som han tar stilling til hvorfor materien også kan bli ødelagt. Jeg forventer også en refleksjon rundt om materiens ødeleggelse er av det onde. Er det at materien kan dø en del av det å være materie - altså da av det gode, eller er materiens tilintetgjørelse drevet frem av destruktive krefter som er av det onde?

Liv og død og ødeleggelse

I kapittel 4 gjør Athanasius tydelig rede for sin forståelse av sammenhengen mellom liv og død. Først adresserer han at leseren muligens finner det underlig å snakke om skapelse når målet er å snakke om inkarnasjonen. Han forklarer at for å forstå inkarnasjonen må man også forstå skapelsen og syndefallet: «it was our sorry case that caused the Word to come down, our transgression that called out his love for us (...)» (Athanasius 1953: 29).

De følgende setningene hos Athanasius finner jeg motsetningsfulle:

But men, having turned from the contemplation of God to evil of their own devising, had come inevitably under the law of death. Instead of remaining in the state in which God had created them, they were in the process of becoming corrupted entirely, and death had them completely under its dominion. (Athanasius 1953: 29)

Dette sitatet begynner med å si at mennesket hadde snudd seg fra kontemplanjonen av Gud, til ondskap, av egen vilje. Jeg forstår dette som å være en beskrivelse av syndefallet. Det står ikke eksplisitt, men flere andre steder i teksten brukes slike formuleringer om syndefallet, og jeg er derfor rimelig trygg på at tolkningen min er nær sannheten. Så sier Athanasius at mennesket hadde kommet inn under dødens lov - istedenfor å forbli i den tilstand Gud hadde skapt dem. Mener han her å si at Gud skapte menneskene i en tilstand der død ikke var en mulighet? Eller i en tilstand der død ikke var en realitet? Og er det forskjell på å være menneske med død som realitet eller som mulighet?

Dette resonnementet fortsetter i det følgende avsnittet:

For the transgression of the commandment was making them turn back again according to their nature; and as they had in the beginning come in to being out of non-existence, so were they now on the way to returning, through corruption, to non-existence again. The presence and love of the Word had called them into being; inevitably, therefore when they, lost the knowledge of God, they lost existence with it; for it is God alone Who exists, evil is non-being, the negation and antithesis of good. (Athanasius 1953: 29 - 30)

Her sier Athanasius at siden mennesket hadde kommet til av ingenting følger det naturlig at det kan gå tilbake til ingenting igjen. Gud er den som *er*, og når Gud kalte mennesket til å *bli*, så *var* mennesket sammen med Ham. Når mennesket så mistet kunnskapen om Gud, så mistet det og sameksistensen med Gud. Mennesket mistet evigheten. Athanasius sier så at Gud er god og Gud er liv. Ondskap er ikke-eksistens og det motsatte av godhet. Slik sett blir døden

ond; døden som motsetningen til livet og motsetningen til eksistensen. Å miste evigheten er å fjerne seg fra eksistensen og fra godheten og ende i det onde intet. Ut fra dette kan vi tolke at siden mennesket kom inn i tiden, hadde en begynnelse var dets materie ikke evig. Det ikke evige kan opphøre, men det kunne også eksistere evig sammen med Gud. Døden var derfor en mulighet i det fysiske mennesket, men ikke en nødvendig realitet hos de første mennesker. Syndefallet gjør at mennesket fjerner seg fra Gud. Hos Athanasius har det som *ikke er* relevans for det som *er*. Athanasius hevder at Gud fyller alt med sin godhet. Likevel kan mennesket opphøre, bli til intet og fjerne seg fra Guds godhet. Det må da finnes et *intet* som ikke er fylt av Guds godhet. Guds godhet fyller alt som er, så å være og å finnes blir da ikke helt det samme. Det finnes noe som ikke *er*, dette er *ikke-væren*, det mangler Guds godhet, men det finnes i kraft av at det er relevant for alt det som *er*. Athanasius forteller sine lesere dette, uten å forklare det. Kanskje nettopp fordi det nærmest er uforklarlig.

Et annet spørsmål Athanasius' kapittel 4 åpner for er hvordan formuleringen:

«(...) so were they now on the way to returning, through corruption, to non-existence»

(Athanasius 1953: 30) skal forstås. Mennesket kunne slutte å eksistere fordi de en gang ikke hadde eksistert. De kunne på sett og vis gå tilbake der de kom fra. Men ville de og gå tilbake samme veien? Hvorfor tok den ødeleggelsen vi kjenner fra denne verden til? Hvorfor opphørte ikke bare mennesket? Eller hvorfor ble ikke verden bare slik at menneskene levde til de døde, raskt og stille, uten å eldes, bli syke og skrøpelige? Uten å bli egoistiske og grådige?

Sikkerhetsventilen

Lenger ute i skriftet ser vi og at Athanasius hevder at etter syndefallet økte nedbrytelsen og døden, og fikk makt over hele menneskeheten. Dette er formuleringer som viser en forståelse som lett kan knyttes sammen med begrepet 'arvesynd'. Korrupsjonen økte på, og ble en del av menneskene. Hvorfor det? Hvorfor denne eksponensielle veksten? Athanasius ramser opp urett som ble gjort av menneskene, og rent logisk er det ikke vanskelig å forstå at en urett fører til flere. Aksjon krever reaksjon, og mistillit og hevngjerrighet øker. Når døden er en uunngåelig del av virkeligheten blir kampen om tilværelsen en realitet. Fordømmelsesordene vi finner i Genesis 3, der kvinnen får beskjed om at hun skal føde sitt barn med møye, og mannen skal spise sitt brød med svette i ansiktet, handler om dette, å overleve. Det handler om kamp om ressursene. Og denne kampen, som handler om å tilkjempe seg det som trengs

for å opprettholde livet må også henge sammen med naturens forgjengelighet. Uten planter og dyrs mulighet til å dø og bli fordøyd så kan de ikke gi det mennesket trenger for å overleve.

Jeg leser Athanasius formuleringer om at nedbrytelsen øker etter syndefallet, sammen med syndefallsberetningen i Genesis 3 får det meg til å stille meg noen spørsmål. Hvis det så var slik, at Gud visste at menneskene kunne gå ut av relasjonen med ham og at døden kunne bli en del av deres hverdag, og at det dessuten fantes en djevel som ønsket å lokke menneskene til å forlate Gud, og at dette uunngåelig ville føre dem bort fra den evige tilstand og til en tilstand der de måtte kjempe for tilværelsen; så var det kanskje nødvendig å ilegge skaperverket en sikkerhetsventil? En mulighet for at alt som spirer og gror, alle celler og organismer, må kunne brytes ned for å bli en del av den næringskjeden som menneskene trenger når de selv må sørge for å skaffe seg det som trengs for livets opprettholdelse. Mennesker er også en del av denne næringskjeden. Menneskenes celler er laget av det samme materialet som resten av det skapte, og de har og i seg muligheten til å oksidere, mutere og bli ødelagte. Sykdommer og aldring følger uunngåelig av de samme prosessene som gjør at mennesket er istand til å livnære seg av jordens vekster.

Etter syndefallet er det en nærhet og dynamikk mellom liv og død som er altomfattende. «Med svette i ansiktet skal du spise ditt brød, inntil du vender tilbake til jorden, for av den er du tatt. Støv er du, og til støv skal du vende tilbake.» (1. Mos. 3, 19). Disse ordene til Adam, der han får beskjed om at han skal spise sitt brød med svette i ansiktet, satt sammen med Athanasius' utlegging av hvordan døden ble en del av livet, mener jeg forteller mer enn at mennesket skal streve for tilværelsen. Kan det ikke og fortelle oss at menneskets lidelse er en del av den naturen som redder det? Uten en natur som kunne brytes ned ville menneskene ikke overleve utenfor Edens hage. Uten sikkerhetsventilen i skaperverket ville kanskje syndefallet vært slutten på menneskene skapt i Guds bilde. Den forbannelsen som kastes over jorden på grunn av Adam blir da og hans velsignelse. På samme måte som Adam vender tilbake til å bli støv ved sitt livs ende, slik blir også planter og dyr det, og støvet gir grobunn for nytt liv. Den samme mekanismen ser vi i ordene sagt til Eva: «Til kvinnen sa han: Tungt vil jeg gjøre ditt strev når du er med barn. Med smerte skal du føde.» (1. Mos. 3, 16). Også her er det beskrevet hvordan smerte og liv er nært knyttet sammen. Den dramatiske fødselen gir håp om nytt liv. Den fører historien fremover. Dette verset har det samme innholdet som vers 19, det demonstrerer hvordan lidelse og liv henger uunngåelig sammen i verden etter syndefallet. Det finnes smerte og død i denne verden, men det er og dette som gjør at

mennesket fortsetter å være, som gir dem en mulighet til å vente på frelsen og igjen bli en del av Guds rike.

Athanasius om inkarnasjonen

Athanasius' hensikt med denne utleggingen av skapelsen og syndefallet er å forklare hvorfor inkarnasjonen var sentral for at frelsen skulle finne sted. At inkarnasjonen hadde som hensikt å reparere den falne natur, og gi menneskene tilbake den nåde de mistet ved fallet.

He saw how unseemly it was that the very things of which He Himself was the Artificer should be disappearing. He saw how the surpassing wickedness of men was mounting up against them; He saw also their universal liability to death. All this He saw and, pitying our race, moved with compassion for our limitation, unable to endure that death should have the mastery, rather than that His creatures should perish and the work of His Father for us men come to nought, He took to Himself a body, a human body even as our own. Nor did He will merely to become embodied or merely to appear; had that been so, He could have revealed His divine majesty in some other and better way. No, He took our body, (...). (Athanasius 1953: 34)

Ordet ble menneske, og han tok en kropp lik vår. Han tok på seg en kropp laget av materiet slik det er etter syndefallet. Var det da en syndig kropp? Dogmet sier at Jesus var uten synd, han gjorde ingen synder. Likevel, som vi finner i den nikenske trosbekjennelsen ble Jesus menneske av kjøtt og blod. Det betyr at hans celler kunne ødelegges, hans kropp kunne lide, han kunne dø. Hans kropp var avhengig av mat og drikke for å holde seg i live, og hans materie var også utsatt for ødeleggende krefter. I ethvert menneske er det destruktive og det konstruktive avhengig av hverandre. Det ene kan ikke bestå uten det andre. Athanasius diskuterer dette i sitt kapittel 20:

He might offer the sacrifice on behalf of all, surrendering His own temple to death in place of all, to settle man's account with death and free him from the primal transgression. In the same act also He showed Himself mightier than death, displaying His own body incorruptible as the first-fruits of the resurrection. (Athanasius 1953: 49)

Athanasius kaller Jesus for dødelig, men ikke forgjengelig. Han sier at Jesus viste sin egen kropp 'incorruptible as the first-fruits of the resurrection'. Betyr dette at Jesus var uforgjengelig før oppstandelsen, eller ble hans kropp det etter oppstandelsen og oppgjøret

med døden? Og er det en forskjell på dette, hvis Jesus var sterkere enn døden og visste at han ville seire, kan man da si at hans kropp var uforgjengelig før oppstandelsen?

Athanasius går ikke direkte inn på disse spørsmålene, selv om vi skal se at han beveger seg i nærheten av dem. Sitatet over sier at Jesus var både dødelig og uforgjengelig. Athanasius forklarer at han måtte være dødelig fordi han skulle lide straffen for menneskenes overtredelser. Fordi han på denne måten skulle gjenopprette harmonien i det skapte, da måtte han ha en dødelig menneskelig kropp. Jesu uforgjengelighet tar Athanasius opp i sitt kapittel 21, der han diskuterer hvorvidt Jesus i sin menneskelige kropp, kunne bli syk. Dette gjør han som et svar på spørsmålet om hvorfor Jesus døde på en så offentlig og skamfull måte som ved korsfestelse. Hvorfor kunne han ikke ha dødd i skjul, og likevel ha gjenopprettet den skaden syndefallet hadde gjort? Dette, sier Athanasius, henger sammen med at mennesker dør fordi de er 'corruptable', og av samme grunn blir de og syke og svake. Jesus døde fordi det var nødvendig, det var hans oppdrag. Han var likevel ikke underlagt de destruktive kreftene som bryter mennesker ned. Kroppen hans ble ikke syk og svak. Hadde han trekt seg til side for å dø i stillhet kunne man ha trodd at han døde av sykdom, at hans materie var like svakt og ødeleggbart som menneskenes:

The death of men under ordinary circumstances is the result of their natural weakness. They are essentially impermanent, so after a time they fall ill and when worn out they die. But the Lord is not like that. He is not weak, He is the Power of God and Word of God and Very Life Itself. If He had died quietly in His bed like other men it would have looked as if He did so in accordance with His nature, and as though He was indeed no more than other men. But because He was Himself Word and Life and Power His body was made strong, and because the death had to be accomplished, He took the occasion of perfecting His sacrifice not from Himself, but from others. (Athanasius 1953: 50 - 51)

Kunne Jesus ha en kropp som vår, som Athanasius kaller 'essentially impermanent', samtidig som han var sterkere enn døden og ikke kunne forbli død? Dette er en problemstilling som kretser rundt Jesu dobbelte natur, sann Gud og sant menneske. Her sier Athanasius at Jesus tok en kropp lik vår skapte kropp. Denne kunne ha vært evig hadde de første mennesker forblitt i Guds umiddelbare nåde, denne som de valgte bort. Jesus er ikke bare i Guds umiddelbare nåde, han *er* Guds umiddelbare nåde. I Jesus er det skapte og det evige forenet. Derfor var også Jesus den evighet som de første mennesker kunne ha forblitt i.

Var Jesu natur da slik den de første mennesker hadde, eller slik vår er etter syndefallet? Er det en biologisk forskjell mellom disse? Det at Jesus var foreningen mellom det skapte og det evige skulle tilsi at han liknet de første mennesker før syndefallet. At Jesu kropp liknet kroppene rundt ham skulle tilsi at vi også likner de første mennesker; at endringen ikke er fundamental. Likevel så døde Jesus. Var det en slik død i Eden? Når menneskene var i umiddelbar nærhet til Guds nåde? Jesus var Guds nåde, og hans hjerte sluttet likevel å slå. En slik død er da kanskje ikke en motsetning til å være nær Gud. Men døden holdt ikke Jesus fast, han som *er* forble ikke i intet. Og han *var* vel og i tiden mellom langfredag og påskedag. Slik var det kanskje og med menneskene i Eden. Deres hjerte kunne slutte å slå, men Guds nåde var likevel nok til at de ikke forsvant ut i intet. At de ikke opphørte, at de ikke forgikk.

Selv om vi fra dette resonnementet kan trekke den slutning at våre kropp er slik de er i dag likner i stor grad de kroppene som var i Eden, og den kroppen Jesus hadde, beskriver likevel Athanasius at Jesu kropp var annerledes enn andre menneskers. Han hevder at Jesus ikke kunne bli syk. Han beskriver dette ved å vise til flere av Jesu undre, og så si at kunne vel han som helbredet bare ved et ord bli syk og skrøpelig? Det ser ut som om Athanasius tilskriver det at mennesker kan bli syke til den nedbrytingen de blir en del av etter syndefallet, etter at det tillitsfulle forholdet til Gud opphører. Hans argumenter for at Jesus ikke kunne bli syk er først og fremst at det ville være uverdlig. Jeg finner argumentet litt underlig, da det nettopp er et poeng at Jesus ble korsfestet og døde på en uverdlig måte. Denne måten å argumentere på står dessuten ikke så godt sammen med Athanasius' gnostisismekritikk. Her ser han ut til å hevde, ikke helt ulikt gnostikerne, at om Gud kan lide så kan han vel i hvert fall ikke lide helt sånn som mennesker gjør. Samtidig er Athanasius' poeng at Jesu kropp var lik vår kropp. At Jesus ikke ble syk og ikke var preget av destruktive prosesser fordi han nettopp var den tillitsfulle relasjonen mellom Skaper og det skapte, det virker som et mer overbevisende argument. Så gjenstår det å svare på hvordan dette kan stå sammen med at Jesus faktisk døde, og på en grusom og smertefull måte. Han var absolutt preget av all verden destruktivitet når han hang på korset på Golgata. «Det skjedde fordi det var hans oppdrag», ser Athanasius' sin konklusjon ut til å være. Så gjenstår spørsmålet, hva skjedde med Jesu kropp etter oppstandelsen.

Når Jesus sto opp fra de døde var det med en annen slags kropp. Vi kan lese om det i Det nye testamentet, disiplene kjente ham ikke igjen med det samme. Like fullt var det den kroppen som hadde lidd døden, sårene og merkene var der, men kroppen var ikke begrenset slik våre

kropper er i denne verden. Han kunne plutselig være midt iblant disiplene, ikke avhengig av det materielle, men like fullt i relasjon til det:

The body of the Word, then, being a real human body, in spite of its having been uniquely formed from a virgin, was of itself mortal and, like other bodies, liable to death. But the indwelling of the Word loosed it from this natural liability, so that corruption could not touch it. Thus it happened that two opposite marvels took place at once: the death of all was consummated in the Lord's body; yet, because the Word was in it, death and corruption were in the same act utterly abolished. (Athanasius 1953: 49)

Fordi Ordet, som var med ved skapelsen, blir en del av det skapte kan en ny skapelse finne sted. En ny pakt blir opprettet, en som har makt til å reparere det som ble ødelagt. Athanasius sier at forgjengeligheten ikke kunne røre ved Jesu kropp. I foreningen av sann Gud og sant menneske ble noe reparert, men som Athanasius har poengtert så er ikke reparasjon nok. Nedbrytelsen har gjort for stor skade i menneskene og i naturen. I frelsesgjerningen, i kampen mellom død og liv, mellom det som er og det som kan få alt til å forsvinne skjer en nyskapelse. En nyskapelse av den samme materien. Jesu kropp etter oppstandelsen var annerledes men likevel den samme. Er det denne nyskapelsen mennesket har et håp om i frelsen? Skal de kroppene vi har, ved oppstandelsen ikke bli slik de var i Eden? For mennesket kjenner nå godt og vondt, forgjengeligheten har blitt en del av menneskelivet, og det destruktive og det konstruktive må begge være der for at vi skal kunne leve i denne verden. Men skal kroppene våre bli slik Jesus ble etter oppstandelsen? Fortsatt den samme materien, med de sår livet har gitt oss, men ikke begrensningene denne materien og disse sårene gir?

Oppsummering

Athanasius forteller hvordan verden ble skapt, av en god og kjærlig Gud, og hvordan mennesket ble skapt i Hans bilde. Mennesket var upermanent, nettopp fordi det var skapt. Det ble opprettholdt ved Guds nåde i en nær tillitsrelasjon. Om det fantes en død i Eden ser ikke Athanasius ut til å si så mye om. Han nevner det så vidt: «If they guarded the grace and retained the loveliness of their original innocence, then the life of paradise should be theirs, without sorrow, pain or care, and after it the assurance of immortality in heaven» (Athanasius 1953: 28 - 29). Her virker det som om Eden rommet et godt liv, som ville fortsette i udødelighet. Om døden fantes, så var den ikke et problem. Den betød ikke at menneske skulle forbli i intet, det skulle fortsette å være sammen med Gud. Dette var ikke nok for det første mennesket, tilliten til Gud sviktet, og mennesket ville selv få oversikten. Det ville kjenne godt

og vondt, og ville eie sitt eget liv. Da får mennesket det slik. Det blir ansvarlig for sin egen livsopprettholdelse. Døden blir da et problem. Tiden, og dens virkning på mennesket blir tydelig. Egoismen blir viktig for å sikre seg overlevelse, og verden slik vi kjenner den i dag begynner å ta form. Hva er det så mennesket trenger for å overleve? Det er Guds gode skaperverk. Planter og dyr blir en del av menneskets redning. For skaperverket var laget slik at også de var timelige, de kunne brytes ned og igjen gi ny vekst. Det destruktive og det konstruktive bindes uløselig sammen i en verden som fortsatt ser glimt av Guds godhet, men mangler den gudstilliten som fantes i begynnelsen.

Mennesket har mistet troen på Gud, men Gud har fortsatt tro på mennesket. Han gjenforener Skaper og skaperverk i Jesus fra Nasaret. I ham møtes jord og himmel, og ved Jesu død og oppstandelse så vinner livet over døden. En ny skapelse tar til, en som skal gi mennesket tilbake den evigheten de kunne ha vært en del av fra begynnelsen, på tross av at det nå kjenner godt og vondt. Inkarnasjonen gir oss derfor mer enn det de første mennesker hadde. Slik sett så gir og syndefallet mer enn det tok. Paulus beskriver det i Romerbrevet kapittel 8. Verden er som i fødselsrier, den forventer noe stort. Fødselsrier blir ofte assosiert med en lidelse som er verdt sin pris, for det man får er så mye større. Er det dette Paulus mener, at den lidelsen vi ser i verden i dag fører til noe større enn det de første menneskene uten lidelse fikk se? Han sier at verden ble lagt under forgjengeligheten. Han forklarer ikke hvorfor. Kan det ha vært for å skjenke menneskene en større gave? Var syndefallet, var det at det kunne oppstå en djevel ikke en glipp i systemet, men en vei til den aller største gaven? Menneskene lot seg friste for også de ville se, og Gud måtte holde sitt løfte, han måtte la dem bli en del av en verden der døden råder. Men så måtte Han også ordne opp, gjøre nytt, ofre seg selv for menneskene. Og til slutt fikk menneskene det som de ville, ved Guds nåde får de bli lik Kristus etter oppstandelsen, de får bli lik sin frelser.

KIERKEGAARD

Gud skapte alt. Og Han så at det var overmåte godt. Likevel, i alt dette gode lå kimen til noe som kunne bli ondt. Slangen, den som var listigere enn alle de andre skapningene fant Eva og fristet henne til å bryte Guds bud. Av dette følger forbannelsen og utkastelsen fra Eden. Hvordan var det mulig at fallet kunne oppstå? At menneskene kunne la seg friste? Dette prøver Søren Kierkegaard å svare på i sitt *Begrebet Angest*, fra 1844. Ved hjelp av psykologiens metode fremsetter han den påstand at den eksistensielle angst er sentral i menneskets forhold til synden og til Gud.

Var ødeleggelsen vi ser i verden, død, sykdom, ondskap og naturkatastrofer er en del av det opprinnelige skaperverket - eller kommer det av syndefallet? Der Athanasius fokus er mer intuitivt biologisk, vender Kierkegaard seg i større grad til det sjelelige og det psykologiske. Motsetningen mellom disse perspektivene trenger ikke å være så stor. Mennesket er skapt med kropp og sjel, begge deler er like fullt en del av Guds skaperplan, og begge deler er sentrale i å forstå hvor synden kommer fra. Ja nettopp motsetningen mellom disse to skal bli et av Kierkegaards viktigste poeng i hans søken etter syndens første årsak.

Om Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard var en dansk forfatter, filosof og teolog. Han ble født 5. mai 1813, og døde i 1855 (Dyrerud 2001: XII). Kierkegaard var det yngste barnet til Michael og Ane Kierkegaard. Michael hadde først giftet seg med Kirstine Nielsdatter, som døde bare to år etter giftemålet. Dyrerud (2001: XIII) forteller at det var «uklarheter» rundt hennes dødsfall, uten å gå i detalj på hva de var. Halvannet år etter sin første kones død, ble Michael far. Det var hans tjenestepike - Ane Sørensdatter Lund - som hadde blitt gravid og som han ble nødt til å gifte seg med. Ane og Michael fikk syv barn, der Søren Kierkegaard var den yngste. Fem av Sørens søsken døde før de ble voksne, og i 1934 var det bare Søren og hans eldste bror Peter som fortsatt levde, noe Sørens far omtalte som en slekstforbannelse (Dyrerud 2001: XII).

Søren Kierkegaards forhold til sin far er ofte omtalt og ansett som spesielt viktig for Kierkegaards utvikling og forfatterskap. Det er Kierkegaard selv som lar oss få et innblikk i dette forholdet på forskjellige måter. Garff (2002: 14) forteller om et skrift ved navn *De omnibus dubitandum est* som er fra tiden rundt ferdigskrivningen av *Enten-Eller*. Garff (2002:

14) kaller det en delvis selvbiografisk skisse, der Kierkegaard forteller oss historien om Johannes Climacus, og hans forhold til sin far:

Hans hjem tilbød ikke mange adspredelser, og da han så godt som aldri kom ut, ble han tidlig vant til å sysselsette seg med seg selv og sine tanker. Hans far var en meget streng mann, tilsynelatende tørr og prosaisk, mens han under denne vadmelsfrakken skjulte en glødende fantasi som ikke en gang hans høye alderdom klarte å sløve. Når Johannes stundom ba om tillatelse til å gå ut, da fikk han oftest avslag; men en enkelt gang foreslo faren ham til vederlag å spasere opp og ned over gulvet ved hans hånd. Dette var ved første øyekast en fattig erstatning, men det gikk med den som med vadmelsfrakken, den skulte noe ganske annet i seg. (...) Mens de gikk opp og ned over gulvet, fortalte faren alt hva de så; de hilste på de forbipasserende, vognene larmet forbi dem og overdøvet farens stemme; kakekonenes frukter var mye mer innbydende enn noensinne. Han fortalte alt så nøyaktig, så levende, så presentisk inntil den ubetydelige detalj (...). For Johannes var det som om verden ble til under samtalen, som var faren Vårherre og han selv hans yndling, som fikk lov å blande sine tåpelige innfall i det så lystig som han ville; for han ble aldri avvist, faren aldri forstyrret, alt kom med og alltid til Johannes' tilfredshet. Garff (2002: 14)

Her får vi se den strenge og alvorstunge faren, samtidig som han blir presentert som fantasifull, sterk og trygg, ja sammenliknet med Skaperen selv. Senere beskriver Kierkegaard sin barndom med disse ord:

Det er dog forferdelig, når jeg således et enkelt øyeblikk kommer til å tenke på mitt livs mørke bakgrunn helt fra det tidligste. Den angst med hvilken min far fylte min sjel, hans eget fryktelige tungsinn, alt det som jeg i den henseende ikke engang kan opptegne. En slik angst fikk jeg for kristendommen, og dog følte jeg en så sterk dragning til den. Garff (2002: 15)

Det er som om vi kan kjenne på den angsten Kierkegaard beskriver i *Begrebet Angest* i disse sitatene. Denne dragningen både fra og til noe. I det første sitatet beskriver Kierkegaard hvordan hans far både lar livet og dets skjønnhet utfolde seg foran øynene på ham, samtidig som det er farens strenghet som stundom holder ham borte fra det. Når han så sammenlikner faren med Vårherre er det som om vi kan kjenne på troens kvaler. Troen på Faderen som både skaper, gir liv og setter fri, samtidig som det skapte er begrenset i sin skapthet. På mange måter kan det se ut som om Kierkegaard omtaler det troende livet som både problemet og løsningen. Den alvorstunge kristendommen tynger ham, men det er også troen som setter ham fri. Kierkegaard beskriver og at det er det religiøse mennesket som virkelig blir seg selv, blir helt.

Søren Kierkegaards filosofi, og hans fokus på menneskets søken etter en forståelse av seg selv har blitt viktige bidrag i den eksistensialistiske filosofien. Det er ingenting med Kierkegaard som er hverken lettsindig eller lettlest. Han blir ansett som en av den moderne tids teologer som har brukt mest tid på begrepet arvesynd, og hans *Begrebet Angest* er et viktig bidrag.

Søren Kierkegaard skriver på dansk, og jeg referer til tittelen på boken hans på originalspråket. I fortsettelsen vil jeg likevel referere til en norsk oversettelse. Denne er gjort av Knut Johansen, og utgitt i 2001 av «De norske Bokklubbene». Denne utgivelsen har og et innledende essay skrevet av Thor Arvid Dyrerud, som jeg vil gi noen referanser til.

Garff (2002: 268) beskriver *Begrebet Angest* som det beste sted å *ikke* begynne å lese Kierkegaard. Dette på grunn av verkets kompleksitet. Garff (2002: 268) forteller at Kierkegaard tok en pause midt i skrivearbeidet av dette verket, for å konsentrere seg om andre ting, og kom siden tilbake og slutførte det i mai 1844. Til sammen brukte Kierkegaard fire måneder på å skrive *Begrebet Angest*, noe han selv karakteriserer som nokså hurtig – og det kan føles som kortere tid enn det tar å lese og å prøve å forstå verket. Kanskje hurtigheten er noe av det som gjør det vanskelig å trenge inn i. Han beskriver sine egne usensurerte tanker og konklusjoner. Uten å ta videre hensyn til leseren, uten å bruke tid på å la leseren slå følge i hans resonnementer. Det er kanskje passende; for angsten venter ikke, den tar ikke hensyn, den forklarer ikke.

Garff (2002: 270) hevder at Kierkegaard er freudiansk lenge før Freud levde, og mer jungiansk enn Jung selv. Søren Kierkegaard hadde sitt virke i opprøret som fulgte både reformasjonen og opplysningstiden i Europa. Kant og Hegel var viktige personer som var med å forme den protestantiske europeiske kulturen. Kierkegaard var spesielt sterkt uenig med Hegel og hans tanker om at tesen, antitesen og syntesen fører tiden og kulturen, ja selve menneskeheten frem til en høyere bevissthet om Skaperen. Ifølge Kierkegaard er dette å forsømme individet (MacCulloch 2010: 833). For Kierkegaard var individet utgangspunktet. Spesielt individets synd var Kierkegaard opptatt av. Synd er ikke et aspekt i den hegelianske prosess. Det er en uunngåelig del av menneskets sjel, en mørk realitet i den menneskelige eksistens.

Kierkegaard fikk ikke spesielt stor oppmerksomhet i sin egen tid. MacCulloch (2010: 834) tilskriver noe av dette til at han skrev på et språk, dansk, som store deler av Europa ikke leste, men også at hans tanker var for dystre til å passe inn i optimismen som fulgte opplysningstiden. Det 20. århundre endret mye av dette. Både de to verdenskrigene og nazismen viste frem hvor mye mørke som kan finnes i menneskets sjel. Kierkegaard ble aktuell igjen, og flere, deriblant innen psykologien, formulerte tanker som sto i stil med hans filosofi. Mot slutten av 1800-tallet og i løpet av 1900-tallet vokste pietismen frem som en reaksjon på den ortodokse protestantismen, og dens til tider objektive preg. Pietismens reaksjon, med sitt fokus på individet, inderligheten og følelsene, er ikke ulik den reaksjonen Kierkegaard hadde på Hegels historieforståelse.

I *Begrebet Angest* ser han innover i mennesket for å finne svar på spørsmålene om hvor synden til de første menneskene oppsto. Han hevder at ethvert senere menneske ikke er forskjellig fra Adam. Vår første synd er lik Adams første synd. Det er med denne synden kommer inn i oss, og det er på denne måten synden fortsetter å være i verden.

Begrepet 'angst' er for vår tids lesere et kjent begrep. Vi kjenner det som en følelse som, hvis den blir sterk nok, blir ansett som en nevrotisk tilstand og en diagnose. Angst er noe annet en frykt. Frykten forbinder vi med en naturlig reaksjon på omgivelsene, mens angsten er mer enn dette. Denne distinksjonen mellom angst og frykt var ikke kjent for Søren Kierkegaards publikum. Han sier selv at: «Begrepet angst ser man nesten aldri behandlet i psykologien, derfor må jeg gjøre oppmerksom på at det er helt forskjellig fra frykt og liknende begreper» (Kierkegaard 2001: 36). Når Kierkegaard tematiserer begrepet angst er dette å pløye ny mark. Likevel vakte ikke *Begrebet Angest* stor oppsikt, og det ble ikke omtalt i noen av Københavns aviser da det kom ut 17. juni 1844 (Dyrerud 2001: IX)

Søren Kierkegaard gav ut sine verker under ulike pseudonymer, og de ulike pseudonymene har forskjellige anliggender. De gir ham anledning til å belyse problemstillinger fra forskjellige synsvinkler, og å uttrykke forskjellige meninger alt etter hvilket pseudonym som skriver. *Begrebet Angest* ble gitt ut i 1844, under pseudonymet Vigilius Haufniensis. Kierkegaard selv ønsket at hans verker i ettertiden bare skulle refereres til ved å nevne pseudonymene. Han ser på seg selv som en sufflør, som har frembrakt, ja nærmest skapt, pseudonymene og deres tanker (Dyrerud 2001: XVI). Jeg gjør kanskje Kierkegaard urett når jeg i det følgende siterer ved å bruke hans navn. Jeg er ikke så rask med å tillegge

pseudonymene den grad av egen virkelighet som Kierkegaard ville. Jeg håper han kan tilgi meg dette.

Kierkegaard om dogmatikken og psykologien

Flere steder i *Begrebet Angest* refererer Kierkegaard til 'psykologien'. Dette var før psykologien var etablert som selvstendig vitenskap, så når Kierkegaard skriver om psykologien forstod han dette som en måte å stille spørsmål på, nemlig å søke svar i menneskets måte å tenke på, heller enn å referere til en konkret vitenskapsgren.

I *Begrebet Angest* gjør Kierkegaard bruk av psykologien for å forklare synden som fenomen i verden og i det skapte menneske. Han har flere formuleringer der han kritiserer vitenskapens overmot som både stiller for store spørsmål, og søker for mange svar. Heller enn å søke vitenskapelige svar vil han se på menneskets tanke. Med denne vil han forklare de prosesser som finner sted i mennesket i det det dras mellom det som er godt og det som er ondt, og med den vil han gjøre rede for den synden som vi leser om i skapelsesberetningen, og hvordan forståelsen av dennes konsekvenser for ettertiden, i hans øyne, er ganske så feilaktig.

Kan så psykologien tolke bibeltekster? Det er mye i *Begrebet Angest* som tyder på at Kierkegaard i hvert fall har tillit til at psykologien kan bidra til teologiens arbeid med bibeltekstene. Likevel skiller han mellom de konklusjonene psykologien trekker, og de som trekkes i dogmatikken:

I hvilken forstand skapningen sank i fordervelse ved Adams synd, hvordan friheten kastet en mulighetens refleks og en medinteressethets sitring over skapningen, idet den ble satt ved at dens misbruk ble satt, i hvilken forstand dette måtte skje fordi mennesket er en syntese hvis ytterligste motsetninger ble satt, og hvis ene motsetning nettopp ved menneskets synd ble en langt mer ekstrem motsetning enn den var i forveien - alt dette har ikke sin plass i psykologiens overveielse, men hører hjemme i dogmatikken, i forsoningen, idet det er i forklaringen av dette at denne vitenskapen forklarer syndighetens forutsetning. Fotnote1: (...) Enhver vitenskap må fremfor alt energisk gripe sin egen begynnelse og ikke leve i vidløftig omgang med andre. Begynner dogmatikken med å ville forklare syndigheten eller med å ville bevise dens virkelighet, da vil det aldri bli dogmatikk av det, hele dens eksistens vil bli problematisk og svevende. (Kierkegaard 2001: 53)

Det ser ut til at Kierkegaard skiller mellom spørsmålene om det skjedde og hvorfor det skjedde på den ene siden, og hvordan det skjedde på den andre siden. Hvorvidt det fant sted et

syndefall, hvilke konsekvens dette hadde for det skapte og hvordan det henger sammen med forståelsen av frelsen, det hører dogmatikken til. Dogmatikken skal dog ikke ta på seg å forklare hvordan det hadde seg at syndefallet kunne finne sted, eller å bevise dets virkelighet empirisk eller filosofisk. For å svare på disse spørsmålene vil Kierkegaard se til menneskets indre. På denne måten vil han søke å vise hva synden i sin natur er, og hvordan det dogmatikken forteller at skjedde, skjedde.

Kierkegaard om arvesynden

Kierkegaard polemiserer i sitt *Begrebet Angest* kraftig mot den forståelsen av arvesynden som var inspirert og i stor grad utformet av Augustin. Denne sier at synden kom inn i verden, i mennesket og i skaperverket, ved Adam. Det følger av dette at Adam var annerledes enn menneskene etter ham. På grunn av Adams synd blir menneskene født med en synd som Adam var skapt uten. Kierkegaard protesterer mot dette. Han kaller det å sette Adam fantastisk utenfor. Å gjøre Adam til noe annet:

Er dette begrep identisk med begrepet den første synd, Adams synd, syndefallet? Slik har man vel stundom og oppfattet det og derfor satt oppgaven å forklare arvesynden som identisk med å forklare Adams synd. Da tenkningen her støtte på vanskeligheter, valgte man en utvei. For allikevel å forklare noe innførte man en fantastisk forutsetning, i hvis tap syndefallets følge besto. (...) Menneskeheten historie fikk en fantastisk begynnelse, Adam ble satt fantastisk utenfor, den fromme følelse og fantasi fikk det den forlangte, et gudelig forspill; men tenkningen fikk ingenting. (Kierkegaard 2001: 21)

På sin aller første side presenterer Kierkegaard det som skal bli hans hovedpoeng:

Er begrepet arvesynd forskjellig fra begrepet den første synd på den måte at den enkelte bare gjennom sitt forhold til Adam deltar i den, og ikke gjennom sitt forhold til synden? (...) Man anstrengte seg ikke for å forklare Adams synd, men ville forklare arvesynden i dens konsekvenser. (Kierkegaard 2001: 22)

Her ser vi Kierkegaards store anfektelse. Hvordan kan det ha seg at teologien har brukt så mye tid og krefter på å prøve å forklare hva konsekvensene av Adams synd var, og rettet så lite fokus mot å forklare hvordan det kunne ha seg at Adam syndet. Det var dette som ble mysteriet; hvordan Adam, som levde i Guds hage, og kjente Guds evige nåde likevel kunne la seg friste til å bryte Guds bud.

Kierkegaard bruker tid på å utdype begrepet 'Den første synd':

Etter tradisjonelle begreper er forskjellen mellom Adams første synd og ethvert menneskes første synd denne: Adams synd betinger syndigheten som konsekvens, den annen første synd forutsetter syndigheten som betingelse. (Kierkegaard 2001: 25)

Dette er arvesyndslæren utviklet etter Augustin: At på grunn av Adams synd er alle mennesker født som syndere, og deres egen synd er uunngåelig. Denne er Kierkegaard uenig i:

Ved den første synd kommer synden inn i verden. Aldeles på samme måte gjelder det om ethvert senere menneskes første synd, at ved den kommer synden inn i verden. At den før Adams første synd ikke var der, er en i forhold til synden selv aldeles tilfeldig og uvedkommende refleksjon, som aldeles ikke har betydning eller rett til å gjøre Adams synd større eller ethvert annet menneskes første synd mindre. (Kierkegaard 2001: 26)

Kierkegaards poeng er at vi ikke taper vår uskyld ved Adams skyld, vi taper vår uskyld ved vår egen skyld. Vår første synd er lik Adams første synd, det er den som gjør at synden kommer inn i oss og blir en del av oss. Vi kan ikke skylde på Adam for våre ugjerninger. Vi kan bare skylde på oss selv.

Kierkegaard poengterer at hans meningsmotstandere legger i arvesyndsbegrepet at Adam er fundamentalt annerledes enn alle senere mennesker. Han hevder at en slik forståelse av arvesynden har flere problemer. For det første blir det et problem at alle mennesker etter Adam er noe annet enn slik Gud skapte det første mennesket. For det andre blir det et problem at Adam syndet. Hvis dogmet sier at vi synder fordi Adam syndet, så gjenstår spørsmålet: Hvorfor syndet Adam?

Kierkegaard om hvorfor Adam syndet

Det store spørsmålet som stilles i *Berebet Angest* er altså, hvorfor syndet Adam? I denne sammenhengen er Kierkegaards angstbegrep sentralt. I kapittel 1 utlegger han dette, og begynner med å beskrive uskyldigheten, den uskyldigheten som preget mennesket i Guds hage:

Uskyldigheten er uvitenhet. I uskyldigheten er mennesket ikke bestemt som ånd, men sjelelig bestemt i umiddelbar enhet med sin natur. (...) I denne tilstand er det fred og hvile; men det er samtidig noe annet, hvilket ikke er ufred og strid, for det er jo intet å stride med. Hva er så det? Det er intet. Hvilken virkning har intet? Det føder angst. Dette er uskyldighetens dype hemmelighet, at den samtidig er angst. (Kierkegaard 2001: 36)

Dette er et viktig premiss hos Kierkegaard, at av den tilstand som mennesket ble skapt i, så følger angsten. Hvorfor gjør den det?

Mennesket er en syntese av det sjelelige og det legemlige. Men en syntese er utenkelig når de to ikke forenes i en tredje. Dette tredje er ånden. (...) Ånden er også tilstede, men som umiddelbar, som drømmende. Forsåvidt som den nå er tilstede, er den på en måte en fiendtlig makt, for den forstyrrer alltid det forhold mellom sjel og legeme som riktignok har beståen, men allikevel ikke har beståen, forsåvidt som det først får det med ånden. På den annen side er den en vennlig makt som jo nettopp vil konstituere forholdet. Hva er da menneskets forhold til denne tvetydige makt, hvordan forholder ånden seg til seg selv og sin betingelse? Den forholder seg som angst. (Kierkegaard 2001: 38)

Når Kierkegaard bruker begrepet ånd er dette nærliggende begrepet 'selvbevissthet' (Dyrerud 2001: XXVII). Kierkegaard sier at det er dette som skiller mennesket fra dyrene; menneskets opplevelse av å være seg selv. Flere ganger beskriver Kierkegaard mennesket som syntese. I de første to kapitlene som en syntese av det sjelelige og det legemlige. I det tredje kapitlet beskrives mennesket også som en syntese av det timelige og det evige (Kierkegaard 2001: 78). Dette er ikke en annen syntese, sier Kierkegaard, men et uttrykk for syntesen av sjel og legeme. Og denne syntesen bæres av ånd (Kierkegaard 2001: 82). Ånden, selvbevisstheten er den av Gud gitte opplevelsen av å være en Guds skapning og å forstå seg selv i forhold til den levende Gud. Denne er helt nødvendig for at mennesket skal være en syntese mellom sjel og kropp, men samtidig er den en snublestein. Denne syntesen og den opplevelsen av seg selv mennesket har fører uunngåelig til friheten. Og friheten fører til angst, fordi bevisstheten om friheten viser mennesket at det er ansvarlig for sine egne handlinger. Det er ansvarlig for sitt eget liv. Siden syntesen gir mennesket innsyn i hvor store muligheter det faktisk har, pålegges også mennesket ansvaret med å fullende disse mulighetene. Mennesket er skapt timelig med en bevissthet om seg selv i tiden, og kjennskap til den evige Gud. Og denne syntesen som selvbevisstheten forstår gir angst. Likevel er det å bli syntesen som er menneskets livsoppgave, å bli seg selv, alt som det er skapt til å være (Dyrerud 2001: XXXII). Denne uendelige mulighet gir den største angst.

Kierkegaard forteller oss at angsten oppstår som reaksjon på flere forhold: På det intet som finnes i uskyldigheten. På den syntesen som mennesket befinner seg i, av sjel og legeme. På å være syntese mellom timelig og evig. For mennesket er skapt av intet. Det har engang ikke vært, det har oppstått i tid, og er derfor timelig. Likevel lever mennesket i Eden i direkte relasjon til Gud, til den evigheten som Gud er. Denne syntesen fører til stress. Dette stresset beskriver Kierkegaard også i avgjørelsen om å spise den forbudte frukt. For hvilken effekt har forbudet på mennesket?

Forbudet engster ham fordi forbudet vekker frihetens mulighet i ham. Det som overgikk uskyldigheten som angstens intet, det er nå kommet inn i ham selv og er atter intet, den engstende mulighet av å kunne. Hva det er han kan, har han ingen forestilling om, for ellers forutsetter man jo det som i alminnelighet skjer, det senere, forskjellen mellom godt og ondt. Bare muligheten av å kunne som en høyere form for uvitenhet, som et høyere uttrykk for angst, fordi det i en høyere forstand er og ikke er, fordi han i en høyere forstand elsket det og flyktet fra det. (Kierkegaard 2001: 39)

Her kjenner vi menneskets engstelse pulsere. Det er evig i sin nærhet og relasjon til den evige Gud. En relasjon som er preget av fullstendig avhengighet. Likevel er mennesket fritt. Ved forbudet får mennesket forståelse av at det kan bryte budet, det kan gå ut av den avhengige relasjon, fra det evige til det timelige. I dette oppstår angsten, engstelsen, panikken. Panikken må roes, spenningen kan ikke bestå, angsten fordrer handling. Kierkegaard sier seg ikke umiddelbart enig med de teologer som hevder at forbudet fødte synden. Likevel vekker forbudet mulighetens engstelse, det poengterer angsten, og slik er det med å føre frem mot synden. Fordi mennesket er en syntese av det legemlig og det sjelelige, det timelige og det evige, har mennesket en frustrasjon. Denne gjør synden uunngåelig. Vi er ikke dødelig fordi vi er syndige, vi er syndige fordi vi er dødelige. Det er dette Kierkegaard kaller arvesynd. At Adams natur og uunngåelige angst går i arv.

Kierkegaard om ethvert menneskes synd

Alle synder vi som Adam. Vår egen timelighet, dødens realitet, tidens virkning på oss og vår egen begrensethet er en allmenn menneskelig erfaring. Likevel har vi i oss et spor av noe guddommelig. Guds fingeravtrykk på sitt eget skaperverk, en lengsel etter sannhet, godhet og evighet. Dette er en motsetning vi ikke ser hos dyrene, som Kierkegaard påpeker. Selv om dyrene har et instinkt som får dem til å kjempe for overlevelse når livet er truet, har de ikke den samme undringen over livets uutgrunnelighet. De bekymrer seg ikke for morgendagen og for alderdommen slik mennesker gjør. Det er fordi de ikke har ånd, sier Kierkegaard: «(...)

angst er frihetens virkelighet som mulighet for muligheten. Man vil derfor ikke finne angst hos dyret, nettopp fordi det i sin naturlighet ikke er bestemt som ånd» (Kierkegaard 2001: 36-37). Ondskaper finnes i egoismen, i å søke sitt eget mer enn sin nestes. I et fullstendig avhengighetsforhold til Gud, der man er trygg på at Gud sørger for ens livsoppretholdelse, har egoismen ingen funksjon. Men i denne verden, i dette livet, er tilliten brutt. Vi kjemper alle for oss selv. Det guddommelige finnes i oss, og det gir oss å søke det gode, det uselviske. Men vi er alle og grepet av angsten, og vi vil stadig søke det onde, det som tjener en selv og ingen andre. Den samme angsten som førte Adam til fall fører også oss den samme veien. Denne angsten kommer og til uttrykk i dødsangsten. For å beskytte oss fra dødsangsten gjør vi som Adam. Vi strekker oss mot kunnskapens tre for å bli som Gud, med kunnskap om godt og ondt, med makt til å rå over livet.

Denne kampen gir og en aggresjon mot Gud. Når tilliten til at Gud er den som gir evig liv brytes, da bebreider man Gud for døden. Angsten gir mistillit. I dragingen mellom timeligheten og evigheten bebreider mennesket sin Skaper for timeligheten, man bebreider skapelsen og det skapte for ikke å være bedre. Mistilliten forsterker angsten, som forsterker synden, som forsterker mistilliten:

At angsten i det senere individ er mer reflektert som en følge av dets delaktighet i slektens historie, hvilket lar seg sammenlikne med vane, som jo er den annen natur, men ikke en ny kvalitet, men bare kvantitativ progress, skyldes at angsten nå også kommer inn i verden i en annen betydning. Synden kom inn i angsten, men synden førte igjen angsten med seg. (Kierkegaard 2001: 48)

Alle har vi den samme angst, og for alle vil denne føre til frustrasjon og synd.

Kierkegaard om tiden

Kierkegaard bruker begrepet 'timelighet' flittig. Han snakker om dette som motsetningen til det evige, altså det som er begrenset i tiden, som har en begynnelse og en slutt. I kapittel 3 utdyper han forholdet mellom slekten og tiden og synden, med perspektiver på begrepet 'arvesynd'. At mennesket har en opplevelse av tid, er en sentral grunn for menneskets angst, ifølge Kierkegaard. Fordi tiden gir muligheter og fordi tiden kan la muligheter unnsnippe og kan gå en forbi, opplever mennesket angst i det det strever med å forstå seg selv og realisere sitt livsprosjekt.

Mennesket er en syntese av det timelige og det evige. Gud er evig, og evigheten er derfor det gode. Mennesket er blitt til i tiden. Det har ikke alltid vært og er ikke evig. Derfor er timeligheten noe ufullkomment, noe skjørt. Så snakker Kierkegaard om øyeblikket. Han henviser til antikkens og Platons forståelse av øyeblikket når han sier: «Slik forstått er øyeblikket ikke egentlig tidens atom, men evighetens atom. Det er evighetens første refleks i tiden, dens første forsøk på liksom å stanse tiden.» (Kierkegaard 2001: 81)

Mennesket er timelig, men det har i Eden tilgang til Guds evighet. I kapittel 3 utlegger Kierkegaard hvordan timeligheten blir satt:

Øyeblikket er det tvetydige i hvilket tiden og evigheten berører hverandre, og hermed er begrepet timelighet satt, hvor tiden bestandig avskjærer evigheten og evigheten bestandig gjennomtrenger tiden. Først nå får den omtalte inndeling sin betydning: den nærværende tid, den forbigangne tid, den tilkomne tid. Ved denne inndeling tiltrekker det seg straks oppmerksomheten at det tilkommende i en viss forstand betyr mer enn det nærværende og forbigangne, for det tilkommende er i en viss forstand det hele som forbigangne er en del av, og det tilkommende kan i en viss forstand bety det hele. Dette kommer av at det evige først betyr det tilkommende (...). (Kierkegaard 2001: 82)

I disse formuleringene, om enn så innfløkte, ligger et sentralt poeng. For det mennesket som sto i relasjon til Guds evighet, syndet og lot det timelige seire. Med det ble tiden det viktigste. Mennesket begynte å telle sine dager og planlegge sin fremtid. Kierkegaard setter ord på at fremtiden, det tilkommende, får større fokus. Fordi det som har vært er en del av det som kommer. I syndefallet ble og kimen til frelsen lagt. Guds evighet var ikke tapt for menneskene. Den timeligheten som deler verden i fortid og nåtid peker og frem mot den evigheten som skal komme. Slik blir det tilkommende, det fremtidige løftet og håpet, det viktigste, fordi øyeblikket vant over evigheten i Eden.

Kierkegaard om subjektiv og objektiv angst

Kierkegaard sier seg uenig i den arvesyndslære som følger etter Augustin. Han selv bruker likevel begrepet arvesynd, men gir det et nytt innhold: «Arvesyndens følge eller arvesyndens tilstedeværelse i den enkelte er angst, som bare er kvantitativt forskjellig fra Adams» (Kierkegaard 2001: 47). Med dette mener han at arvesynden ikke er det at vi har arvet en syndighet som ble en del av menneskeheten etter Adam på grunn av Adams fall, men heller at vi har arvet av Adam det å være menneske, slik vi arver egenskaper fra våre foreldre og alle generasjonene bak dem. Og å være menneske er å ha angst, slik at denne angsten vil føre til synd. Vår angst er ikke kvalitativt forskjellig fra Adams, men kvantitativt. Vi synder ikke

fordi Adams fall endret noe i det skapte mennesket, men fordi vi er alle like Adam, og alle synder som ham.

Kierkegaard sier så at: «Idet synden om inn i verden, fikk denne betydning for hele skaperverket. Denne syndens virkning i den ikke-menneskelige tilværelsen har jeg betegnet som objektiv angst» (Kierkegaard 2001: 52). Denne tilstanden av objektiv angst setter Kierkegaard i forbindelse med Romerbrevet kapittel 8 vers 20 der Paulus skriver om at det skapte ble lagt under forgjengeligheten. Kierkegaard kaller den tilstanden skapningen befinner seg i for en *ufullkommenhetstilstand* (Kierkegaard 2001: 52). Han refererer så til lengselen som står beskrevet i Romerbrevet som den lengselen og den uroen, den angsten, som det skapte er i som en følge av sin timelighet. Når Paulus i Romerbrevet kapittel 8 vers 20 skriver om at det skapte ble lagt under forgjengeligheten står det i kontrast til den angsten Kierkegaard snakker om som uunngåelig følger av å være blitt til i tiden, berørt av den evige Gud. Kierkegaard ser ikke ut til å belyse dette mer. Ei heller går han i dybden på hva han mener med at det fikk betydning for hele skaperverket at synden kom inn i verden. Han har allerede slått fast at alle senere mennesker ikke er kvalitativt forskjellig fra Adam, likevel kan det i dette sitatet stilles spørsmål til om han mener at den senere natur, den utenfor Edens hage, er kvalitativt forskjellig fra den første natur.

Om forskjellen mellom den subjektive og den objektive angst sier han:

Slik angsten var i Adam, kommer den aldri mer igjen, for ved ham kom syndigheten inn i verden. På grunn av dette fikk denne angst nå to analogier, den objektive angst i naturen, og den subjektive angst i individet, av hvilken den siste inneholder et mer, og den første et mindre enn gjeldende angst i Adam. (Kierkegaard 2001: 54)

Her setter Kierkegaard et skille mellom før og etter Adam. På grunn av Adams angst ble den subjektive angst satt i individet, og den objektive angst satt i naturen. Det kan stilles spørsmål til om Kierkegaard her motsier seg selv, i og med at han nå peker på en endring i verden etter Adam. Likevel, at Kierkegaard anerkjenner at verden endres med menneskenes synd, betyr ikke det samme som at alle mennesker etter Adam synder på grunn av denne endringen.

I Kierkegaards formuleringer som sier at noe i verden endres av menneskets synd ligger en spennende utfordring. Hevder han da at naturens forgjengelighet kommer som en konsekvens av menneskets synd? Er det denne som gir den objektive angst? Hvis så, er mennesket

ansvarlig for det falne skaperverk? Eller er Gud, som satte mennesket i tiden, ansvarlig for hva angsten førte både mennesket og naturen ut i? Disse spørsmålene blir ikke videre belyst hos Kierkegaard; hans prosjekt er å undersøke om Adam er kvalitativt annerledes enn alle senere mennesker, ikke å prøve å forstå syndens konsekvenser for det skapte.

Angst kan sammenliknes med svimmelhet. Den hvis øye kommer til å skue ned i et svelgende dyp, blir svimmel. Men hva er grunnen, det er like meget hans øye som avgrunnen, for hvis han ikke hadde stirret ned... Slik er angst den frihetens svimmelhet som oppstår idet ånden vil sette syntesen og friheten nå skuer ned i sin egen mulighet og så griper endeligheten for å ha noe å holde fast ved. I denne svimmelheten segner friheten. (Kierkegaard 2001: 55)

Dette er noe av det mest sentrale og det vakreste i *Begrebet Angest*. Her beskriver Kierkegaard hvordan frihetens mulighet fikk mennesket til å vibrere i sin sjel. Ånden vil forene det fysiske og det sjelelige, det evige og det timelige, og i møtet mellom disse er friheten. Den som er gitt av den evige Gud til det endelige mennesket, som lar det velge mellom Guds evighet og sin egen ende. Denne friheten gjør mennesket svimmelt, ikke fordi den finnes, men fordi mennesket ser den. For å ha noe å holde fast ved griper mennesket etter sin egen endelighet. Det søker sin egen forstand og sin egen mulighet til å hevde seg. For hvem kan forstå Guds evighet? Hvem kan med hele sin tyngde hvile i den nåde som er så mye større enn hva vår endelighet kan begripe? Det ville være som å kaste seg ut over de 70 000 favner med vann, og hvem gjør vel det uten å kjenne svimmelhetens sug rykke i ens ånd? Det gjør ikke Adam. Det gjør heller ikke vi. Og synden er et faktum.

Kierkegaard om synden etter fallet

Kierkegaard hevder at ethvert senere menneske ikke er noe annerledes enn Adam, og at ethvert menneskes første synd ikke er noe annerledes enn Adams første synd. Likevel har han refleksjoner som sier at synden blir mer reflektert etter som tiden går. Dette fordi synden preger verden og tar bort noe av den uvitende uskyldstilværelse Adam og Eva befant seg i.

I begynnelsen av kapittel 4 stiller Kierkegaard seg spørsmålet om ikke angsten opphører når synden er satt. Hvis mennesket griper etter timeligheten og ved det synder for å oppheve spenningen som gir angst, er ikke da angsten borte når mennesket først har syndet? Er ikke da også grunnlaget for ny synd utslettet?

Angstens gjenstand er nå imidlertid et bestemt, dens intet et virkelig noe, da forskjellen mellom godt og ondt er satt in concreto, og angsten derfor har tapt sin dialektiske tvetydighet. Dette gjelder for Adam som for ethvert senere individ, for ved det kvalitative sprang er de fullkomment like. (Kierkegaard 2001: 103-104)

Men selv om angsten har tapt sin dialektiske tvetydighet, som Kierkegaard sier, så har den likevel ikke mistet sitt grep over menneskene. Kierkegaard fortsetter med å si:

Det individuelle livs historie skrider frem fra tilstand til tilstand. Enhver tilstand settes ved et sprang. Som synden kom inn i verden, slik blir den ved å komme, hvis den ikke stanses. Men enhver av dens gjentakelser er imidlertid ikke en simpel konsekvens, men et nytt sprang. Forut for ethvert slikt sprang går en tilstand som den nærmeste psykologiske approksimasjon. Denne tilstand er psykologiens gjenstand. I enhver tilstand er muligheten tilstede og for såvidt angsten. Slik er det etter at synden er satt, for bare i det gode er det enhet av tilstand og overgang. (Kierkegaard 2001: 105)

Selv om den handlingen angsten krever er gjort, er ikke angsten utslettet. For i enhver tilstand mennesket befinner seg i er det en mulighet. Denne muligheten for noe mer, noe annet, som tvinger mennesket til å kjenne på alt det som dets liv kan bli og gå glipp av å bli, denne mulighet gir fortsatt angst. Og angst som syndens forutsetning er også etter syndefallet en realitet. Så sier Kierkegaard at bare i godheten er det enhet av tilstand og overgang. Her viser han til sitt eget sentrale poeng: Frustrasjonen oppstår fordi mennesket både er i en tilstand og har mulighet for en overgang. Denne overgangens mulighet gir angst. Mennesket er timelig og begrenset. Gud er evighet, og i evigheten er det ingen overgang. Men prosessene menneskene opplever i den begrensede verden gir stress og angst.

Før syndefallet kjente ikke mennesket godt og ondt, men det gjør det nå. Det gjenkjenner synden. Likevel gjør ikke det at mennesket lar være å synde, for angsten finnes fortsatt: «Hvor dypt et individ enn er sunket, kan det allikevel synke dypere, og dette «kan» er angstens gjenstand» (Kierkegaard 2001: 105) Videre sier han: «Angsten er altså nå alltid til stede som den nye tilstands mulighet» (Kierkegaard 2001: 106). Adams trang til å oppheve angsten og gripe timeligheten har altså ikke løst noe, snarere tvert imot. Angsten er den samme, og syndens mulighet griper menneskene gang på gang. Hva er så løsningen?

Kierkegaard om frelsen

Mennesket er fanget av den angsten som kommer av syntesen mellom tid og evighet. Hvordan skal mennesket bli fri fra synden? Hvordan skal mennesket bli fri fra angsten? Hvordan skal mennesket være syntesen uten angst? Kierkegaard peker på *en* syntese uten angst. Han peker på Kristus. Det er ikke Kierkegaards intensjon å hevde at Kristus var uten frykt - det var han sannelig ikke. Men angst, den angst som driver en til synd, den hadde ikke Kristus. Han var Ordet, fra evighet av, og han var Jesus fra Nasaret, født i en stall. Han var syntesen som overvant angsten, som overvant synden og som derfor forble evig. Den frelsen Kierkegaard omtaler er mer enn en forensisk frelsesforståelse, det er ikke bare at Jesus tar menneskenes straff, han opphever og spenningen som gir angst.

Hos Kierkegaard har også angsten en funksjon i frelsen. For den angsten som driver mennesket til synden driver det også videre. Angsten kan danne, forme mennesket. Men bare ved troen er angsten dannende. Bare ved troen på Kristus, han som bar syntesen, kan mennesket og bære syntesen.

Dersom et menneske var et dyr eller en engel, da ville det ikke kunne engste seg. Da det er syntese, kan det engste seg, og jo dypere det engster seg, jo større menneske, dog ikke i den forstand som menneskene vanligvis tar det i, hvor angsten er for det utvortes, for det som er utenfor mennesket, men slik at det selv produserer angsten. (...) Angsten er frihetens mulighet, bare denne angst er ved troen absolutt dannende, idet den fortærer alle endeligheter og gjennomskuer alle deres illusjoner. (Kierkegaard 2001: 145)

Den samme angsten som leder mennesket til synd, kan også ved troen lede det tilbake til Gud.

Er Kierkegaard semi-pelagiansk?

Arvesyndslæren etter Augustin forteller at mennesket synder fordi det er syndig. Det kan gjøre mange gode forsøk på å søke det gode, men uten synd vil mennesket aldri bli. Denne menneskets syndighet er den som følger etter syndefallet. Etter Adam er alle mennesker født med en syndighet som ligger i oss, som vi ikke kan unnsnippe. Når Kierkegaard avviser at Adams fall førte til en kvalitativ endring i menneskets forhold til synden, så stiller han indirekte spørsmålet: Kan mennesker leve syndfritt? Er Kierkegaards tanker da en form for semi-pelagianisme? Nei, dette er ikke tilfelle. Også hos Kierkegaard finner vi at alle mennesker har i seg *noe* som gir det et konfliktfylt forhold til synden. Dette *noe* er hos Kierkegaard angsten. Kierkegaards arvesynd er det spesifikt menneskelige, som vi blir del av, arver, ved å bli født som menneske; angsten som følge av syntesen som driver oss til synden.

Han serverer derfor ikke en forestilling om at vi alle med god innsats kan leve rent og hellig. For det timelige unnslipper ingen.

Var Adams angst uunngåelig?

Hvis mennesket, ved sin angst, ikke kan unnlate å synde, og ethvert menneskes første synd ikke er kvalitativt forskjellig fra Adams første synd, betyr det at Adams synd var uunngåelig? Skapte Gud et menneske som måtte synde? Skapte Han ikke da også synden? Har vi da altså, ved å følge Kierkegaard resonnementer, kommet til at alle menneskers første synd er uunngåelig. Hva sier så Kierkegaard til det?

Vi har vel ingen steder gjort oss skyldige i den tåpelighet som mener at mennesket må synde, derimot har vi protestert mot enhver blott eksperimenterende viten og sagt det vi nok en gang gjentar, at synden forutsetter seg selv liksom friheten, og lar seg like så lite forklare av noe foregående som denne. (Kierkegaard 2001:104)

Her ser vi tydelig at Kierkegaard avviser forestillingen om at menneskets synd er uunngåelig. Siden han mener at ethvert menneskets forhold til synden ikke er noe kvalitativt annerledes enn Adams forhold til synden følger det at han mener at det ville være tåpelig å hevde at Adam må synde. Likevel sier han, gjentatte ganger, at Adam på grunn av sin syntese uunngåelig føres til synden. Hva står vi så igjen med? Er det et spørsmål om språk? Er det innholdsmessig forskjellig å si at Adam er skapt slik at han må synde, og at Adam, fordi han er skapt i tiden, uunngåelig gripes av angsten og føres til synden? Det ser ut til at Kierkegaard mener nettopp det. Han er bestemt på at alle mennesker, også Adam, fordi de har en begynnelse og er i tiden vil føres til synden. Samtidig nekter han for at han hevder at alle mennesker må synde. Hvordan kan så det ha seg? På det gir ikke Kierkegaard oss svar.

DRØFTING

I Romerbrevet kapittel 8 skriver Paulus om at det skapte ble lagt under forgjengelighet, ikke av engen vilje, men fordi Gud ville det slik. Hva handler dette om? Ble det skapte skapt forgjengelig? Eller ble det gjort forgjengelig etter skapelsen? Var det syndefallet som gjorde det skapte forgjengelig, og hvordan henger menneskets frelse sammen med alt det skapte? Hvorfor lengter det skapte etter at Guds barn skal åpenbares i herlighet?

De nedbrytende prosesser vi ser i verden, var de en del av det opprinnelige skaperverket? Eller oppsto de senere? Da Gud hadde skapt verden så han at det var overmåte godt, men var det fullkomment? Og om det var fullkomment hvordan kunne det da bli slik som vi ser verden i dag? Og om det ikke var fullkomment, hvordan kunne det da komme fra en god Gud? Hvis det skapte ble ødelagt, på en slik måte at det kunne bli til den verden der så mye kan ødelegges, og så mye ondskap kan skje, kommer ikke da ødeleggelsen og ondskapen fra Gud?

Tiden

Et av de mest sentrale poengene i begge skriftene er forståelsen av tid. Mennesket er timelig, sier Kierkegaard. Mennesket kom inn i tiden, sier Athanasius. På spørsmålet om hvorfor mennesket må dø ser begge ut til å svare: Fordi mennesket er født. At Gud er evig handler ikke først og fremst om at Gud består i en uendelig mengde tid, men at Gud finnes uavhengig av tiden. Dette er ikke bare et filosofisk utsagn, tid er en reell dimensjon i fysikken, og tiden kan bøyes, strekkes og forandres. I teologisk sammenheng snakkes det om at synden finnes i tiden. Synden er i forandringen, nedbrytelsen foregår suksessivt i tiden. I evigheten er det ikke forandring i tilstand og materie, det er derfor heller ikke nedbrytelse og ikke synd. Dette var og et sentralt element i gresk filosofi, og mye av grunnen til at kristologien var problematisk for et gresk publikum: Hvordan kunne en evig uforanderlig Gud lide, når lidelsen og forandringen hører til tiden? Hos både Athanasius og Kierkegaard ser det ut som om spørsmålet «Hvorfor dør vi?» er ganske uinteressant. Selvfølgelig gjør vi det! Virker det som om de mener. Når mennesket har hatt en begynnelse må det naturlig følge en slutt. At skapelsesberetningen forteller om at døden ble en del av menneskets tilværelse etter syndefallet ser både Athanasius og Kierkegaard ut til å mene at er fordi mennesket før

syndefallet tok del i Guds evighet, men etter syndefallet var fjernere fra denne, og derfor også overlatt til sin endelighet.

Hva er så dette, å ta del i Guds evighet? Hvordan går det an? Kan det evige og det timelige forenes? Her ser de to forfatterne ut til å ha noe ulike innsteg. Hos Athanasius ser ikke denne foreningen ut til å være noe stort problem. Dette er kanskje litt underlig, siden Athanasius er den av forfatterne som har gresk filosofi og kultur tettest på seg. På den andre side er noe av Athanasius motivasjon for *De incarnatione Verbi* den arianske strid. Forestillingen om den evige Gud som ikke kan forenes med det timelig mennesket og lidelsen i tiden i Jesus, er med å føre Arius til å hevde at Jesus ble skapt. Dette er Athanasius meget uenig i. At han da ikke forholder seg til det skapte mennesket i nær relasjon til den evige Gud som et problem er da kanskje naturlig. Hos Kierkegaard er denne motsetningen selve kjernen i hans filosofi. Syntesen mellom det timelige og det evige er det som fører til angsten og til synden. Så er spørsmålet, er det syntesen som fører til nedbrytingen?

Kierkegaard har som hovedspørsmål, hvordan kunne synden oppstå? Og er det noen forskjell på Adams første synd og ethvert senere menneskes første synd? Athanasius tematiserer sterkt hvordan synden påvirker skaperverket, og hvordan står frelsen av det skapte i sammenheng med ødeleggelsen av det skapte? Disse to forfatterne krysser hverandre i spørsmålet om hvordan synden fortsetter å påvirke det skapte, der Athanasius ser på biologien, og Kierkegaard på psykologien.

Er ødeleggelse og nedbryting det samme som synd?

Når jeg bruker begrepet 'synd' så tenker jeg at dette har en videre definisjon enn en moralsk synd som mennesket begår og trenger tilgivelse for. Jeg tenker på synd som noe som finnes i verden, et fenomen mer enn en kategori for handlinger. Umiddelbart vil jeg tenke om synden som det som bryter ned, mens Guds gode vilje er det som bygger opp og gir liv. Denne forestillingen finnes i tankene om at synden foregår i tiden, som den forandringen som hele tiden både bryter ned og bygger opp.

Forestillingen finner vi og hos Athanasius. Han omtaler det som skjedde med verden etter syndefallet som «monstruous and unfitting», og han snakker om at mennesket var kommet under «the law of death». Det er noe klart negativt over det som skjedde med skaperverket

etter syndefallet, i Athanasius' formuleringer. Kan vi si at dette er en del av synden?

Athanasius gir ikke et direkte svar på dette, men det ser ut som han definitivt forstår dette som syndens konsekvenser. Betyr det da at disse destruktive kreftene ble en del av verden ved syndefallet, og hvorfor gjorde de i så tilfelle det?

Var ødeleggelsen en del av det opprinnelige skaperverket?

Athanasius beskriver mennesket som 'begrenset'. Er det syndig å ha begrensninger?

Athanasius formulerer seg ikke slik. Han stadfester at menneskene var begrensede, men han påstår ikke at dette var syndig. Deres hovedbegrensning var at de var skapt. Og med å være skapt var de og ikke-evige. De hadde en begynnelse, og de kunne ha en slutt. Denne begrensningen gjør dem og sårbare og avhengige av Gud. Athanasius' hovedmål er å protestere mot arianismen. Å være skapt kan ikke være syndig hos Athanasius.

Likevel, i løpet av *De incarnatione Verbi* kommer det til uttrykk at menneskets skapthet og sårbarhet og gjorde dem åpne for synden. Denne tematikken finner vi flere steder i De nytestamentlige skrifter. Blant annet i Romerbrevet kapittel 7, vers 15: «For jeg forstår ikke hva jeg selv gjør. Det jeg vil, det gjør jeg ikke, og det jeg avskyr, det gjør jeg». I vers 18 fortsetter Paulus: «(...) Viljen har jeg, men å fullføre det gode makter jeg ikke». Med dette beskriver han begrensningen som den som gjør synden tilgjengelig for ham. Han makter ikke å gjøre det gode, og alternativet som da gjenstår er det onde. Disse sitatene har etter Augustin blitt tatt til inntekt for arvesyndslæren. At etter syndefallet evner ikke mennesket lenger å alltid gjøre det gode, selv om viljen kanskje vil det. Den Augustinske arvesyndslæren sier at mennesket etter Adam er kvalitativt annerledes, det har selv skyld i sin syndighet, fordi det arver skylden fra Adam, og det arver og begrensningen som gjør at det ikke er i stand til å bare velge det gode.

For Kierkegaard er denne læren utilfredsstillende, og jeg er enig med ham i at den har åpenbare svakheter; for Adam syndet jo. Vi kommer ikke bort fra det faktum at fallet skjedde. Å hevde at Gud skapte alt fullkomment, uten synd, og at all senere synd stammer fra Adam, og Adam alene høres ut som en omskriving for å la Gud redde ryktet sitt. Det blir å beskytte Gud fra de logiske konsekvensene det får for Guds allmakt og godhet, å se på den forgjengelige verden i dag.

Trenger Gud å reddes? Er det mennesket som skal redde sin Skaper, beskytte ham fra anklagere? Det var noe av det som skjedde i oldkirken. Læren om en Gud som led på korset var skammelig. Gud måtte reddes, og man gjorde det ved å ta fra Jesus enten det guddommelige eller det menneskelige. Han var enten Gud som så ut som et menneske som led. Eller et menneske som led, samtidig som det hadde en guddommelig innsikt og var en stor profet. Athanasius protesterer mot dette prosjektet. Han avviser heretikerne, og sier at bare Gud kan frelse, og frelsen kommer ved at Skaperen blir ett med det skapte i Jesus, og selv reparerer det ødelagte i sin død og oppstandelse.

For Athanasius er det ikke nødvendig å redde Gud. Det er gjennomgående i hele *De incarnatione Verbi* et tydelig fokus på at Jesus var sann Gud og sant menneske. Og Athanasius er villig til å se konsekvensene av hva dette gir i øynene, samme hva de måtte være. Han beskriver hvordan Guds skaperverk etter syndefallet begynte å bryte sammen. Han kaller det både fryktelig og upassende. For Athanasius er dette en konsekvens av at det skapte har fjernet seg fra Skaperen. Det har oppstått en avstand som gir rom for ødeleggelsen. Hvem som har skylden for at avstanden oppstår blir ikke fullt ut tematisert hos Athanasius. Han beskriver at mennesket 'turned against the things of corruption'. Hvorfor det gjorde dette er heller ikke direkte tematisert. Athanasius adresserer det ved å gi et sitat fra Visdommens bok, der det beskrives at mennesket gjorde sin første synd etter veiledning fra djevelen. Djevelen ville villedde mennesket fordi den var misunnelig på Gud og hans makt. Hvor djevelen kommer fra, og hvordan det var mulig å villedde mennesket er fortsatt ikke tematisert. At mennesket kunne villedes på grunn av sine begrensninger kan likevel trekkes fra Athanasius' formuleringer:

When God the Almighty was making mankind through His own Word, He perceived that they, owing to the limitation of their nature, could not of themselves have any knowledge of their Artificer, the Incorporeal and Uncreated. (Athanasius 1953: 37 - 38)

Er det da Skaperen som er ansvarlig for det skaptens feilbarlighet? Athanasius har ingen referanser til Romerbrevet 8, 19-23. Dette er nesten litt underlig, for temaet omtalt her er så tydelig representert i Athanasius tanker:

For det skapte venter med lengsel på at Guds barn skal åpenbares i herlighet. Det skapte ble underlagt forgjengeligheten, ikke frivillig, men fordi han ville det slik. Likevel var det håp, for også det skapte skal bli frigjort fra slaveriet under

forgjengeligheten og få den frihet som Guds barn skal eie i herligheten. Vi vet at helt til denne dag sukker og stønner alt det skapte samstemt, som i fødselsrier. Ja, enda mer: Også vi som har fått Ånden, den første frukt av høsten som kommer, sukker med oss selv og lengter etter å bli Guds barn fullt og helt når kroppen vår blir satt fri. (Rom. 8, 19 – 23)

Dette sitatet fra brevet til romerne forteller at det skapte ble lagt under forgjengeligheten og ble utsatt for den ødeleggelsen Athanasius referer til gjennom hele sitt skrift. Det forteller også at det skapte venter på at Guds herlighet skal åpenbares, på at det skal bli frigjort fra slaveriet under forgjengeligheten. Paulus bruker metaforen fødselsrier for å beskrive den smerten skaperverker er under. Metaforen fødselssmerten er ofte brukt i Bibelen som et bilde på en intens smerte som leder frem mot et positivt resultat. Dette temaet er også sentralt hos Athanasius. Det er elementer i hans refleksjoner som vi skal se gir grunn til å tenke at den lidelsen som oppleves i verden i dag, ikke bare er plagsomme følger av syndefallet, men som også leder frem mot noe større.

Athanasius sier at ødeleggelsen vi kan se i skaperverket begynte i tomrommet som oppsto mellom Skaper og det skapte, ettersom mennesket mistet tilliten til Gud. Mennesket kunne miste tilliten til Gud fordi det var begrenset. I det overnevnte sitatet fra *De incarnatione Verbi* sier Athanasius at Gud så at mennesket var begrenset etter skapelsen. Det virker som om Gud ikke helt hadde oversikten over hva han begav seg ut på da han begynte å skape. Det er en dristig påstand, men Athanasius er dristig. Han må være det for å ta inn over seg foreningen mellom Gud og menneske i Kristus, og for å våge å la konsekvensene av dette utspille seg uten å prøve å kontrollere og begrense dem.

Foreningen av Gud og menneske er og Kierkegaards hovedpoeng. Foreningen av det som egentlig er uforenelig. Det skjer noe her som er ukontrollerbart, og som hos Kierkegaard gjør synden uunngåelig. Også hos Kierkegaard bunner dette i at mennesket er skapt. Det har en begynnelse, og det er da også uunngåelig endelig. Kierkegaard kritiserer teologien for å streve med å forklare syndefallets konsekvenser, heller enn å forklare Adams synd. Det er Adams synd som er interessant. Det er den som forteller oss noe om Guds skaperverk og skaperplan. Det er den som forteller oss hva det er å være menneske. Jeg er enig med ham i det. Den første synd er fortsatt det største mysterium. Hvordan oppsto denne? Var dens tilbøyelighet skapt?

Kierkegaard snakker om at mennesket er kropp, sjel og ånd. Denne foreningen er uunngåelig, da mennesket er skapt med en begynnelse, av den evige Gud. Mennesket er attpåtil skapt med en selvbevissthet som har evne til å forstå seg selv i relasjon til Gud. Det er denne som fører til angsten. Den fører til frykten og behovet for selv å være hersker i sitt liv. Men med mennesket som hersker mister mennesket den tillitsfulle gudsrelasjonen som trengs for å bestå i den evige tilstand. For Kierkegaard virker Adams synd uunngåelig. Denne måtte komme når mennesket var skapt som det var. Slik sett er Athanasius og Kierkegaard enige i at mennesket er skapt i en tilstand som har begrensninger, og disse begrensningene må, på en eller annen måte, føre til synd. Kierkegaard går lenger enn Athanasius i å tillegge synden menneskets situasjon. Der Athanasius bringer inn djevelen som en utløsende årsak, beskriver Kierkegaard synden som en konsekvens av mennesket selv. Slik som det er skapt. Slik som det måtte være, bare fordi det er nettopp det, skapt.

Kan Kierkegaards resonnement føre oss til at synden ble til ved skapelsen? I hvert fall vil det si at syndens forutsetninger oppsto ved at det fantes en skapelse. Kunne Gud skapt verden uten å legge til rette for at synden kunne oppstå? Hvis denne er en konsekvens av at mennesket er skapt; er det da syndig å være skapt?

Var ødeleggelsen en del av det opprinnelige skaperverket? Jeg vil hevde at både Athanasius og Kierkegaard mener at elementene som trengtes for å realisere synden ble til ved skapelsen. Begge to fokuserer på menneskets skapthet, med en begynnelse. Samt deres begrensethet, som en følge av å være skapt. Begge to fokuserer og på spenningen som oppstår i relasjonen mellom Skaperen og det skapte. Det er likevel vesentlige forskjeller dem i mellom. Kierkegaard gir tydelig uttrykk for at mennesket var det samme før og etter syndefallet. Hos ham virker det som om forskjellen for en verden før og etter fallet er nedtonet. Han har noen refleksjoner rundt syndefallets påvirkning på resten av det skapte, utover mennesket, men ikke mange. Han bruker begrepet 'objektiv angst' om den uroen naturen er i ved at den er forgjengelig, mens dens Skaper er evig. Naturen var alltid skapt, og alltid med en begynnelse, så dette kan tas til inntekt for at Kierkegaard hevder at det ikke ble vesentlige endringer i skaperverket etter syndefallet. At han likevel bruker formuleringer som at naturen ble påvirket av at synden kom inn i verden kan tas til inntekt for det motsatte. Det er ikke nok materiale i Kierkegaards *Begrepet Angest* til å konkludere entydig med hva han tenker rundt dette.

Athanasius beskriver en endring fra før til etter syndefallet. Han beskriver at mennesket, Guds skapning, var i ferd med å forsvinne, og at Guds skaperverk holdt på å bli ugjort igjen. Det er en dramatisk beskrivelse. Her gir Athanasius uttrykk for at døden ikke var en del av Guds opprinnelige plan, men var den en del av Guds opprinnelige mulighet?

Det er flere ting hos Athanasius som taler for dette. For det første den tidligere nevnte omtalen av mennesket som begrenset. For det andre, det jeg har kalt «sikkerhetsventilen» i skaperverket. Muligheten som lå i det skapte for å bli ødelagt, for å kunne gå inn i næringskjedene som er nødvendige for de livsoppretholdende prosesser. I denne forestillingen ligger det at Gud hadde skapt en verden med mulighet for ødeleggelse og oppbygging. Disse prosessene som er to sider av den samme saken. Fra dette kan vi trekke at Gud både var klar over fallets mulighet, og at han hadde lagt til rette for en plan B, skulle det skje. Slik sett så kan det se ut som om de destruktive prosessene vi opplever i verden i dag, disse som både fører til at vi har mat på bordet, men og til naturkatastrofer og sykdommer, ble en del av verden etter syndefallet. De oppsto ikke da, for de var alltid en mulighet, men de ble realisert når mennesket selv ble ansvarlige for sin livsoppretholdelse. De var ikke først og fremst en straff, men en konsekvens av tingenes tilstand, og i dem lå det og et håp om en fremtid. Kan det være noe av dette Paulus refererer til i brevet til Romerne, at det skapte ble lagt under forgjengelighet, ikke av egen vilje, men fordi Gud ville det? Kan det være at planter og dyr ble forgjengelige for å gi mennesket håp om en fremtid? For å holde verden i bevegelse og fremdrift frem til tiden kom for frelsen og nyskapelsen?

Er det syndig å være skapt?

Både Athanasius og Kierkegaard ser ut til å knytte syndens mulighet til det at mennesket er skapt og ikke-evig. Betyr det da at det er syndig å være skapt? La det først være sagt at om det var slik at deres resonnementer kunne tas til inntekt for en slik tanke så ville de begge ha et problem. Tanken om at det fysiske, det skapte og det materielle var underordnet det åndelige ble tidlig i kirkens historie avvist som gnostisisme og heresi. Likevel, jeg syns ikke hverken Athanasius eller Kierkegaard er helt entydige. For begge to er det faktum at mennesket kan dø et problem som gir rom for synden.

Athanasius har formuleringen: «Man, who was created in God's image and in his possession of reason reflected the very Word Himself, was disappearing, and the work of God was being

undone» (Athanasius 1953: 31 - 32). Dette er en beskrivelse av tilstanden etter syndefallet, når mennesket har blitt en del av 'corruption'. Her er døden et problem. Det beskrives som om Guds gjerning - mennesket - forsvinner. Og å forsvinne er problematisk. Athanasius beskriver i sitt kapittel 3 at mennesket er 'essentially impermanent'. Det er skapt slik, i sitt kapittel 6 hevder han så at når mennesket forsvant, så var dette «monstrous and unfitting». Jeg forstår det slik at mennesket var skapt sårbart, men det ble opprettholdt i sin nære relasjon til Gud. Når relasjonen brast så var igjen mennesket sårbart og utsatt for de prosesser som var 'unfitting'. Disse prosessene fantes i det skapte. Fordi alt var upermanent på grunn av sin begynnelse. Synden og nedbrytingen oppsto ikke ved fallet, de nedbrytende prosessene lå klare, og de ble satt i gang uten Guds nære velsignelse. Slik sett var det Gud som laget dem, eller i hvert fall laget en verden der de fantes.

Hos Kierkegaard er dette enda mer tydelig. Han påstår gjennom hele *Begrebet Angest* at det ikke har vært en kvalitativ endring før og etter syndefall. Han poengterer riktignok at endringen han snakker om er i mennesket og dets forhold til synden, resten av det skapte er han litt uklar om. Likevel, jeg ser ingen grunn til å sidestille menneskets utvikling fra resten av verden. De destruktive krefter som gir nedbryting og sykdom står i sammenheng med den moralske ondskaper vi tilskriver menneskets sjel. Når Kierkegaard sier at Adam er likt konstruert som alle senere mennesker, vil jeg og hevde at dette kan forstås som det skapte før fallet var likt konstruert som det skapte i dag. Så blir spørsmålet; kom ødeleggelsen etter fallet, og gikk til angrep på denne konstruksjonen? Eller var ødeleggelsen tilstede fra begynnelsen, og førte til fallet?

Kierkegaard sier det siste, for hvis ikke ville ikke fallet ha funnet sted. Med andre ord var det noe som var ugreit fra begynnelsen. En uro som gav grobunn for syndens mulighet. Angst kaller han denne. Spenningen som oppstår mellom det timelige og det evige, idet det timelig forstår seg selv. Dette skjer fordi mennesket er skapt. Synden oppstår fordi mennesket er skapt. Og vi er igjen tilbake til spørsmålet; er det da syndig å være skapt?

Kierkegaard vil hverken vedkjenne seg at han påstår at mennesket kan leve uten synd eller at Adam kunne ha latt være å synde. Har ikke Kierkegaard her trengt seg opp i et logisk hjørne? Han avviser det med kraftige formuleringer, og kaller en slik påstand en tåpelighet. Men han svarer likevel ikke på spørsmålet leseren sitter med. Å få svar på disse spørsmålene ville vært essensielt for å forstå sammenhengen mellom mennesket, verden, synden og Gud; mellom

tiden og evigheten. Hvordan kan du, Kierkegaard, liste deg unna å i det hele tatt anerkjenne problemet leseren får når du hevder at disse to faktum kan leve side om siden, uten å føre til problemer? Kanskje er dette nettopp poenget hans? At spørsmålene vi sitter igjen med etter å ha lest *Begrepet Angest* er de samme som Adam og Eva sto overfor. Det er disse de søkte svar på da de strekte seg mot kunnskapens tre for å få kjennskap til godt og vondt. For budskapet hos Kierkegaard er at timelige mennesker ikke kan kreve den evige Gud til regnskap. Og metabudskapet i *Begrepet Angest* blir at boken ikke svarer på spørsmålene den forløser hos leseren, den simpelthen demonstrer at disse oppstår når vi blir klar over vår endelighet. Kierkegaard skriver komplisert og kompakt, så når han avviser min fortvilede nysgjerrighet med å kalle meg tåpelig, da syns jeg likevel han er unødvendig uhøflig.

Kunne Gud ha skapt en verden uten mulighet for synd

For meg virker det som om Gud skapte verden med en brist. Som om det var noe uunngåelig trøblete med det å bli til i tiden. Så blir da spørsmålet, kunne Gud ha skapt verden uten denne bristen? Hadde det vært mulig å skape en verden uten potensiale for ødeleggelse, uten angsten som fører til synden? Hos både Athanasius og Kierkegaard virker det som om det umiddelbare svaret er nei.

Denne problemstillingen berører spørsmålet om Guds allmakt. Er Gud allmektig så må han vel være istand til å skape hva han vil, på hvilken måte han vil. Betyr det da at Gud ikke heller er begrenset av logikken? Slik som det er formulert i det kjente spørsmålet, er Gud istand til å skape en stein som er så tung at han ikke kan løfte den? Hvis konklusjonen blir at Gud er begrenset av logikken, må man da konkludere med at Gud ikke er allmektig? Dette er spørsmål som er grundig diskutert av mange forskjellige teologer og filosofer, å gå inn i disse diskusjonene ville være å trø utenfor rammene for denne drøftingen. Likevel vil jeg løfte frem synspunkt at Gud kan være begrenset av seg selv, uten at det rokker ved hans allmakt. Man kan da si at Gud ikke kan skape noe i tiden, som har vært evig. Å hevde dette vil være å si at Gud ikke kan gå utenfor grensene av å være Gud. Det er ikke en svekket allmakt, det er å være hel, og å være sann.

Det er en sammenheng mellom å ha en begynnelse og å ha en slutt. I spenningen mellom tid og ikke-tid, altså evighet, er begynnelse og slutt det samme. Noe som har hatt en begynnelse er per definisjon ikke evig. Det er da timelig, og det som har blitt til kan og forsvinne. Dette er

Athanasius og Kierkegaards utgangspunkt, det er så selvfølgelig for dem at de ikke bruker spalteplass på å forklare det. I forlengelsen av dette resonnementet kan vi si at når Gud skapte noe, da var det begynt og det var ikke-evig. Det følger da uunngåelig at det også kunne ødelegges. Det ble ikke ødelagt så lenge alt det skapte var nær Gud, men når denne unionen var brutt, da var det skapte stilt åpent for de destruktive krefter. Spørsmålet; kunne Gud ha skapt en verden uten mulighet for synd, kan ses fra to vinkler. Vi kan isteden spørre, kunne Gud ha skapt en verden uten mulighet for død? Svaret på det spørsmålet blir etter dette resonnementet nei. Å være skapt er å ha muligheten til å forsvinne.

I forlengelsen av det foregående, at Gud ikke kunne ha skapt en verden uten mulighet for død, følger spørsmålet: Kunne Gud ha skapt en verden uten mulighet for synd? Her må det sies at det i utgangspunktet dreier seg om en verden med mennesker skapt i Guds bilde, og med forståelse av seg selv. Hos Kierkegaard ser svaret ut til å være at Gud i hvert fall ikke kunne ha skapt menneske uten mulighet for angst. Angsten følger av at mennesket er skapt og er syntese, og at det forstår seg selv. Selv om Kierkegaards resonnement fører hit benekter han selv at han påstår at Adam måtte synde. Samtidig som han benekter at mennesker kan leve uten synd, og at det ikke er en kvalitativ forskjell mellom Adam og alle senere mennesker. Selv om Kierkegaard kan tas til inntekt for at synden ikke var forutbestemt og uunngåelig, så er han likevel tydelig på at ved skapelsen så oppstår og muligheten for synd. Altså, Kierkegaards resonnement kan tas til inntekt for at Gud ikke kunne ha skapt en verden uten mulighet for synd. Samtidig etterlater det oss med et rom for spørsmål, en glippe i argumentasjonen som etterlater en viss uro.

Hva så med Athanasius? Hva svarer han på spørsmålet om Gud kunne ha skapt en verden uten mulighet for synd? Athanasius går ikke i dybden på hva som er syndens første årsak. Han legger mye av det på djevelens påvirkning, men han reflekterer ikke videre over hvor djevelen kom fra, og hva som gjorde at Adam og Eva fulgte djevelens veiledning. Han poengterer at mennesket var upermanent, det hadde mulighet for død ved at det var skapt. Så sier han og at mennesket «turned to the things of corruption», og at ødeleggelsen tok til etter dette. Denne ødeleggelsen, som har med seg menneskets død, kaller han monstrous and unfitting. Denne ødeleggelsen er i sin essens en del av synden. Det virker som om denne også måtte være en mulighet i det skapte, fordi det var skapt. Å skape uten mulighet for synd virker derfor umulig.

Mennesket i evigheten

Mennesket kan ikke være evig, fordi det er skapt. Begynnelse og slutt er to sider av den samme saken i deres møte med det evige. Død følger unngåelig av skapelse. Så sier Jesus «For så høyt har Gud elsket verden, at han gav sin sønn den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv» (Joh. 3, 16). Hver den som tror på Gud skal gis evig liv, skal gå inn i evigheten. Skal ta med seg sin begynnelse og bli evig. Når Athanasius og Kierkegaard så sier at det som har begynnelse har og slutt, kan det forstås som at de benekter frelsen? Absolutt ikke! Ingen av dem påstår at de første mennesker måtte dø. De sier at de kunne dø, men at de var en del av evigheten ved Guds nærhet. Nærheten til Gud forsvant, og døden kom nær istedenfor. Hvorfor kunne ikke da Gud ha realisert frelsen umiddelbart etter fallet, og unngått at ødeleggelsen vi ser i verden begynte?

Athanasius ser ut til å begynne i motsatt ende på dette spørsmålet. Han sier at en ubalanse i skaperverket fulgte etter fallet, og ødeleggelsen fikk et grep over alt det skapte. Så stiller han spørsmålet om menneskets anger kunne ha gjenopprettet balansen. Nei, svarer han så, hadde det bare handlet om en overtredelse, så kunne anger ha vært nok, men når det nå er en vedvarende prosess av ødeleggelse vil ikke anger kunne gjøre noe med det. Bare verdens skaper kan gjenopprette det som ble ødelagt. Han svarer ikke fullt ut på hva som er forskjellen på en overtredelse, contra det syndefallet som førte til vedvarende prosess av ødeleggelse. Likevel kan vi lese utav *De Incarnatione Verbi* at syndefallets overtramp handlet om selve eksistensgrunnlaget for mennesket. Guds skapelse var en relasjonell skapelse. Mennesket ble skapt i Guds bilde til relasjon med Gud. Syndefallet besto ikke bare i å spise av den forbudte frukt, den besto i å spise av treet som gir kunnskap om godt og ondt, av det treet som gav mennesket å være mer enn det skulle. Å avvise tilliten til Gud og selv søke å være hersker. Hvis mennesket gikk ut av den gudsrelasjonen som beholdt det i Guds evighet, da ville det bli overgitt til sin egen timelighet og dø.

Som vi har sett så døde ikke mennesket umiddelbart, det ble værende i tiden, men tiden og døden ble et problem. Selv om tiden og døden ble problematisk så gav tiden og menneskene en fremtid. Og de ble og håpet. For evigheten og Gud fantes fortsatt. Og i tiden ble Guds evighet igjen åpnet for menneskene når verdens Skaper kom til det skapte for å reparere det som var blitt ødelagt.

Det troende mennesket

Syndefallet besto i at gudstilliten ble brutt, og da ble og døden et problem. Når det er mangelen på gudstillit som gjør døden til et problem, betyr det da at det troende mennesket ikke har dette problemet? For det finnes gudstillit også i dag. Hvordan skal vi forholde oss til døden og vår egen timelighet? Dette spørsmålet har to nivåer. Det psykologiske, vil en sterk tro gjøre ens møte med døden vennligere? Og, vil troen kunne gjenopprette gudsrelasjonen, slik at en er mindre utsatt for de nedbrytende prosesser?

Jesus lover oss at den som tror på ham skal leve om han enn dør. For et menneske som har en sterk overbevisning og opplevelse om at dette er sannheten, vil ikke døden være slutten. Rent logisk vil da frykten for døden, og kampen mot tidens tann bli mindre skremmende og krevende. Aldringen er bare et skritt på veien mot en evighet sammen med Gud. Likevel, å påstå at det er logisk at slik skal man føle det betyr ikke at man nødvendigvis vil føle det slik. Her er de menneskelige erfaringene viktige, og selv de mest troende mennesker kan kjenne at dødsangsten river i dem når de opplever at livet slik de kjenner det er i ferd med å ebbe ut. Og selv den sterkeste tro kan ikke spare en fra sorgen man kjenner ved å miste en av sine nærmeste. Noen vil kanskje hevde at troen som finnes hos mennesker etter syndefallet ikke er sterk nok, men så var ikke Adam og Evas tro det heller. Også mennesket i Guds hage opplevde angsten, og også for dem gjorde den gudstilliten vanskelig.

Om så en fullstendig og urokkelig gudstillit ikke er mulig, så vet vi at tro på Gud finnes. Kan da denne gudstilliten troen gir spare mennesker fra, om ikke alt, så deler av de nedbrytende prosesser som finnes?

Her vil i hvert fall Athanasius peke på at det finnes noen kvalitative forskjeller mellom før og etter syndefallet. Når mennesket først har fått ansvaret for sitt eget liv, så gjelder dette alle mennesker. Alle mennesker er en del av prosessene i naturen, slik de fungerer. Om muligheten for nedbrytelse var til fra skapelsen, så ble denne realisert etter syndefallet. Forskjellen mellom før og etter syndefallet er kanskje ikke i selve mennesket, men i menneskets betingelser. Slik sett så kan ikke en sterk tro ta mennesket ut av verden, og gi det ene mennesket helt egne betingelser, for vi lever i relasjoner, uløselig knyttet til hverandre.

Hva så med helbredelse og mirakler? Det finnes flere troende mennesker som forteller om at de har blitt helbredet ved forbønn. At Gud har endret betingelsene de står under, og gjort dem friske på mirakuløst vis. Mange vil nok og sette dette i forbindelse med gudstillit. Den tilliten man har til Gud kan endre betingelsene mennesket står under, og man opplever å bli helbredet på mirakuløst vis. Selv om dette skjer, så tilsier hverken erfaringen eller teologien at det alltid vil skje.

I refleksjonen rundt det troende mennesket i dag må vi evne å ha to tanker i hodet samtidig. Gud har ikke oppgitt sitt skaperverk, snarere tvert imot, han har gitt det mulighet til å leve og være i tiden. Og han har åpnet evigheten på ny for mennesket med å forene seg selv med sitt skaperverk, i Jesus Kristus. Troen og gudstilliten er levende og virkekraftig, også i dag, men det troende mennesket lever i den samme verden som det ikke-troende. Håpet om evigheten kan gjøre dødens brodd mindre, men det kan ikke helt eliminere angsten – for vi er fortsatt syntese. Og Gud kan fortsatt vise seg i tegn og undere, men det troende mennesket blir ikke direkte tatt ut av denne verden med dens betingelser. At mirakler forekommer, uten at vi kan forstå hvorfor de noen ganger gjør det og noen ganger ikke, det viser oss bare at Herrens veier er uransakelige.

Mitt kunnskapens tre

Både Athanasius og Kierkegaard er enige i at det å være skapt - timelig, i Guds bilde, førte til problemer for menneskene. Kierkegaard fremholder dette som sentralt i syndefallet. Det var angsten som drev mennesket til å søke kontrollen, kunnskapen om godt og vondt. Det var angsten som drev mennesket til å søke å bli mer enn sin timelighet, og å forstå sin endelighet. Og det er endeligheten som setter grenser. For det endelige mennesket skjønner ikke, begriper ikke, ser ikke mer enn i speilet som viser dets eget bilde. Det aner et glimt av Gud. Og det kan ikke være tilfreds med bare glimtet, så det søker å bli som Gud, stort nok til å romme evigheten, til å fatte det ufattelige, til å gripe det ubegripelige. Så det spør hvorfor er vi her, og hvordan har det blitt slik, og var det skapt slik fra begynnelsen? Er ansvaret Guds, eller er det mitt?

På mange måter stiller jeg her de samme spørsmålene som Genesis forteller at de første menneskene stilte seg. Problemet deres var at de ikke hadde forutsetninger for å forstå dem. Man kan spørre seg om det er mennesket etter syndefallet som ikke har mulighet til å begripe

Gud, men Adam og Eva skjønnte det heller ikke. Grudem (1994: 150) stiller spørsmålet om det er menneskets syndighet som gjør at vi ikke fullt ut kan begripe Gud. Han svarer så at dette ikke er tilfellet, det er menneskets endelighet som setter grenser for hva vi kan forstå. Dette er Kierkegaards hovedanliggende, endeligheten er kjernen i problemstillingen, og den var det like mye for Adam som den er det for oss. Er jeg da istand til å svare på spørsmålet jeg stiller i begynnelsen av denne oppgaven? Eller er dette mitt kunnskapens tre?

Jeg har kritisert både Athanasius og Kierkegaard for å la flere spørsmål forbli ubesvarte. Så skal jeg nå ende opp med å gjøre det samme. Det finnes en grense for hva vi kan begripe, og en grense for hva som vi med logikkens verktøy kan klare å forstå. At universet er uendelig, er en av disse tingene. Vår planet finnes i et solsystem som finnes i et univers uten grenser. Det er ikke noe utenfor universet. På samme måte finnes det en evighet, der tid ikke betyr noe. Dette er helt ubegripelig for våre hjerner, for vi er laget i tiden og på et sted. Å oppleve og å tenke om verden uten tid og sted er umulig for oss. Vi kan snakke om det, og bruke begreper om evigheten, men å prøve å forestille oss det vil gjøre oss svimle. Ikke ulikt slik Kierkegaard omtaler det når han beskriver den svimmelheten det endelige mennesket opplever når det prøver å gripe evigheten.

Refleksjonene rundt Guds fullkommenhet hører til denne kategorien. Vi spør om hvordan en fullkommen Gud kan skape en verden som ser ut som det vår verden gjør i dag. Det åpner spørsmålet, er det vår jobb å vurdere Gud? Hvem eller hva skal vi vurdere Guds fullkommenhet mot? Kan det timelige forstå og kategorisere det evige? Kierkegaard hevdet at angsten hos Adam førte til synd, slik den gjør hos alle senere mennesker. Samtidig insisterer han på at han ikke hevder at Adam måtte synde. Ei heller er han enig i at hans resonnementer impliserer at mennesker kan leve syndfritt. Disse tilsynelatende motsetningene lever Kierkegaard godt med, kanskje nettopp fordi han vil vise oss at vår forstand har begrensninger.

De første menneskene var i tiden, men de var ikke i kraft av det syndige. Den første synd var mangel på tillit. Den sprang ut av et behov for å vite og forstå, fordi tilliten til at Guds nåde var nok til å bære dem, sviktet. Kanskje kan det virke som om løsningen da blir å la være å spørre, å hevde at ethvert spørsmål vil være et brudd på gudstilliten. Man kan komme dit at man formaner folk til å legge spørsmålene fra seg, og å heller øve seg i tro og tillit. Jeg tror ikke dette er spesielt konstruktivt. For det første fordi en formaning til tro sjelden bringer fram

en god og tillitsfull tro, og fordi å formane noen til å legge spørsmål fra seg sjelden gjør spørsmålene mindre.

Så kan en påpeke at Gud i begynnelsen nettopp formante de første mennesker om å la kunnskapens tre stå i fred. Han formante dem til å la spørsmålene ligge. Er det ikke da en dristig påstand å si at å gjøre dette ikke er en god ide. Jo det er det definitivt, men hvis Kierkegaard har rett i at det ikke er en kvalitativ forskjell mellom Adam og oss, så kan vi vel påstå at når Adam ikke greide å la kunnskapens tre stå i fred, da er det ikke så sannsynlig at vi heller evner det. Historien har lært oss at en formaning til tillit ikke virker, men den har og lært oss at Gud ikke gav opp sitt skaperverk, og at Han gjorde tilliten mulig igjen ved å forene Skaper og skaperverk i Jesus Kristus. Da skulle det kunne være mulig å søke svar i tillit. Jeg tror det er nettopp dette Athanasius gjør når han gjør sin utlegging uten å måtte forklare hvordan alt henger sammen. Uten å være redd for at han må redde Gud fra de konklusjonene han måtte komme til å komme til. Eller de konklusjonene som uteblir. Det jeg tidligere har påpekt som spørsmål som blir stående ubesvart kan kanskje nettopp være uttrykk for tillit. Denne tilliten er ikke en tillit som unngår å spørre, men det er en tillit som kan leve med noen svar som uteblir. For å leve med åpne spørsmål må man først våge dem og akseptere dem. Det er den gode syntese. Adam og Eva spurte, de ble kastet ut av hagen, men de ble ikke forlatt. Isteden åpnet en helt ny plan seg, det utfoldet seg en frelsesmulighet som ledet til korset, og fra korset til en ny evighet.

Konklusjon

I begynnelsen skapte Gud himmelen og jorden. Jorden var øde og tom, mørke lå over dypet, og Guds ånd svedde over vannet. Da sa Gud: «Det skal bli lys!» Og det ble lys. (...) Gud sa: «La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss! De skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt kryptet som det kryr av på jorden.» Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, som mann og kvinne skapte han dem. (...) Gud så på alt det han hadde gjort, og se, det var svært godt! Og det ble kveld, og det ble morgen, sjette dag. (1. Mos. 1)

Mennesket i Guds hage hadde alt det det trengte, og bekymringer var ikke nødvendig. Ikke heller døden var et problem, for mennesket kunne bestå sammen med Guds evighet. Uten bekymringer for hverken død eller føde, så hadde egoismen ingen funksjon. Hvem trenger å sloss for seg selv når alt man trenger blir gitt av Gud? Likevel, om det ikke var bekymringer så fantes det en uro. En spenning mellom det evige og det timelige, en angst mennesket ikke greide å unnsnippe. Det måtte vite mer, for kanskje å forstå, for kanskje å se sammenhengene det trengte for å finne ro. For kanskje å begripe litt av evigheten det ante, for kanskje å få litt kontroll. Behovet for kontroll er det motsatte av tillit, og det var dette som vokste seg så stort at mennesket vendte seg mot kunnskapens tre. Da mistet de det opprinnelige tillitsforholdet, de ble selv ansvarlige for livets opprettholdelse, og deres endelighet ble presserende. Døden kom nær dem, og den ble et problem for dem. Men den ble og håpet. En hel verden, med fødsel og død, med konstruktive og destruktive krefter tok til. En verden der tilliten til at alt vi trenger finnes hos Gud virket fjern, og der egoismen, den kraft som og fører til selvoppettholdelsen, ble dyrket. Når Jesus sier at vi skal elske vår neste som oss selv, så sier han og; du trenger ikke sloss for deg selv, for alt du trenger finnes hos Gud.

Søren Kierkegaard avviser begrepet 'arvesynd', han hevder at vi arver ikke syndigheten. Vår alles første synd er lik Adams første synd, den er helt ny. Likevel, det vi arver er Adams skapthet. Også vi er i tiden, og også vi prøver å forholde oss til den evige Gud, og også hos oss fører angsten til synd. Athanasius beskriver i større grad en endring fra før til etter syndefall, men endringen handler først og fremst om menneskets betingelser. Disse betingelsene arver vi. Ikke heller Athanasius snakker om at menneskets vesen er endret fra før til etter syndefallet, men verden har fått en annen posisjon. Og det er denne verden vi blir født inn i, som også for oss fører til problemer. Slik sett kan vi kanskje igjen ta i bruk begrepet 'arvesynd', ikke fordi vi direkte arver syndigheten, men fordi vi arver egenskapene som er å være mennesker i tiden. Og som mennesker skapt i Guds bilde, i tiden, får også vi et problem.

Athanasius utlegger hvordan dødens problem, og en verden uten gudstillit gjorde grusomme ting med Guds gode skaperverk. Gud selv var den eneste som kunne reparere dette. Og det gjorde han med å bli ett med sitt eget skaperverk. Det evige og det endelige som ikke fant harmonien sammen, det ble forenet i Kristus. Der ble timelighet og evighet ett. Selv om det ikke var logisk mulig, så skjedde det umulige. Jesus sier: «Den som tror på meg skal leve om han enn dør» (Joh. 11, 24). Døden som problem forsvinner da.

Noe av det som har forundret meg etter hvert som jeg har blitt kjent med Athanasius og Kierkegaard er hvor enige de er. I de verkene jeg har lest har begge to som premiss at fordi mennesket ble til i tiden er det ikke evig. Begge to snakker om at mennesket hadde evighetens mulighet gjennom sin relasjon til Gud, men de var, som Athanasius sier: «essentially impermanent». Betyr det da at mennesket, verden, det skapte, alltid har vært forgjengelig? Jeg har tidligere satt ordet 'forgjengelig' i sammenheng med ordet Athanasius bruker som er blitt oversatt til 'corruption'. Her mener jeg det norske språk ikke helt strekker til, for de to er ikke helt det samme. Den 'corruption' Athanasius snakker om tok til etter syndefallet, og var en ødeleggelse som var mer enn den tilstanden av «impermanence» som verden var i før syndefallet.

Er det å være skapt å være forgjengelig? Det kommer an på hvordan man bruker og definerer ordet 'forgjengelig'. Er det å være skapt å være ikke-evig? Ja, i sin essens er det skapte ikke-evig. Likevel kommer Gud med et løfte om evighetens mulighet, «for så høyt har Gud elsket verden at han ga sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv» (Joh. 3, 16). Å vite hvor umulig dette er, det er å forstå hvor stor frelsen er. Det er Athanasius' prosjekt, og det er Kierkegaards budskap.

Hvis frelsen så kan gjenopprette den tillitsfulle gudsrelasjonen. Igjen gi mennesket tilbake evighetens mulighet, er det da tilbake til start, tilbake til Edens hage? Følger vi resonnementene til både Athanasius og Kierkegaard var ikke døden en nødvendighet fra begynnelsen, den var en mulighet. Den tilliten som ble brutt hadde den konsekvens at døden ble en nødvendighet i fortsettelsen. Forgjengeligheten stilte folk likt, både troende og ikke-troende. Jesus fornekte ikke døden, men han presenterer en ny måte å forstå døden. Vi skal ikke forsvinne med døden, vi skal leve likevel.

Mennesket har spist av kunnskapens tre, verden har eksistert uten en grunnleggende tillit og nærhet til Gud. Paulus skriver at også det skapte skal bli satt fri fra slaveriet og eie frihetens som Guds barn skal ha i herligheten. En slave som settes fri har likevel med seg minnene fra tiden som slave. Det frelste mennesket bærer med seg kunnskapen om godt og vondt selv om det er fylt av tillit til Gud. Så forteller Bibelen om en nyskapelse. Ikke en fortsettelse av det som er, men en ny himmel og en ny jord. Noe må altså være annerledes i den nye himmel og på den nye jord, enn det var ved den første skapelsen. For Jesu løfte er et løfte om en forening av det evige og det endelige som tiden har vist at mennesker ikke kan håndtere. Bare ett menneske håndterte det: Jesus fra Nasaret. Jesus ble født, samtidig som han ikke var skapt. Det hele og sanne mennesket var samtidig den hele og sanne Gud, uten at det førte til synd. Dødens realitet ble forandret ved Jesu død og oppstandelse, slik at de skapte mennesker skal ha mulighet for å leve i evigheten, uten ende.

Slik sett så fikk Adam og Eva det som de ville. De fikk kunnskap om godt og vondt, og ved Kristus fikk de livet samtidig. Forgjengeligheten var alltid en realitet, men den ble virkeliggjort og kom nær ved menneskets mistillit til Gud. Men så var og den samme forgjengeligheten en del av det som gav mennesket en fremtid på jorden. Det skapte ble lagt under forgjengeligheten, kanskje nettopp for å redde menneskene, å gi dem en fremtid som ledet til korset. Og ved det få en frelse og en evighet som var overmåte god, ja kanskje enda bedre enn det første skaperverk. En frelse der Kristi forening av Gud og menneske, Kristi offer og oppstandelse, gjør at tilliten mellom Gud og menneske ikke igjen kan brytes. En ny himmel og en ny jord uten mulighet for flere fall, en der frukten fra kunnskapens tre er oppspist, og har mistet sin appell. En der vi blir vist hva som er på den andre siden av speilet, fordi Gud har åpnet også evigheten og evighetens mulighet for mennesker som en gang ble til. Slik sett så gav syndefallet mer enn det tok. Det skapte sukker og stønner i fødselsrier, det ber om svar på hvorfor det må lide. Det stiller spørsmålene som hører evigheten til. De spørsmålene som de første menneskene ikke kunne håndtere. Kierkegaard forteller oss at vi ikke er kvalitativt annerledes enn Adam. Vi er ikke verre, slik arvesyndslæren kan få argumentere for at vi er, men så er vi heller ikke bedre. Vi er enda ikke sterke nok til å bære evighetens mysterier. Men frelsen som følger i tiden vi ble skapt i, Kristi frelse som kan forene tid og evighet; den kan gi oss evig liv, og ved livet i evigheten kan vi og bære evighetens mysterier. Det er et løfte om liv, og om svar. Frelsen er når Gud gir oss evigheten, og sannheten, svarene på spørsmålene menneskene stiller. Frelsen er når Gud kommer til oss, og gir oss mer enn det de første menneskene mistet.

*Lær meg å kjenne dine veie
og gå dem trøstig skritt for skritt!
Jeg vet at hva jeg fikk i eie,
er borget gods, og alt er ditt.
Men vil din sterke hånd meg lede,
jeg aldri feil på målet ser,
og for hvert håp som dør her nede,
får jeg et håp i himlen mer.*

*Lær meg å kjenne dine tanker
og øves i å tenke dem!
Og når i angst mitt hjerte banker,
da må du kalle motet frem.
Når jeg har tenkt meg trett til døden,
så si hva du har tenkt, o Gud!
Da kan jeg se at morgenrøden
bak tvil og vånde veller ut.*

*Men lær meg fremfor alt å kjenne
din grenseløse kjærlighet,
den som kan tusen stjerner tenne
når lykkens sol for meg går ned.
Den tørrer tåren som den skapte
og leger såret som den slo.
Dens vei går gjennom det vi tapte,
den gir oss mere enn den tok.*

Jacob Paulli

BIBLIOGRAFI

Athanasius. 1953. *On the incarnation : the treatise De incarnatione verbi dei / St. Athanasius; translated and edited by a religious of C.S.M.V.* London: Mowbray

Athanasius. *De incarnatione Verbi*, originaltekst hentet fra http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0295-0373,_Athanasius,_De_incarnatione_verbi,_MGR.pdf lest 14. februar 2014

Bibelen. 2011. Oslo: Det norske bibelselskap.

Dyrerud, T.A. 2001. «Innledende essay» til *Begrepet Angst*. Oslo: De norske Bokklubbene.

Garff, J. 2002. *SAK - Søren Aabye Kierkegaard - en biografi*. Oslo: Forlaget Press.

Gregersen, N.H.; Kyndal, E.; Schjørring, J.H.; Widmann, P.; Aagaard, A.M. red. 1994. *Teologiske tekster*. Aarhus: Aarhus universitetsforlag.

Grudem, W. 1994. *Systematic theology : an introduction to biblical doctrine*. Leicester: Inter-Varsity Press

Gwynn, D.M. 2013. *Athanasius of Alexandria - Bishop, Theologian, Ascetic, Father*. Oxford: Oxford university press.

Kierkegaard, S. 2001. *Begrepet Angst*. Oslo: De norske bokklubbene.

MacCulloch, D. 2010. *A history of Christianity: the first three thousand years*. London: Penguin Books Ltd.

Morwood, J.; Taylor, J. red. 2002. *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Oxford: Oxford university Press.

Outler, A. C. 1946. «The incarnation of the Word of God – by St. Athanasius». *Church history* 15. Årgang.

Paulli, J. Salme fra 1902. «Lær meg å kjenne dine veie». *Norsk salmebok 2013*, nr. 319.
Stavanger: Eide

Winston, D. 1982. *Bible O. T. Apocrypha. The Wisdom of Solomon*. Hempstead: Doubleday & Company, Inc.

Ukjent forfatter, sitat på side 5 i min oppgave, hentet fra

http://hafrsfjord.no/salmer_vers_sl_yfer_2/forslag_til_vers_2/ lest 25. november 2014