

orig. lito 199/200

Victor Sporre - 83

Sigurd osberg
Synden og døden

Sigurd Osberg
SYNDEN OG DØDEN

En undersøkelse av tanken om døden som straff
Med utgangspunkt i Romerbrevet kap 5 v. 12.f.

Innlevert for vurdering ved
Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo
10.november 1983
på 500 - årsdagen for Martin Luthers fødsel.
Godkjent for Licensiatgraden i teologi UiO 1984.

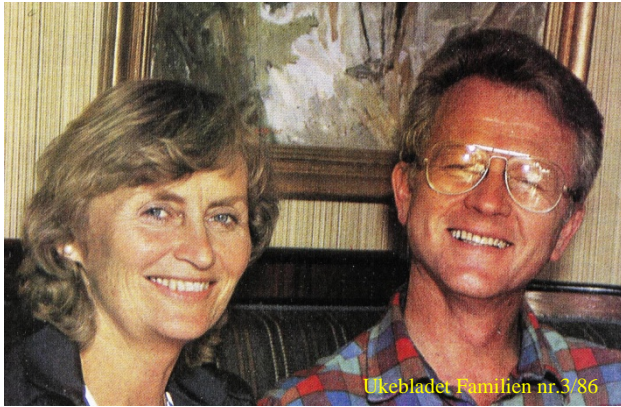
FORORD

Forsidebildet er en originallitografi 199/200 av billedkunstneren Victor Sparre fra 1983. Den henger i vårt hjem sammen med flere andre litografier av ham. Victor Sparre hadde jeg gleden av å bli kjent med i min tjeneste som menighetsprest i Holmen menighet i Asker 1965 - 69. Han var en flittig gudstjenestetaker og en varm og konstruktiv kritiker for oss prester, noe jeg stadig kjenner takknemlighet for. Ikke minst var han en sterk forkjemper for internasjonale menneskeretter. Denne prestetjenesten, og mine etterfølgende år som menighetsprest frem til 1991, brakte meg i nær kontakt med døden og førte til en teologisk refleksjon om den kristne forståelse av døden og et teologisk arbeid om døden som Guds gode skaperordning. Det førte til en avhandling med tittel "Synden og døden" som ble innlevert til vurdering for den teologiske licensiatgrad ved UiO 10.nov.1983, på 500-årsdagen for Martin Luthers fødsel.



Avhandlingen ble bare trykt i de foreskrevne 100 eksemplarer, og de forsvant fort. Jeg har derfor hatt lyst til å publisere avhandlingen på nytt og gjøre mine refleksjoner om døden tilgjengelige for flere interesserte. I den forbindelse tok jeg kontakt med Victor Sparre for å spørre om jeg kunne få bruke hans bilde som forside på boken. Det fikk jeg som hans vennlige hilsen nedenfor viser. Imidlertid trakk det ut med dette bokprosjektet fordi det kom to andre bokutgivelser imellom. Victor Sparre døde 16.mars 2008. Men hans varme, vennlige hilsen med den kloke tileggstolkning av mitt tema, har jeg tatt vare på og gjengir den her. Og jeg anbefaler hans permanente utstilling i Galleri Varden på Jeløy ved Moss.

Kjære Sigurd Osberg
Hvyskelig å få kontakt igjen etter så mange år.
Men jeg tenker også med varme på deg og husker
dine mange friske og sterke prekener fra våre
ryngre dager i Holmen kirke
Ditt ønske om muligens å bruke et bilde laget
av meg gir jeg deg selvfølgelig lov til med glede.
Jeg sender med en innbydelse til utstilling
på Jeløy (Galleri Varden)
Jeg er som deg meget opptatt av synden og døden.
eller skal vi si forsoning og nytt liv.
Med hyerkelig hilsen Victor Sparre



Tyngst rammet døden da jeg 24. februar 1999 mistet min kjære ektefelle Maja. Hun ble rammet av ondartet hjernesvulst og mistet ved en operasjon evnen til å snakke og skrive. Det var tungt for lektoren og studielederen ved høyskolen i Vestfold. Men ikke minst var det tungt ikke lenger å kunne snakke med oss aller nærmeste. Maja kom

til å bety svært mye for meg fra den første dagen vi møttes i 1954 og ble kjærester og til dagen hun døde på sentralsykehuset i Tønsberg, like i nærheten av Bispegården. Maja levde med i arbeidet med denne avhandlingen. Hun opplevde det nok litt slitsomt at hennes ektefelle ”gravde seg ned” i dette stoffet. Men da arbeidet var fullført og graden tildelt, delte hun min glede også i det. Med stor takk tilegner jeg henne denne nye utgaven post mortem.

Når denne avhandlingen kan trykkes på nytt takker jeg spesielt seniorrådgiver Ivar Torgersen ved Forum for Universitetshistorie som sørget for å få den digitalisert slik at det var mulig å bearbeide den for trykking. Originalen fra 1984 ble skrevet på vanlig skrivemaskin og kopiert over til ønsket format. Med hensyn til avhandlingens siste del, analysen av salmer og sanger, har jeg ikke funnet det formålstjenlig å omarbeide denne ut fra det faktum at vi har fått nye salmer og salme- og sangbøker siden avhandlingen ble godkjent. Men jeg har kortet den ned. Mitt anliggende – å påvise en tolkning av døden som straff for synden – ivaretas i denne del, selv om en del av salmene siden er reviderte og nye salmer og sanger er kommet til.

En særlig takk til min ektefelle Kari som påtok seg å lese korrektur etter at teksten er digitalisert.

Oslo 12. januar 2014

Innholdsfortegnelse

1	INNLEDNING	9
1.1	Døden - en straff for synden?	9
1.2	Teser	12
2	FØRSTE DEL: « ... og med synden kom døden »	13
2.1	Synden og døden i Det gamle testamente.....	13
2.2	Syndefallet, 1. Mos 2-3.....	13
2.3	«Arvesynd» og «arvedød»?	16
2.4	Salme 90	19
2.5	Synd og sykdom	20
2.6	«som en død blant døde»	21
2.7	Den for tidlige død.....	23
2.8	Sammendrag	24
3	SYNDEN OG DØDEN I ROM 5 OG 1.KOR 15	26
3.1	Døden - syndens drabant	26
3.2	Hva er «døden»?	31
3.3	Finnes tanken om «arvesynd» og «arvedød» hos Paulus?	34
3.4	Den ene - de mange	38
3.5	Hvorfor fantes døden før loven kom?.....	41
3.6	Dødens makt er brutt	43
3.7	Sammenfatning	45
4	DØDEN SOM SKAPERORDNING	47
4.1	Paulus' premiss og kirkens teologi.....	47
4.2	Biologisk liv og død	58
4.3	Syndefallet og historien	61

4.4	Sammendrag	65
5	DØDEN SOM FIENDE	68
5.1	Dødens Janusansikt.....	68
5.2	Når dør vi?	71
5.3	Menneskets identitet i døden	72
5.4	«Døden» som metafor	77
5.5	Sammendrag	78
6	ANNEN DEL: DEN VESTLIGE KIRKE	80
6.1	Synden og døden i den vestlige kirke.....	80
6.2	Tiden før Augustin.....	80
6.2.1	Ireneus	80
6.2.2	Tertullian	83
6.2.3	Cyprian	85
6.2.4	Ambrosius	86
6.3	Sammendrag	88
7	AUGUSTIN	89
7.1	Gjør Paulus' tanker kjent for samtiden.....	89
7.2	Tolkningen av Rom 5, 12	89
7.3	Tolkningen av 1. Mos.	91
7.4	Den første og den annen død	94
7.5	Sammendrag	95
8	PELAGIUS OG CÖLESTIUS	96
8.1	Pelagius og Augustin	96
8.2	Rom 5,12 f.: Døden kom med Adams fall.....	97
8.3	Straffedøden er den åndelige død	98
8.4	Cölestius	98
8.5	Sammendrag	100

9	MARTIN LUTHER	102
9.1	Skolastiske forutsetninger.....	102
9.1.1	Petrus Lombardus.....	102
9.1.2	Thomas Aquinas.....	104
9.2	Samtidig humanisme: Erasmus	106
9.3	Luthers tolkning.....	108
9.3.1	Forståelsen av Rom 5,12 f.....	108
9.3.2	Salme 90.....	111
9.3.3	Den fysiske død som «medium». Helmut Thielickes vurdering av Luther og den lutherske ortodoksi	113
9.4	Filip Melanchton.....	115
10	SAMMENFATNING.....	117
11	TREDJE DEL: BEKJENNELSEN	120
11.1	Den norske kirkes bekjennelse, liturgi og salmer	120
11.2	Arvesynden og dens følger	121
11.3	Augustana art. II, Om arvesynden	121
11.4	Ritualet for barnedåp.....	126
12	SYNDEN OG DØDEN I KIRKENS SALMER.....	129
12.1	Materialet	129
12.2	Salmens funksjon	129
12.3	«Døden kom for syndens skyld, Hjelp mig, Herre Jesus, over...» Salmer som uttrykker tanken om at døden er en straff for synden.....	131
12.4	«La oss ei omkomme i den hårde dødens nød» Salmer som skildrer døden som fiende	139
12.4.1	Salmer med indirekte referanse til døden som straff for synd	139
13	SAMMENFATNING.....	155
14	KONKLUSJON	156
14.1	Tesene bekreftet	156

14.2	Døden som straff for synd er premiss i Paulus' teologi	156
14.3	Døden er en forutsetning for liv	157
14.4	Den katastrofale endring i kristen antropologi.....	158
14.5	Skapelse og evolusjon.....	159
15	Å TALE RETT OM DØDEN	161
15.1	Den fysiske død er ikke «fienden».....	161
15.2	Bruken av begrepet «døden».....	162
15.3	Døden er fordi livet er	163
16	LITTERATUR	165
17	A BRIEF ENGLISH SUMMARY	171

1 INNLEDNING

1.1 Døden - en straff for synden?

I Romerbrevet 5,12 f. skriver Paulus

Synden kom på grunn av ett menneske, og med den kom døden. Og døden rammet alle mennesker, fordi alle syndet.

Hva mener apostelen med dette utsagnet? Mener han at døden er syndens drabant og at dersom synden ikke hadde kommet inn i menneskets historie, hadde ikke døden vært til stede? Mener han at døden, uansett hvordan en tolker dette begrepet, ikke er med i Guds opprinnelige skaperplan? Men at den først opptrer i historien når mennesket gjør opprør mot Guds vilje? Mener han at mennesket, Adam, er skapt til ikke å dø, men at Gud endrer sin plan med ham i det øyeblikk han lar seg lokke til frafall mot Gud?

Disse spørsmålene er viktige å stille for teologien. For dersom Paulus utsagn innebærer at han tenker mennesket i én tilstand før syndefallet, det vil si udødelig, og i en annen etter fallet, dødelig, da strider en slik antropologi mot det som er en allment akseptert oppfatning i vår tids naturvitenskap. For ifølge denne er døden en betingelse for livet. Det er ikke mulig å forestille seg at mennesket blir til på kloden uten at døden er med i hele den biologiske prosess.

Aseksuelle celler kjenner som enkeltorganismer ikke til død. De er udødelige. I samme øyeblikk som den kjønnslige forplantning opptrer, blir vi vitne til et helt nytt og uforutsett syklusfenomen: individets fødsel og død. Det er klart at den seksuelle forplantning, hvilket gjør individets udødelighet umulig, var helt nødvendig for at en egenskap skulle utvikle seg i mer komplisert retning.¹

Fra et biologisk synspunkt kan vi si at døden er naturens største oppfinnelse.²

Innebærer Paulus' utsagn i Rom 5,12 f. at han ikke tenker døden som en del av Guds opprinnelige skaperplan? Og hvis det er slik, betyr det at en slik oppfatning er bindende for teologien i dag?

Det kan se slik ut. I essaysamlingen «Liv og død» karakteriserer Sverre Aalen det nye testamentes oppfatning på denne måten:

Det nye testamente betrakter døden som noe fiendtlig og skremmende. Grunnen til dette er at Bibelen (for dette gjelder også for Det gamle testamentet) vurderer livet så

¹ LeComte du Noüy: Menneskets plass i utviklingen. Oslo 1948, s.60, Jfr. Jens Gabriel Hauge: Biologi og virkelighetsoppfatning. Kirke og Kultur hft. 5 Oslo 1973, s. 296

² Hauge. s. 296

høyt. Døden er ifølge Bibelens syn livets motsetning og fiende. Dette er selve det grunnsyn det gjelder å tilegne seg når en vil forstå Det nye testamentets syn på døden.³

Vi finner i Det nye testamentet ikke noe forsøk på å bagatellisere døden eller bortforklare dens gru. Heller ikke gripes det til den utvei å betrakte døden som noe naturlig, noe som kan innordnes i menneskets tilværelse.⁴

Det svar som Det nye testamentet gir på dette spørsmål, er at det er menneskets fall i synd som har slått i stykker Guds opprinnelige plan og tanke. Paulus uttrykker det slik at døden «er kommet inn i verden» etterpå (Rom 5,12; jfr. 1.Kor 15,22). Og det skjedde som en følge av synden, ja, en straff for menneskets synd (Rom 6,23).⁵

Sverre Aalen tolker altså Paulus slik at «Guds opprinnelige plan og tanke» er «slått i stykker». Og han ser dette utsagnet i Paulus' teologi som sentralt i hele Det nye testamentets syn på døden. Dette blir normerende for «selve det grunnsyn det gjelder å tilegne seg når en vil forstå Det nye testamentets syn på døden».

Når en slik tolkning konfronteres med den oppfatning som råder innenfor moderne medisin, blir forskjellen påfallende. Slående er det at *Olav Hilmar Iversen* i samme essaysamling presenterer et helt annet syn når han skriver:

Ved å se på den legemlige død som et biologisk fenomen, og ved å bli klar over kroppens flyktige og skiftende natur, kan vi lære oss til å se på døden og det døde legemet med større naturlighet... det betyr at angsten for døden som naturlig fenomen kan bli borte.⁶

Disse eksemplene viser at det er en viktig oppgave for teologien å komme til rette med tolkningen av døden. For den nytestamentlige forsker Sverre Aalens forståelse er ikke enestående. Den er tvert imot representativ for en lang rekke teologer. Og vil en gjøre en slik tolkning normativ for kristen tenkning om døden, er problemene åpenbare. Da opprettholdes en aldeles uakseptabel uoverensstemmelse med moderne naturvitenskap. Og ikke bare det, men da kommer vi i skade for å opphøye til normativ en tolkning av døden som tross alt bare er én av flere mulige.

³ Sverre Aalen: Døden i det nye testamente. Essaysamlingen «Liv og Død». red. Nils Johan Lavik og Ivar Ramvi, Stavanger 1970, s. 128. (Jfr. Sverre Aalen: Hva er fortapelse i det nye testamente? Samlingen «Evig liv - Evig død». Oslo 1954, s. 40)

⁴ Aalen: «Liv og død» s. 129

⁵ s. 134

⁶ Olav Hilmar Iversen: Døden som biologisk fenomen. «Liv og død», s. 69 f. (Trykkfeil er rettet etter samtale med forf.) jfr. Jens Gabriel Hauge: Fenomenet liv. Kirke og Kultur hft. 9 1969 s. 530. John Kendrew: Livets tråd. Oslo 1970 s. 118

Er døden «natur» eller «unatur»? Er den en del av Guds gode skaperordning? Eller er den et negativt element som er kommet til «etter syndefallet»? Kan vi våge å se døden som en venn, «navnløs ømhet i bristende knopper», slik Gunvor Hofmo skildrer den i et av sine dikt.⁷ Eller er og forblir den en fiende, «den siste fiende som tilintetgjøres» (1.Kor 15,26)? Eller er den hverken venn eller fiende, eller kanskje begge deler, alt etter hvilken betydning en gir den i den eksistensielle situasjon.

Spørsmålene er av vesentlig betydning for menneskenes selvforståelse. Og svarene som gis er avgjørende for kristen tenkning. Svarene definerer hele vår eksistens. De bestemmer vår holdning til livet. Og de bestemmer vår holdning til det som skjuler seg «på den andre siden av dødens terskel».

Spørsmålene har opptatt meg siden jeg var teologisk student. De er blitt ytterligere understreket i tjenesten som menighetsprest. Hva kan en prest si ved en bære om døden og det evige liv? Hva har han rett til å si? Finnes det noe som vi kan kalle representativt for Det nye testamentet? Kan en prest, uten å sette sin intellektuelle redelighet på spill, forkynne «seier over døden»? Hva innebærer i så fall dette? Er «døden» også den legemlige, den biologiske død? Må vi forutsette at den legemlige død er en fiende?

Fenomenet «døden» har i de senere år blitt viet stor oppmerksomhet. Etter *Elisabeth Kübler-Ross'* undersøkelser oppsto det så å si en hel litterær genre hvor døden og våre holdninger til den er blitt behandlet.⁸ Mentalhygienikere har engasjert seg. Sjelesørgere har engasjert seg ut fra et religiøst grunnsyn. Tidligere var døden for mange et tabu. Nå brytes tabugrensene. I panelsamtaler på fjernsyn møtes humanetikerer og den kristne i et felles anliggende: Hvordan skal vi forholde oss til døden? Hvordan skal vi behandle den døende? Det er godt at dette skjer. For døden *er* vårt felles anliggende. Vi er alle døende. Døden bryter alle grenser for livssyn og tro. «Jeg dør en lille smule for hvert sekund der gaar», sier den danske lyrikeren Grethe Risbjerg Thomsen.

I denne situasjonen er det nødvendig med en teologisk gjennomtenkning av døden. Skal vi kunne forholde oss til døden sjelesørgisk, er det nødvendig at vi på forhånd har tenkt igjennom døden teologisk. Er døden en del av Guds gode skaperordning? Eller er den «en fiende», et uttrykk for Guds vrede, straffen for menneskets synd?

Ser vi på de senere års debatt og litterære produksjon, finner vi at den teologiske refleksjon er sjeldnere enn den mentalhygieniske. Paulus argumentasjon i Rom 5,12 bør være et fruktbart utgangspunkt å reflektere ut fra.

⁷ Gunvor Hofmo: «Hva vet du?». Samlede dikt, Oslo 1968, s. 50.

⁸ Elisabeth Kübler-Ross: *On Death and Dying*. New York 1969.

1.2 Teser

Denne undersøkelse tar sikte på å belyse følgende teser:

1. Tanken om at menneskets dødelighet er en straff for synd – altså fremmed for Guds opprinnelige skaperordning – er en av premissene for Paulus tankeføring i Rom 5,12 f. og 1.Kor 15.
2. Gjøres denne premiss til en hovedsak, skjer det en katastrofal endring i kristen antropologi. Da kan menneskets død ikke tolkes positivt som en forutsetning for livet i Guds verdensordning «før syndefallet». Dermed kommer kristen antropologi inn i et skarpt motsetningsforhold til nyere biologi og evolusjonsforståelse. Etter denne er dødelighet en forutsetning for liv.
3. Dette misforhold kan bare oppheves der Paulus' premiss forlates. Døden er en forutsetning ved menneskets skapelse. Døden er ikke en straff for synd.
4. Først når dette skjer, kan kristen forkynnelse og sjelesorg fri seg fra en falsk forpliktelse til å karakterisere den biologiske dødelighet i seg selv som «fiende». Dette er en forutsetning om forkynnelsen skal tale sannferdig om døden overhodet.

2 FØRSTE DEL: « ... og med synden kom døden »

2.1 *Synden og døden i Det gamle testamente*

Hvilket fortrinn har da jøden, eller hva gagn er det i omskjærelsen? Mye, på alle måter! Først og fremst at Guds ord ble betrodd dem.

Med dette utsagnet i Rom 3,1-2 viser Paulus ikke bare til sitt folks fortrinn fremfor andre, men også til hva som fremfor alt preger hans teologi. Det er Guds ord, Skriften, slik den ble åpenbart hans folk i Det gamle testamente. Det gamle testamente er for ham ikke et materiale ved siden av, noe som kommer i tillegg til åpenbaringen i Kristus. Skriften inneholder allerede evangeliet som løfte (Rom 1,2; 16,26).

Derfor er det en rett karakteristikk når Lyder Brun beskriver Paulus som «bibelkristen og skriftheolog».⁹ Og derfor er det først og fremst i den gammeltestamentlige åpenbaring vi finner materialet som er grunnlag for Paulus' tanker om synden og døden.

Naturlig nok er han som rabbiner også influert av den jødiske teologi etter år 300 f. Kr. Dette kommer vi tilbake til (se 2.1). Men i tankeføringen i Rom 5 (1.Kor 15) er det først og fremst 1.Mos 2 og 3 som gir grunnlag for hans utsagn om synden og døden. Det er disse skriftutsagn han forutsetter hos sine lesere. Det er disse han anvender og gir sin tolkning av.

2.2 *Syndefallet, 1. Mos 2-3*

Bakgrunnen for Paulus fremstilling av forholdet mellom synden og døden er syndefallsberetningen i 1. Mos. Begivenheten om syndens introduksjon i verden, forberedes med Guds påbud:

Så tok Herren Gud mannen og satte ham i Eden til å dyrke og passe hagen. Og Herren Gud gav mannen dette påbud: «Du kan spise av alle trærne i hagen. Men treet som gir kunnskap om godt og ondt, må du ikke spise av; for den dagen du spiser av det, skal du dø (1.Mos 2,15-17).

Mange har oppfattet trusselen i 2,17 som et utsagn om at et menneske som er skapt udødelig, kan miste denne egenskapen og bli gjort dødelig. Men ved tolkningen her må en ha klart for seg to forhold: 1. Utsagnet i 2,17 er ikke et utsagn om at dødelighet kan inntreffe, men et vanlig utsagn om dødsstraff. 2. Når muligheten til udødelighet går tapt, skyldes det ikke en endring av menneskets konstitusjon, men av dets situasjon. Mennesket blir hindret adgangen til livets tre.

⁹ Lyder Brun: Paulus kristelige Tanker, Oslo 1945, s. 68

Ser en nærmere på utsagnet i 2,17, «for den dagen du spiser av det skal du dø», ser en at uttrykket har samme form som det en finner i israelittisk rettspleie.¹⁰ Det hebraiske uttrykk «mut tamut», ”dø døden”, er det samme som anvendes for å slå fast dødsstraff for en bestemt forbrytelse. Det dreier seg altså ikke om at et udødelig individ nå skal bli dødelig. Det dreier seg om at mennesket mister livet dersom forbudet overtredes.

Men dødsstraffen som det ble advart mot, kommer ikke til anvendelse. Etter at mennesket hadde overtrådt forbudet mot å ete av kunnskapens tre, skulle vi ha ventet Guds øyeblikkelige reaksjon i form av menneskets plutselige død.

I stedet uttaler Gud forbannelsen over menneskeslekten (3,16 f). Kvinnen skal få møye med svangerskapet sitt og føde med smerte. Og mannen skal herske over henne. Mannen skal oppleve at jorden er forbannet og derfor blir slitsom å arbeide med.

I disse domsordene kjenner vi igjen den sosiale situasjon på den tid beretningen fikk sin form. I det 10. århundre f. Kr. var en kvinne å betrakte som mannens eiendom. Ektefellen hadde betalt brudepris for henne. Ble han misfornøyd med henne, kunne han kvitte seg med henne. Domsordene over mannen viser oss situasjonen for nomaden og den primitive jorddyrker.

Hvorfor kommer ikke dødsstraffen? Fortelleren vil åpenbart antyde at Gud i sin barmhjertighet har villet la nåden rå. Straffen består ikke i at døden skyves ut på ubestemt tid, men i at livet blir hardt og strengt. Likevel rammer domsordet om døden. For det mennesket som har gjort opprør mot Guds vilje får nå den skjebne å måtte trelle i skyggen av den kommende død. For adgangen til livets tre er stengt.¹¹

Og dermed er vi ved det andre forhold en bør merke seg ved tolkningen. At mennesket slik det er skapt ikke kan være udødelig av konstitusjon, ser vi av at det midt i hagen er plantet et livets tre. Det er ikke gitt noe forbud mot å ete av dette treet i likhet med det forbudet mot å ete av kunnskapens tre. Meningen må være at kunnskapstreet er forbeholdt Gud Herren selv, mens livstreet er plantet for å gi mennesket udødelighet. Når så adgangen til livstreet stenges etter at forbudet er brutt, henger det sammen med forestillingen om at det ville være katastrofalt om mennesket skulle få begge disse egenskapene kombinert i seg: kunnskap om

¹⁰ Anders Jørgen Bjørndalen: Urhistorien. Første Mosebok. En kommentar. Gammeltestamentlig bibliotek, red. Magne Sæbø. Bd. I, Oslo 1970, s.83

¹¹ Claus Westermann: Schöpfung (Themen der Th.hrsgr. H. J. Schultz Bd 12) Berlin 1971, s. 147f. Josef Pieper (Tod und Unsterblichkeit, München 1968 s. 86) prøver i overenstemmelse med Thomas Aquinas, å argumentere på følgende måte: «Das an Adam gerichtete Wort der Genesis (2, 12): «Du sollst des Todes sterben» hätte als Strafandrohung keinen Sinn, es Wäre, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt (Summa contra gentes 4, 50 (1)), vergeblich gesprochen werden (frustra dicerentur). «wenn der Mensch kraft der Einrichtung seiner Natur ohnehin unter der Notwendigkeit stünde, zu sterben.» En slik oppfatning kan man bare hevde dersom 1. Mos 2, 17 tolkes som en introduksjon av døden i en udødelig menneskehet. Men slik kan utsagnet ikke tolkes. Det gjelder alminnelig dødsstraff. Jfr. 1 Mos 3, 19: «... inntil du vender tilbake til jorden; for av den er du tatt. Av jord er du, og til jord skal du bli». Dette tyder på at menneskets liv sees som begrenset fra første stund.

(godt og) ondt sammen med udødelighet. Da ville det ikke kunne settes grense for menneskets ondskap på jorden.

Mennesket får altså spise av livets tre for å unngå døden. Men det forutsetter at døden allerede er der som en del av menneskets konstitusjon. Mennesket kan ikke unngå døden uten å spise av frukten på livstreet.¹²

Utsagnene i 1.Mos sier altså ikke noe om hvordan mennesket ble dødelig. Tvert imot forutsettes det at mennesket er skapt dødelig og må tilføres ekstra ressurser for å oppnå udødelighet.

Men dermed kan en ikke si at den legemlige død introduseres som straff først etter syndefallet. I denne betydning kan en ikke utfra 1.Mos si at først «med synden kom døden». Mennesket er dødelig fra skaperens hånd av. Straffen består i at det dødelige mennesket mister muligheten til å oppnå udødelighet.

Det er derfor neppe korrekt når *Anders Jørgen Bjørndalen* trekker linjen mellom syndefallsberetningen og Paulus ved å hevde om apostelen at «på ett særdeles vesentlig punkt sier han nøyaktig det som allerede syndefallsberetningen vil ha frem: Menneskets død er en straffedød, se Rom 5,12.17.19a».¹³ For døden er i seg selv ingen straff, selv om den faktiske tilstedeværelsen av livstreet røper at fortellingen opplever døden som uønsket. Mer presist enn Bjørndalen gjør det, må det uttrykkes slik *Eduard Nielsen* skriver: «Mennesket er skabt av Gud, men har i sit hovmod tilranet sig visdom for at blive som Gud, men da satte Gud en uoverskridelig grense: døden, og som straf for sit hovmod mistede mennesket muligheden for at blive udødeligt».¹⁴

Claus Westermann unngår uttrykket «straff» i denne forbindelse:

¹² Jaques Choron (*Der Tod im abenländischen Denken*, Stuttgart 1967 s. 88) og med ham J. Frazer (*Folklore in the Old Testament*, New York 1923, s. 15 ff.) tar feil når de ser tilstedeværelsen av kunnskapens tre ved siden av livets tre som et tegn på at mennesket var hverken dødelig eller udødelig, men kunne velge mellom frukten av begge trær. Etter denne oppfatning forledet slangen mennesket til å spise av kunnskapstreet som så viste seg å være dødstreet. Dette er en spekulasjon som ligger fjernt fra beretningen i 1 Mos. jfr. Egon Brandenburger: *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5, 12-21* (1. Kor 15), Neukirchen Kreis Moers 1962 (*Wissenschaftliche Monographien zum alten und neuen Testament*, hrsg. Günther Bornkamm u. Gerhard von Rad Bd. 7) s. 46: «Mit dem אֲבֵלֶךָ בִּיזֶם ist in 2, 17 ohne zweifel der sofortigen Tod angedroht». Brandenburger henviser til König, Procksch, Heinisch, Gunkel, v. Rad og Zimmerli.

¹³ Bjørndalen s. 83

¹⁴ Eduard Nielsen: *Indledning til Første Mosebog. Bibelen i kulturhistorisk lys Bd I* København 1968 s. 116. Jfr. Sverre Aalen «Liv og død» s. 134 og Håkon Haus: *Døden i Det gamle Testamente* (samme essaysamling), s. 116. Se også Alan Richardson: *Death*, artikkel i «*A theological Word Book of the Bible*». London 9. ed. 1957 s. 60

Wenn dieses Wort endet:» bis du zum Acker zurückkehrst, denn von Ihm bist du genommen», dann ist hier der Tod nicht als Strafe gemeint. Er ist Grenze für die Mühsal der menschlichen Arbeit.¹⁵

Im Zusammenhang der ganzen Erzählung soll das Verwehren des Zugangs zum Lebensbaum sagen, dass der Tod, vor dem im Zusammenhang der Gebotsübertretung gewarnt worden war, nun zum Dasein des Menschen als unbedingte Grenze hinzugehört. Als Strafe für den Ungehörig ist er nicht bezeichnet; aber der von Gott entfernte Mensch ist der auf seinen Tod zugehende Mensch.¹⁶

2.3 «Arvesynd» og «arvedød»?

Hvordan kan det ha seg at Adams (og Evas) etterkommere synder og dør i likhet med Adam? Hvilken sammenheng er det mellom Adam og hans etterkommere? Kristne tenkere fant løsningen i dogmet om arvesynden som først ble formulert av Tertullian (se 5.2.).¹⁷

Dogmet om arvesynden er forpliktende kirkelære i Den norske kirke gjennom Augustanas art II. I tradisjonell fortolkning av dogmet gis skriftbegrunnelsen ut fra 1.Mos. 3 og Rom 5,12f:

Med arvesynd menes den tilbøyelighet til det onde som et menneske er født med. Bibelen lærer at mangelen på gudsfrykt og tendensen til å gjøre Gud imot er medfødt hos alle mennesker som kommer til verden på naturlig måte...

Det er bredt skriftgrunnlag for denne lære. Klarest kan vi lese hva Bibelen lærer om arvesynden i Paulus brev til menigheten i Roma.

Arvesynd er en betegnelse for den følge Adams fall fikk. Det som fortelles om syndefallet i 1. Mos. 3, fortsetter som ett av hovedtemaene gjennom hele Bibelen og gjennom hele frelseshistorien. Stamfaren syndet. Det fikk følger for hele den slekt som kom fra ham. Det ble som varig konstitusjonell svakhet ved menneskeslekten.¹⁸

Lar det seg gjøre å påvise en tanke om en arvet syndeskjebne fra Adam som en forklaring på at synden og døden hersker i menneskeslekten? Finnes det grunnlag i Det gamle testamente å hevde en vedvarende skyldtilstand, *reatus*, slik f. eks. Augustin gjør det (se kap 6)?¹⁹

¹⁵ Claus Westermann: Schöpfung, Stuttgart-Berlin 1971 s. 146

¹⁶ s.153 Jfr. Gillis Gerleman: artikkelen «Død», Nordisk teol. Uppslagsbok bd. I, Lund/Kbh. 1952 koll. 676 (NTU)

¹⁷ Ragnar Bring: Arvsynd. NTU Bd I, koll. 195

¹⁸ Per Øverland: Hva kirken lærer. Stvgr. 1966, s. 33 f.

¹⁹ Bengt Hägglund: Teologins historia, En dogmhistorisk översikt. 4. uppl. Lund 1975, s. 117

Claus Westermann avviser en slik tanke kategorisk. For det første har ikke den såkalte syndefallsberetningen en så altomfattende betydning som den senere kristne kirke i vest ga den. Dessuten spiller syndefallsberetningen ingen rolle i Det gamle testamente for øvrig, den siteres ikke og forutsettes ikke.

Dass der Mensch durch das hier Erzählte in einen status corruptionis abgesunken, dass er von da ab der «gefallene Mensch» sei, da von weiss das Alte Testament nichts.²⁰

Men lar det seg gjøre å finne andre holdepunkter for tanken om en nedarvet sammenheng mellom synd, skyld og død i Det gamle testamente? Det har vært forsøkt. Først og fremst har enkelte fortolkere ment å spore tanken om arvesynd i utsagnet i Salme 51, 7:

Ja, jeg kom til verden med skyld,
med synd ble jeg til i mors liv.²¹

Salmen gir uttrykk for en syndserkjennelse som er så sterk at synden erkjennes like fra fødselen av. Ja, salmens «jeg» erkjenner seg i syndens makt like fra unnfangelsen av. At unnfangelsen nevnes, kan forlede tolkningen til å oppfatte dette som det syndige begjæret i likhet med den tolkning vi finner hos Tertullian og Augustin.²² Men det kan diskuteres hvorvidt utsagnet om unnfangelsen skal karakterisere moren eller den som blir unnfanget. *Sigmund Mowinckel* mener at det dreier seg om den siste.

Dikteren taler om sin egen, ikke om sin mors synd; tanken er hverken at unnfangelsen i seg selv er syndig, eller at han er en frukt av en syndig forbindelse, han vil gi det sterkeste mulige uttrykk for at han er helt igjennom syndig. Nogen arvesyndslære foreligger ikke, men vel en tanke om alt menneskeligs medfødte uverd i forhold til Gud.²³

Egon Brandenburger mener at utsagnet gjelder moren.

«In Verfehlung befindlich oder als Sünderin empfing sie das Ich, so wie sich das Ich in Schuld befindlich oder als schuldig erkannt hat.»²⁴

²⁰ Westermann s. 127 Jfr. Egon Brandenburger s. 20. Det er først i senjødedommen at 1.Mos 3 blir til Geschichte vom Sündenfall.»

²¹ Cfr. de representanter som er nevnt hos Joseph Freundorfer: Erbsünde und Erbtod. Neutestamentliche Abhandlungen, Sd. 13. H 1-2. Münster 1927. Spesielt kap 1.

²² Se Annen del, henvisning 62

²³ Sigmund Mowinckel: Det gamle testamente (oversatt av S. Michelet, S. Mowinckel og N. Messel) Bd. IV. Oslo 1955, s. 119 (GT MMM) Jfr. Mowinckel: Offersang og Sangoffer. Salmedikningen i Bibelen, Oslo 1951, s. 262 f.

²⁴ Brandenburger s. 18

Men begge forskerne mener at det ikke foreligger noen tanke om arvesynd. Det dreier seg ikke om arv av den onde tilbøyelighet.

Det lar seg altså ikke gjøre å bruke salme 51 som belegg for tanken om arvesynd. Det finnes ingen slik sammenheng mellom Adams synd og hans etterkommeres synder. Heller ikke finnes her tanken om en arvedød. Salme 51 er derimot et sterkt - kanskje ekstremt - uttrykk for erkjennelse av egen synd.²⁵

Hva så med utsagnet i Jobs bok 14,1-4?

Mennesket, født av en kvinne, lever kort og fylles av uro. Det spirer som blomsten og visner, det flykter som skyggen og blir ikke stående. Men du holder våkent øye med mannen og stevner ham for din domstol. Kan det komme en ren av en uren? Nei, ikke en eneste.

Det har vært hevdet at vers 4 står helt uformidlet i sammenhengen.²⁶ Uansett tekstproblemer, vi kan fastslå at verset ikke inneholder tanken om en arvet nødvendighet til å synde. Døden som en begrensning av menneskelivet blir ikke ført tilbake på menneskets synd.²⁷ At menneskets liv har en slutt, blir sett på som det normale, noe naturlig. Gud har på forhånd gjort det slik. Han har målt ut livslengden for mennesket.

Det lar seg altså ikke gjøre å hente begrunnelsen for dogmet om arvesynden og tanken om arvedød» i Det gamle testamente. Det finnes ingen slik sammenheng mellom synden og døden.

Tvert imot finnes det utsagn som ser ut til å avvise en slik tanke ved å understreke et hvert menneskes personlige ansvar. Slik uttrykkes dette i 5.Mos 24,16:

Fedre skal ikke lide døden for det barna har gjort,
og ikke barn for det fedrene har gjort. Enhver skal
dø for sin egen synd.²⁸

²⁵ Salme 58,4 har også vært trukket inn som begrunnelse for tanken om arvesynd. Men det som sies her gjelder de ugudelige, ikke mennesker i sin alminnelighet. Jfr. Brandenburger s. 17

²⁶ Brandenburger s. 18 Mowinckel sløyfer verset med den begrunnelse at det er «metrisk utilstrekkelig og høver ikke i sammenhengen». GT MMM Bd IV s. 337

²⁷ Brandenburger s. 18

²⁸ Jfr. Jeremia 31,29-30; 2 Krøn 25,4; 2 Kong 14,6; Esek 18,17. Har disse utsagnene også til hensikt å forhindre en altfor rigorøs forståelse av 2 Mos 20,5?

2.4 Salme 90

Der 90. Psalm ist ein Lehrpsalm, darin Moses lehrt, wo der Tod herkommt, nemlich von der Sünde, die allein Gott weiss und aller Welt verborgen ist, und doch von Adam uns allen angeboren.²⁹

Med denne karakteristikk av dødens opprinnelse innleder Luther sin utlegning av salme 90. *Helmut Thielicke* peker på at tolkningen av Salme 90 spiller en vesentlig rolle for Luthers forståelse av forholdet mellom synden og døden.³⁰ Mennesket er ikke skapt til å dø. Døden er kommet som en straff for menneskets synd.³¹

Det er særlig vers 5-9 som står sentralt i denne sammenheng.

Du river menneskene bort,
de er som en søvn.
Om morgenen er de
som groende gress:
Om morgenen gror det
og blomstrer,
om kvelden
er det vissent og tørt.
Vi går til grunne ved din vrede
og rammes av redsel
ved din harme.
Våre misgjerninger
har du for øye,
vår skjulte synd blir synlig
i ditt åsyns lys.
Alle våre dager svinner
under din vrede,
årene går som et pust.

Men er Salme 90 å oppfatte som en generell betraktning om forholdet mellom synd og død? *Neppe*. *Mowinckel* understreker at å tolke utsagnene som allmenngyldige sannheter er en vanlig feiltolkning ved slike salmer.³² Salmedikteren taler ut fra en konkret situasjon. Salmen

²⁹ Martin Luther sitert fra Chr. G. Eberle: *Luthers Psalmen-Auslegung. Ein Kommentar zu den poetischen oder lehrbüchern des Alten Testaments*, Bd. I, Stuttgart 1873, s. 834

³⁰ Helmut Thielicke: *Tod und leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Geneve 1946 (?) s. 150

³¹ *Hominum autem mors est miseria et ira vere infinita et aeterna. Propterea quod homo sit talis creatura, quae ad hoc creata est, ut viveret in oboedientia verbi et esset similis Deo ... non est creata ad moriendum, sed mors peccati poena constituta est.* (WA 40 111, 513, 23. sitert etter Thielicke s. 153)

³² Sigmund Mowinckel: *Offersang og Sangoffer, Salmediktningen i Bibelen*, Oslo 1951, s. 28

er en menighetsklagesalme. Foranledningen er at menigheten gjennom lengre tid har levd i vonde og vanskelige tider. Nå ber menigheten om at Gud må vise sin miskunn slik at gode år kan oppveie trengselsårene (vers 15).

Nøden er altså ikke en akutt ulykke, men den stadige trengsel under forhold hvor andre nyter frukten av deres arbeid, altså under fremmed (persisk eller seleukidisk eller ptolemeisk) overherredømme. Av denne tilstanden og dens grunn gir dikteren en skildring i vers 7-12.³³

Det er altså ikke menneskets død eller dødelighet i sin alminnelighet salmedikteren tar for seg å beskrive. Men det er trengsel, nød og for tidlig død som rammer folket i ulykkestider. Gjennom salmedikteren erklærer folket sin erkjennelse av at menneskene er svake, hjelpeløse skapninger med en begrenset levetid. Men de vet at Gud er evig. Og han har vært deres tilfukt i trengselstider. Derfor vender de plagete, hjelpeløse seg til ham: «Herre, du har vært en bolig for oss fra slekt til slekt... (vers 1) La dine tjenere få se din gjerning (vers 16)».

2.5 *Synd og sykdom*

I det foregående har vi altså ikke kunnet påvise utsagn i Det gamle testamente som klart sier at det består en årsakssammenheng mellom menneskets dødelighet og synden. Dødelighet er ikke oppfattet som en straffereaksjon fra Guds side. Men Guds reaksjon på menneskets synd kan forårsake at han i sin vrede tar velsignelsen fra mennesket. Resultatet blir nød og trengsel.

Ser vi forholdet mellom synd og sykdom, får vi et noe annet bilde. Dette henger sammen med utviklingen i synet på menneskelig lidelse. Etter gammelisraelittisk syn var det klart at det var en sammenheng mellom rettskaffenhet og menneskelig lykke. Den rettskafne, den som ikke brøt pakten med Gud, opplevde sunnhet, trivsel og velstand. Men den som brøt pakten, som ikke var rettskaffen, fikk kjenne følgene av Guds vrede i alle livets forhold.

Rettskaffenheten er selve livsdugeligheten i omfattende fysisk, biologisk og moralsk mening.³⁴

Men under de sosiale omveltningene før og etter kongedømmet ble innført, lot det seg ikke gjøre å fastholde et slikt syn. For her ble det åpenbart for alle at rettskaffenhet og makt ikke alltid holdt følge. Tvertimot var det ofte de mektige som brukte makten til å slå ned på den rettskafne. (Amos 5).

Etter gammelisraelittisk oppfatning var sykdom resultat av en direkte reaksjon fra Jahve.

Særlig spedalskheten var «Jahves slag (2.Mos 4,6; 4.Mos 12,9f.; Job 1,11. Sml. «spedalskhets- slag» («plage»)) 3.Mos 3,2f; 9.20.25.27. o.fl.); det var Jahve selv som

³³ Mowinckel GT MMM Bd IV S. 193f.

³⁴ Mowinckel: Diktet om Job. Innledningskap. i GT MMM Bd. IV, del I s. 299

hadde slått egypternes førstefødte med pest (Ex 11,4f.) Grunnen var at hans vrede var vakt av en eller annen synd (Sml. Gen 20,17 ff.), bevisst eller ubevisst.³⁵

Mowinckel gjør oppmerksom at bak dette synet om at sykdom er en direkte reaksjon fra Jahve, ligger et eldre der sammenhengen mellom synden og sykdommen blir sett på som naturnødvendig. Det består en så å si organisk forbindelse mellom synden og sykdommen. Synden har allerede sykdommen potent i seg, som en «iboende frukt».³⁶

Jobs venner representerer et slikt syn. For dem er det helt utenkelig at Jobs plager har annen grunn enn at Gud straffer ham for synder. Jobs synder er der som et faktum selv om Job selv ikke vet av dem. Og Gud straffer også for å advare mot nye synder. Guds vrede skal hindre Job i å forsette på syndens vei (Job 33,14-19).

For Job selv er sammenhengen mellom hans liv og hans lidelser uforståelig. Dikteren viser oss hvordan jødisk fromhet i ettereksilsk tid ikke kan slå seg til ro med den gamle, enkle forklaring: Sykdom og lidelse er straff for synd. Det pinefulle problemet, bakgrunnen for hele diktet, er at det er den rettferdige som lider.

Job-dikteren finner løsningen i en teo-monisme: Alt som hender, det gode og det onde stammer fra Jahve. Gud handler suverent, utilgjengelig for menneskets erkjennelse. Det finnes ingen annen løsning enn å holde fast på at Gud er rettferdig i alle ting, uansett hva han gjør.

Men dermed er sammenhengen mellom synd og sykdom også blitt uransakelig. Det gamle syn er forlatt. Sykdom er ikke lenger under alle omstendigheter en straff fra Gud.

2.6 «som en død blant døde»

Når sykdom etter gammelisraelittisk oppfatning har sin årsak i at pakten er brutt, er det konsekvent at helbredelsen må komme ved at pakten blir gjenopprettet. Og når sykdom i ettereksilsk tid kan sies å ha sin uforklarlige årsak i Guds inngripen, kan lagnaden vendes bare når mennesket er villig til ydmykt å tre frem for Gud og underkaste seg den kultiske renselse.³⁷

Sykdommen svekker kroppen. I tillegg kommer fortvilelsen over å være blitt rammet, og over å oppleve at de nærmeste og venner vender seg bort i avsky (Salme 88,19). Fortvilelsen kjennes så stor at den bedende opplever det som han allerede er under dødens herredømme:

³⁵ Mowinckel: Offersang... s. 250 (med merknader)

³⁶ s. 250

³⁷ s. 252 f. Merk behandlingen av sykdommer med «naturlig», lett påviselig årsak: «Det var helst bare sår og hugg og slikt som hadde en klar «naturlig» årsak, som blev behandlet med hvad vi vi vilde kalle naturlige, om enn primitive, medisinske midler: uttrykking av verken, bandasjer, olje, balsam, plaster og trekkplaster».

Min sjel er mett av ulykker,
mitt liv er kommet
dødsriket nær.
Jeg regnes blant dem
som steg ned i graven,
jeg er blitt som en mann
uten kraft.

Jeg er som en død blant døde,
lik falne som ligger i sin grav;
du kommer dem ikke mer i hu,
skilt som de er fra din hånd.

Du har lagt meg i graven
der nede,
i den mørke, dype avgrunn...

Jeg er elendig, ja, døden nær,
og det har jeg vært
fra ungdommen av;
rådvill bærer jeg dine redsler.
(Salme 88,4-7.16).

For den bedende i Salme 88 er «døden» ikke bare den legemlige død, den faktiske avslutning på det biologiske liv. Døden er langt mer omfattende. Døden har sin «sfære», den strekker sitt herskerområde inn i livet. Alle lidelsene, sykdommen, motgangen og plagene er tegn på at døden allerede har grepet fatt og drar ham ubønnhørlig inn i sin favn hvis ikke Gud griper inn. På denne bakgrunn er det naturlig at jødisk teologi senere kunne trekke konsekvensen: Den legemlige død er en konsekvens av synden, er straff for synd.

Når nødtilstanden skildres, som i Salme 88, som om den bedende allerede var i dødsriket, er veien ikke lang til Paulus' uttrykksmåte når han karakteriserer den syndige tilstand som en død i levende live, «kroppen er død på grunn av synden» (Rom 8,10). Men når begrepet «død» på denne måten anvendes som en metafor for å beskrive en ulykkestilstand mennesket opplever, er det klart at det ikke kan dreie seg om en generell karakteristik av den legemlige død som straff.

Bedre forstår en at senere jødisk teologi kunne karakterisere den legemlige død som straff, som en «fiende», når en vet hvor negativt tilværelsen etter døden skildres. Sammenliknet med den greske forestilling om Hades, er tilværelsen i Sje'ol langt mindre å foretrekke. Og israellittisk teologi før hellenistisk innflytelse var ukjent med forestillingen om en udødelig sjel.

De døde var «de slappe» (refå'im), de «kraftløse». De var ikke eksistensløse, var heller ikke uten bevissthet, men de manglet det israellittens mente med «liv», vilje,

handlekraft, utfoldelse. Det gjaldt hele personen, både «sjel» og «kropp». Døden betydde ingen adskillelse av sjel og kropp, slik at for eksempel sjelen fortsatte å leve, både kropp og sjel ble rammet av døden.³⁸

Livet i underverdenen var ikke til å misunne noen. Israelittens håp var at det måtte dryge lengst mulig for han kom dit ned... Graven er «huset for evigheten», der nede er det evig mørke, der er mørkk og råttenskap. Og der nede hersker Døden, «Dødens førstefødte», «redslenes konge» over dem alle. Der hendte intet, og lite enstet de som var der hvordan det gikk med efterslekten på jorden. Der gjorde Jahve ingen under mer, som det gang på gang heter i klagesalmene, der hadde ingen grunn til å lovprise ham lenger.³⁹

Med en så negativ oppfatning av tilværelsen i dødsriket, ligger det snublende nær at selve den legemlige død, den faktiske overgang til Sje'ol, blir tolket negativt. Ja, at den blir sett på som en straff. Men denne konklusjonen trekker forfatterne i Det gamle testamente ikke.⁴⁰

2.7 Den for tidlige død

Under drøftelsen av syndefallsberetningen pekte vi på at forbudet mot å ete av kunnskapstreet ble ledsaget av en trussel om dødsstraff. Dødsstraff, at livstråden ble klippet av før den var spunnet til ende, har i alle kulturer virket avskrekkende. Den for tidlige død, døden i utide, er en utgang som mennesket må verge seg mot så langt råd er. Derfor har bønner om å få slippe en «ond og brå død» hatt en fremskutt plass i menneskers bønneliv.

Det naturlige for israelitten var en død i tide, «gammel og mett av dager» (1.Krøn 23,1). Den ideelle død er en død som patriarken Jakob, som etter at han har talt ut med sine nærmeste om alt som ligger ham på hjertet, trekker føttene opp i sengen, utånder og går til sine fedre (1.Mos 49,33). Eller som kong Davids død, som er en død etter at han «hadde nådd sitt mål, både i alder, rikdom og ære» (1.Krøn 29,28). Når døden kom på denne måten, i tide, var den ikke å frykte som en «fiende». Den livstrette fikk hvile.

Mot dette står døden i utide (Salme 102,25 o.fl.). Ofte som en fryktelig død som straff for synd og overgrep. Som da kong Joram sikret seg tronen på urett vis og fór frem med vold og drap i det «han fulgte i Israel-kongenens fotspor slik som Akabs ætt hadde gjort» (2.Krøn 21,6). Konsekvensen av en slik voldsferd er ikke til å unngå.

³⁸ Sigmund Mowinckel: Israels opphav og eldste historie, Oslo 1967, s.264

³⁹ ibid

⁴⁰ Skiftingen i synet på naturlig død og straffedød kan også henge sammen med et skifte i synet på de døde. Den gammel israelittiske oppfatning regnet ikke med at graver og det som hadde med døde å gjøre var «urent» (Jfr. Mowinckel: Israels opphav... s. 265 f.) Men da Jahvetroen vant sikkert fotfeste med sin sterke reaksjon mot kanaaneiske dyrkelse av døende og gjenoppstående guder, ble det også naturlig å understreke at Jahve ikke hadde noe å gjøre med de døde eller deres verden.

Han fikk ikke beholde noen av sønnene, unntatt den yngste, Joakas. Etter alt dette lot Herren Joram angripes av en uheldelig sykdom i innvollene. Til sist, da to år var gått, førte sykdommen til at hans tarmer falt ut, og han døde under store lidelser. Hans folk tente ingen ild til ære for ham, slik de hadde gjort med hans fedre. (2.Krøn 21,18-19).

Den for tidlige død er en virkelig ulykke. Særlig den brå død hvor den døende ikke har anledning til å berede sitt sinn, vende seg mot Jahve og ta avskjed med sine nærmeste. Derfor understrekes det sterkt hos Trito-Jesaia at det nye Jerusalem, den nye himmel og jord også skal kjennetegnes ved at døden i utide er borte.

Der skal det ikke lenger finnes barn
som bare lever noen dager,
eller gamle som ikke når
sine dagers fulle mål.
Ung er den som dør
hundre år gammel,
den som ikke blir hundre,
må være forbannet.
...
De som hører til mitt folk,
skal bli like gamle som trærne;
...
De skal ikke streve
til ingen nytte
og ikke føde barn
som brått må dø. (Jesaia 65,20-23).

Når paktsforholdet er gjenopprettet, når alt er som det skal være mellom mennesket og Gud, kan en død i utide bare tolkes på en måte. Døden må være en straffedød. Den døde må være forbannet, og lider døden for sin synd.⁴¹

Når senere jødedom forbinder den legemlige død i sin alminnelighet med straff for synden, kan dette synet på den for tidlige død være en medvirkende årsak.

2.8 Sammendrag

Når Paulus i Rom 5,12 f. (1.Kor 15) fremstiller forholdet mellom synden og døden, forutsetter han beretningen om syndefallet i 1.Mos 2-3. Han griper tilbake til «da synden kom inn i

⁴¹ Jfr. J.v.d. Ploeg: The Excavations at Qumran. London 1958, s. 106-7: «Hence death is the worst that can come upon a man, and a premature death is the punishment *par excellence* of the sinner».

verden» (vers 12). Paulus mener altså at fortellingen om syndefallet viser hvordan døden kom inn i verden.

Men 1.Mos 2-3 sier oss ikke noe om hvordan mennesket ble dødelig. Tvert imot forutsetter beretningen at mennesket *er* skapt dødelig. At det i paradishagen finnes et livets tre, viser at mennesket må spise av dette treet for å oppnå udødelighet. Når menneskene drives ut av hagen, og kjerubene og det flammende sverd vokter veien til treet (1.Mos 3,24), er muligheten til å oppnå udødelighet tapt.

Trusselen som er forbundet med forbudet mot å spise av kunnskapens tre, «Den dagen du spiser av det skal du dø», er ikke et usagn om at udødelig individ nå skal bli dødelig. Det er en trussel om at mennesket skal miste livet, det vil si miste livet før tiden, før en normal livsavslutning. Dødsstraffen kommer ikke til anvendelse. I stedet kommer utdrivelsen av paradiset. Men dette betyr ikke at forbudet var forbundet med en tom trussel. For adgangen til livstreet er stengt. Mennesket kan ikke lenger komme unna dødens dystre favntak. Mennesket kan ikke lenger oppnå udødelighet.

Syndefallsberetningen regner altså med at mennesket ble skapt dødelig. Men for kristne fortolkere, som forsto fortellingen som dødelighetens introduksjon i verden, oppsto det et problem. Hvorfor dør Adams etterkommere i likhet med ham? At Adam ble dødelig skyldtes at han ble straffet for synd. Men hva med generasjonene etter Adam hvor det fantes rettferdige som ikke syndet? Hva med Noa, og Abraham som døde? Fortolkerne fant løsningen i dogmet om arvesynden.

Men det lar seg ikke gjøre å hente begrunnelse for dogmet om arvesynden i Det Gamle testamente. Følgelig kan en heller ikke tenke seg døden som en arvet skjebne fra Adam. Det lar seg i det hele tatt ikke gjøre å finne begrunnelse for tanken om den legemlige død som straff for synden i Det gamle testamente. Menneskets dødelighet er en mulighet som er til fra skapelsen av. Døden er ikke «kommet til siden».

Men det finnes en sammenheng mellom menneskets synd og den for tidlige død, døden i utide. Etter gammel isrealittisk tenkemåte er sykdom og for tidlig død tegn på Guds reaksjon på synden. Den som dør i utide, kanskje plutselig og uventet, må ha brutt pakten med Jahve. Og også de lidelsene et menneske måtte gjennomgå uten å dø, kunne sees som en del av «dødsrikets favntak». For dødsrikets makt strakte seg inn i livet slik at den lidende kunne kjenne seg som om han allerede var i dødsriket. Ser en på den legemlige død på en slik bakgrunn, er det forståelig at senere jødisk teologi kunne trekke konklusjonen at døden selv var en del av straffen.

3 SYNDEN OG DØDEN I ROM 5 OG 1.KOR 15

3.1 Døden - syndens drabant

Synden kom inn i verden på grunn av ett menneske, og med synden kom døden. Og slik rammet døden alle mennesker, fordi alle syndet. Det var synd i verden også før loven kom, men synden blir ikke regnet som synd når det ikke finnes noen lov. Likevel hersket døden fra Adam til Moses, også over dem som ikke hadde begått noe lovbrudd slik som Adam. Adam er her et motstykke til ham som skulle komme... Døden fikk herredømme på grunn av ett menneskes fall. Hvor mye mer skal da ikke de som tar imot Guds store nåde og rettferdighetens gave, eie livet og få herredømme ved den ene, Jesus Kristus. Rom 5,12 f.

Paulus griper tilbake til beretningen om syndefallet.

Så tok HERREN Gud mennesket og satte det i Edens hage til å dyrke og passe den. Og HERREN Gud ga mennesket dette budet: "Du må gjerne spise av alle trærne i hagen. Men av treet til kunnskap om godt og ondt må du ikke spise. For den dagen du spiser av det, skal du dø." 1.Mos 2,15-17

Men Eva lar seg lure av slangen som "var listigere enn alle ville dyr som HERREN Gud hadde laget." Den sår tvil i Evas sinn om Guds forbud og sier "Dere skal slett ikke dø! Men Gud vet at den dagen dere spiser av den, vil øynene deres bli åpnet, og dere vil bli som Gud og kjenne godt og ondt." 1.Mos 3,4-5. Eva lar seg forføre av slangen og lokker Adam med seg til å spise av kunnskapens tre. "Nå fikk kvinnen se at treet var godt å spise av og en lyst for øyet- et forlokkende tre, siden det kunne gi innsikt. Så tok hun av frukten og spiste. Hun ga også til mannen sin, som var sammen med henne, og han spiste. Da ble øynene deres åpnet, og de skjønnte at de var nakne. De flettet sammen fikenblader og bandt dem om livet." 1.Mos 3,6.f.

Paulus ønsker å vise analogien mellom Adam og Kristus. Begge har en totalt bestemmende betydning for menneskeslekten. Adam blir årsak til at synd og død rammer alle mennesker. "På grunn av den enes fall måtte de mange dø" (5,15). Døden rammer alle uansett, også dem "som ikke hadde begått noe lovbrudd slik som Adam" (5,14 b), og Kristi gjerning fører «frifinnelse og liv for alle» (v. 18). Synden ikke er en arvet skjebne fra Adam. Ethvert menneske er selv ansvarlig for sin egen synd og må, i likhet med Adam, lide døden som straff for den.

Bornkamm hevder at vendingen «ef ho pantes hemarton» «bringer Paulus tankemessig i knipe»⁴² og tvinger ham til «ikke bare å oppgi den blotte skjebnetanke, det forhindrer overhode gjennomføringen av den påbegynte sammenlikningen i vers 12».⁴³ *Jacob Jervell* understreker at årsaken til at sammenlikningen ikke blir gjennomført, ligger i synet på loven.

⁴² s. 84

⁴³ *ibid.*

En enkel sammenlikning mellom Adam og Kristus lar seg ikke gjennomføre. Med loven dreier det seg ikke bare om et menneskehetens skjebnefellesskap på grunn av Adam.⁴⁴

Synd er altså ikke lik skjebne. Det ville frata det enkelte menneske ansvar overfor Gud. Når mennesker synder, og i likhet med Adam lider døden som straff, er det fordi de i likhet med Adam handler mot Guds vilje. De dør på grunn av sin egen synd, ikke Adams.

Jervell peker på at Paulus her gir oss en slags dobbelt bestemmelse av hvorfor mennesker dør. Alle døde på grunn av Adams synd, og alle døde fordi de selv hadde syndet. Ut fra en jødisk tankegang er ikke en slik forståelse umulig. Her kan man se den nøye sammenheng: Alle er hjemfalt til Guds dom som en følge av Adam, altså skjebne, og alle er hjemfalt til dom på grunn av sine egne synder, altså skyld. Man har ikke følt dette problematisk. Menneskets ulykke skyldes Adam, men mennesket sier selv bevisst ja til Adams synd og til synden i seg selv.⁴⁵

Jervell har her klart å seile utenom Skylla og Karybdis ved et av teologihistoriens mest omdiskuterte steder: På den ene side lar stedet seg ikke anvende som belegg for den klassiske arvesyndslære, på den andre side bevares det likevel en type skjebnefellesskap med Adam. Det er Adam som introduserer synden i verden og som dermed gjør det mulig for de etterfølgende generasjonene å havne i synd og død.

Det er syndefallsberetningen i 1. Mos 2-3 som ligger til grunn for Paulus når han vil illustrere med «det som skjedde da synden kom inn i verden» (v. 12). Sammenhengen er klar: Adam (og Eva) syndet ved å bryte forbudet i 1. Mos 2,17. Før forbudet var brutt, fantes det ikke synd i verden. Men nå er synden introdusert. Synden «kom inn i verden» ved denne hendelsen. Synden kom inn i verden ved at det ble syndet.⁴⁶ Paulus reflekterer ikke bak denne hendelse. Fristeren stiller Adam overfor valget å bryte Guds bud. Men valget er menneskets eget. Synden kommer ved at mennesket gir sin tilslutning til det onde alternativ. Det er ikke djevelen eller gud-fiendtlige makter som lurer synden inn i verden. Det er mennesket med sitt onde valg.⁴⁷

Døden er syndens drabant.»Med den (synden) kom døden». Utsagnet er en premiss i Paulus tankeføring. Derfor gir han ingen nærmere begrunnelse for hvordan det kan henge sammen at synden har en slik virkning. Paulus forutsetter tanken som så kjent og allment akseptert at ikke trenger forklaring.

⁴⁴ Jacob Jervell: Gud og hans fiender. Forsøk på å tolke Romerbrevet. Oslo 1973, s. 86. Jfr. Nils Alstrup Dahl: The Arguments in Romans 5,12 -21. Studies in Paul, Minneapolis, 1977, s. 90 f.

⁴⁵ Jervell s. 90

⁴⁶ Rudolf Bultmann: Adam und Christus nach Röm 5, ZNW 50, Berlin 1959 s. 153

⁴⁷ ibid., jfr Bornkamm op.cit.

Som vi har sett i det foregående, (kap.1), lar en slik sammenheng mellom synd og død seg ikke finne i Det gamle testamente. Men i den senere jødiske teologi er tanken vel kjent. Som nevnt tidligere, har beretningen om syndefallet ikke spilt noen vesentlig rolle i Det gamle testamente for øvrig. Når jødisk teologi senere begynner å spekulere over hvordan synden er kommet inn i verden, skjer dette til å begynne med ikke på bakgrunn av beretningen om syndefallet, men snarere i forbindelse med spekulasjoner om «Englenes fall» (1.Mos 6).

I apokryfisk litteratur møter vi tanken om at det er *Eva som er den skyldige*. I Jesu Siraks Sønns visdom kap. 25 taler forfatteren om hvor utålelig kvinnelig ondskap er: «Et hvilket som helst sår kan jeg tåle bare ikke et hjertesår, og en hvilken som helst ondskap, bare ikke en kvinnes ondskap» (v. 14). Den virkelige elendighet kom med kvinnen: «Med kvinnen tok synden sin begynnelse og for hennes skyld må vi alle dø» (v. 24). Det er ikke Adam som er den hovedansvarlige. Den onde frister oppnår sine hensikter ved å bruke kvinnen.

I Salomos visdom hevdes det at døden kom inn i verden *på grunn av djevelens misunnelse*.⁴⁸

Mennesket er skapt udødelig: «Streb ikke mot døden ved deres forvillede liv og pådra dere ikke utslettelse ved deres henders verk; for det er ikke Gud som har frembrakt døden, han har ingen glede av de levendes undergang. Alle ting har han jo skapt til å vare ved, og det som er blitt til i verden tjener livet; der finnes ingen tilintetgjørelsens gift i det». (1,13)

«Gud skapte jo mennesket til uforgjengelighet og gjorde det til et avbilde av sitt eget vesen; men ved djevelens misunnelse kom døden inn i verden, og det får de merke som hører ham til». (2,24)

I *Pseudepigraphene* finner vi tanken om arvet syndighet og dødelighet klart utformet i et teologisk system.

«Denne (Adam) påla du (bare) ett bud, og han overtrådte det; og slik lot du døden komme over ham og hans etterkommere» (4.Esra 3,7).

«For Adam syndet og døden ble pålagt alle som ble født, da ble mengden av alle som skulle bli født tallet, og dette tall ble overgitt til det sted hvor de levende bor og hvor de døde skulle bli oppbevart» (syr. Bar 23,4).

«Intet har den lange tid han levde vært til nytte for ham (Adam), desto mer brakte han døden (inn i verden) og forkortet deres år som stammer fra ham» (syr. Bar 17,3).

«For da Adam først syndet og brakte den for tidlige død over alle...» (syr. Bar 54,15).

«Da han (Adam) hadde overtrådt (budet), trådte den for tidlige død inn (syr. Bar 56,6).

Bemerkelsesverdig er forestillingen om «den for tidlige død». Det ser ut til at den død som arves som en skjebne bare forbindes med tanken om en død før naturlig avslutning av livet.

⁴⁸

Jfr. andre jødiske skrifter som Vita Adae 10-16; Apok Mos 15 ff; Slav Hen 31, 3 o. fl

Men i virkeligheten gjør det seg gjeldende to forestillinger samtidig. Den ene forestilling, at døden som arves fra Adam bare er en kvantitativ begrensing av livet, er ikke den fremherskende i den syriske Barukapokalypse. Den viktigste forestilling er at Adams handling berøvet mennesket den opprinnelige udødelighet. Adam forårsaket at døden overhode kom inn i verden.⁴⁹ En må også være oppmerksom på at begrepet «døden» ikke brukes entydig om den legemlige død.⁵⁰

Vi finner de samme tanker i *rabbinske* skrifter. Hos rabbi Jehuda (ca. 150 f. Kr) heter det: «Det første menneskes barn er dere, (han) som har brakt døden som straff over dere og over alle sine etterkommere, de som kommer etter ham til alle slekters ende».⁵¹ «Adam hadde bare fått ett bud som forbud og han overtrådte det. Se hvor mange dødsfall som er kommet som straff over ham og hans slekt og slektene til hans slekt inntil enden på hans slekter kommer».⁵²

Ikke alle rabbinere hyllet en slik oppfatning.⁵³ Rabbi Jehoshua ben Qarcha mener at det er helt feilaktig å beskyldte Adam for å være skyld i menneskenes dødelighet. For dødsengelen ble skapt allerede på skapelsens første dag. Men Adam ble ikke til før på den sjette dagen.⁵⁴

⁴⁹ Jfr. syr Bar 23, 4. Se Brandenburger s. 55

⁵⁰ Brandenburger gjør oppmerksom på at vi i den intertestamentale jødedom står overfor to forskjellige måter å oppfatte døden på (s. 57 f.) Det klages over at menneskets liv er blitt begrenset. Men samtidig finner vi tanken om at den legemlige død ikke er fremmed for menneskets vesen.

«Frelse» i jødisk apokalyptikk er ikke bare befrielse fra den legemlige død. Tvert imot advares det mot den villfarelse å strebe etter blott og bar udødelighet. F.eks. blir utsagnet i 5 Mos 30, 19: «Livet og døden har jeg lagt frem for deg» tolket eskjatalogisk slik at «Livet» blir oppfattet som det kommende liv i den nye eon.

I overenstemmelse med dette blir «døden» tolket som den endelige død, utelukkelse fra det evige liv.

⁵¹ R. Jehuda i en utleggelse av 5. Mos 32, 32 (Sifre Deut 32, 32 § 32; se Strack-Billerbeck III s. 227 «Brief an die Römer, 5, 15»

⁵² R. Jehuda etter Sifre lev. 5, 17 (120 a); se Brandenburger s. 59

⁵³ Brandenburger anfører et utsagn av Rabbi Ammi: «Det finnes ingen død uten synd og ingen lidelse (tukt) uten skyld. Det finnes ingen død uten synd, for det heter: Den sjel som synder skal dø, en sønn skal ikke bære farens skyld, heller ikke skal faren bære sønnens skyld; de rettferdiges rettferdighet skal være over ham (Esek 18, 20). Det finnes ingen lidelse uten skyld; for det heter: Jeg vil besøke deres nidingsverk med stokken og deres misgjerninger med plager (Salme 89, 33).

Vi finner ingen grunn til å anta at rabbi Ammi har en annen oppfatning enn at straff med døden er en arvet skjebne fra Adam. Det som understrekes i det ovenstående sitatet er det personlige ansvar. Trangen til å synde er en arv fra Adam. Men straffen rammer hver enkelt for den synd han begår.

⁵⁴ Ludwig Blau, art. i The Jewish Encyclopedie, 3. ed. Bd. I, New York 1925, s. 480 f.: «The angel of death was created by God on the first (Tan. on Gen xxxix. 1). His dwelling is in heaven, whence he reaches earth in eight flights, whereas pestilence reaches it in one (Ber. 4 b)».

Døden er syndens drabant. Så snart opprøreren, Synden, trer frem på verdensscenen, ser vi silhuetten av den dystre følgesvenn, Døden, i kulissene. Synd og død er uløselig lenket til hverandre. Døden kommer med synden. Og synden hersker der døden er (Rom 5,21).

Paulus anvender den samme analogi mellom Adam og Kristus i 1.Kor 15, 21 f. Her brukes den for å begrunne oppstandelsen.

Fordi døden kom ved et menneske, er også de dødes oppstandelse kommet ved et menneske. For likesom alle dør på grunn av Adam, skal alle få liv ved Kristus (v. 21-22).

For han skal herske som konge inntil Gud «har lagt alle fiender under hans føtter». Den siste fiende som tilintetgjøres, er døden (v. 25-26).

Paulus sier ikke uttrykkelig at døden er en *straff* for synden. Men saklig sett er uttrykket dekkende for hans syn på forholdet mellom synd og død. Mennesket er «under Guds vrede» når det lar seg lede av lystene i sin syndige natur (Ef. 2,3). Lovens funksjon er å straffe den ulydige; for loven er «ikke gitt for den rettferdige, men for lovbrøtere og oppsetsige, for ugudelige og syndere...» (1.Tim 1,9). Når død og forgjengelighet hersker i skaperverket, skjer det mot skapningens vilje. «For det som er skapt ble ikke lagt under forgjengelighet frivillig, men fordi Gud gjorde det slik» (Rom 8,20). Ordet «straff» (*ekdikesis*) anvendes om den «evige fortapelse borte fra Herrens ansikt» «over dem som ikke kjenner Gud og som ikke er lydige...» (2.Tess 1,8-9).⁵⁵

Hovedtema for avsnittet i Rom 5,12-21 er ikke døden. Paulus vil ikke levere en thanatologi. Formålet med fremstillingen er å understreke hvor mye større den annen Adams betydning er enn den første.

Døden fikk herredømme på grunn av et eneste menneskes fall. Hvor mye mer skal da ikke de eie livet og få herredømme ved den ene, Jesus Kristus... (v. 17).

Utsagnet om synden og døden er med å gi bakgrunnen. Det er en premiss hvis sannhet er forutsatt kjent og akseptert. Den tjener til illustrasjon av hovedsaken: Nåden som skal «herske gjennom rettferdigheten og gi evig liv ved Jesus Kristus, vår Herre» (v. 21).

⁵⁵ Vi forutsetter her at vi med 2.Tess. har med et ekte paulinsk brev å gjøre. Til argumentasjonen for brevets ektehet, se Holger Mosbech: Nytestamentlig Isagogik, Kbh. 1946-49 s. 389 f. Gottlob Schrenk (Kittel: Theological Dictionary of the New Test. (amerik. oversettelse, Michigan 1978) mener at *ekdikesis* i 2 Tess 1, 8 skulle oversettes «to execute revenge» (Bd II 446). Vi mener at Den norske bibeloversettelsen (NO) 1975 gjengir meningen bedre ved å velge «straff», en betydning som Schrenk selv påpeker er den vanligste ved bruk av *ekdikesis* i NT.

3.2 Hva er «døden»?

Hva legger Paulus i begrepet «døden»? Ser en på de steder han taler om at døden er det å dø, oppdager en at han anvender begrepene (*thanatos*, *apothneskein*, *teleutan*) på flere måter. De anvendes om den legemlige død, det biologiske livs avslutning, og om den evige død, fortapelsen. Og begrepene skal noen ganger dekke begge områder samtidig.

1. Døden som den legemlige død (jfr. tysk «sterben»). Om Adam (1.Kor 15,45), om Kristus (Rom 5,10; 11,26; Koll 1,21; 1.Tess 5, 10.), om mennesker ellers (Rom 14,7; 1.Kor 10,5; 15,51; 2.Kor 4,10-18; 5,1-4; 6,9); Fil 1,21; 2,27; 1.Tess 4,13; 4,16.), og om naturen (Rom 8,20; 1.Kor 15,36).
2. Om fortapelsen, «den evige død» og om den død som kan skje i levende live, som en foregripende død, for eksempel i dåpen (Rom 6,3-5,13; 7,10.13; 8,2.6-13; 2.Kor 3,7; 5,17; 7,10; Gal 2,19; Ef 2,1.5; Koll 2,13.20; 3,3.5; 1.Tim 4,5; 6,15; 2.Tim 2,11).
3. Samtidig om den legemlige død og fortapelsen (Rom 1,32; 4,17; 5,12.14.17.21; 6,7.9.12.23; 7,5.9.13.24; 8,10.11.20.38; 1.Kor 3,21-22; 15,21-22.26.55-56; 2.Kor 2,16; 4,11).

«Døden» er for Paulus i den omfattende betydning altså langt mer enn den legemlige død. Den er Guds totale dom over synden og det onde.

Men døden er ikke bare en tildragelse, en hendelse, men en makt. *Anders Nygren* gjør oppmerksom på at når Paulus skal beskrive hvordan synd og død gjør sin entré i verden, da anvender han to karakteristiske verb, *eiselten* «den kom inn», den trådte inn i verden, og *dielten*, «den trengte igjennom» til alle mennesker og tok herredømme over dem.⁵⁶ Verbene viser at det dreier seg om en personifisering av døden. Døden «hersker» ”fikk herredømme”, men «har ikke lenger noen makt over» den oppstandne (Rom 5,14.17; 6,9). Døden er «den siste fiende» som er «oppslukt» (1.Kor 15,26.55). «Døden» og «Livet» blir kosmiske makter.⁵⁷ Men Paulus gir ikke rom for mytologiske spekulasjoner som fratår mennesket ansvaret. Når mennesket straffes med døden, er det menneskets egen skyld.

Hva er så forholdet mellom djevelen, Satan, og døden? Når døden personifiseres, er det grunn til å spørre om døden selv er den ødeleggelse som Satan utfører når et menneske utstøtes fra fellesskapet (1.Kor 5,5). Hebr. 2,14 karakteriserer Satan som «han som hersker ved døden». Er det samme forestilling som ligger bak Rom 5 og 1.Kor 15?

Paulus nevner ikke Satan. Det er døden selv som hersker. Og det er Guds dom som fastslår at døden skal være straffen for menneskets synd. Men ettersom Paulus deler sin samtids forestilling om de to eoner, to verdener, den nåværende og den kommende verden, må vi anta

⁵⁶ Anders Nygren: Pauli brev til Romarna, 2. oppl, Sthlm 1947, s. 220

⁵⁷ Bultmann: Thanatos, Kittel III s. 15; jfr. Nygren s. 222

at Satan er dødens Herre og hersker ved døden. For Satan er denne eons gud (2.Kor 4, 4). Og det er i denne eon at døden utøver sitt straffende velde. Når Kristus knuser dødens herrevelde og legger den som «den siste fiende» under sine føtter (1.Kor 15,26, jfr. Rom 16,20 hvor Satan skal knuses under de troendes føtter), da er det Satan selv som beseires. Døden er altså selve tegnet på Satans herrevelde.

Dette avslører en *dobbelthet* i synet på døden hos Paulus. På den ene siden er døden en straff fra Gud. Det er Guds reaksjon på synden som setter døden inn i verden. På den andre siden er døden tegnet på Satans, Guds motstanders herrevelde. Men ser en denne spenningen i lys av 1. Kor 5,5, blir det ingen motsetning. Det forferdende med Guds straff er at mennesket som i synden gjør opprør mot Guds vilje og setter sin egen vilje fremst, får sin vilje; Gud overlater dette menneske til denne verdens hersker. For det finnes bare to muligheter: Enten er et menneske i pakt med Gud, eller så er det i pakt med Guds motstander (Rom 6,16).

Begrepet «Døden» hos Paulus har altså en omfattende betydning. Men det dreier seg også om den legemlige død. Det går aldri an å abstrahere den legemlige død, det rent biologiske livs avslutning, fra døden i denne omfattende betydning. Dette gjør det noe vanskelig å behandle den legemlige død i og for seg selv. Men vi kan konstatere at Paulus oppfatter også den legemlige død som straff for synden.⁵⁸ For kroppen, *soma*, er helt preget av synden som hersker over den (Rom 6,6, Koll 2,11). Derfor har den mistet udødeligheten og må brytes ned i døden (Rom 6,12; 7,24; 8,10). Men dermed blir døden et oppgjør med synden. Døden blir faktisk en død fra synden (Rom 6,7f.). Når et menneske er død, har synden ikke lenger noe krav å stille.

Det kan virke som en motsetning til dette når Paulus i 1.Kor karakteriserer legemet som «et tempel for Den Hellige Ånd» (v. 19). Men her ser han legemet i lys av Kristi oppstandelse. De troende har latt seg innvie til Kristus og er blitt «en ånd med ham» (v. 17). Derfor må de ved sin vandel i dette liv gjøre alvor av at legemet er bestemt til å oppstå med Kristus på den ytterste dag og forvandles (1.Kor 15,44f; Rom 8,11; Fil 3,21).

Når Paulus skal betegne menneskets kropp, legemet, veksler han mellom begrepene «sarx» og «soma». Sarx kan anvendes om den rent stofflige beskaffenhet som mennesker og dyrs legemer har (1.Kor 15, 39). Men også om den forgjengelige menneskekroppen i motsetning til det som er uforgjengelig (Gal 2,20; 4,13-14; 1.Kor 5, 5; 2.Kor 4,11 o. fl.)

I 2.Kor 4,10-11 anvender Paulus begge begrepene og får frem forskjellen: «Kjødet vekker forestillingen om et forgjengelig stoff, ved legemet er tanken på formen fremherskende» og «er i forhold til det edlere ord» (Lyder Brun).⁵⁹ Men denne

⁵⁸ Når Hans Ording, under henvisning til Rom 7, 10, sier: «etter skriften er det egentlig den åndelige død som er syndens sold» (Forsoning og Frigjøring, Kbh. 1949 s. 34), foretar han et skille mellom det fysiske og det åndelig som vi ikke finner hos Paulus.

⁵⁹ Brun:Paulus k.t. s. 58; jfr. Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 3. oppl, Berlin 1959, s. 198, 201 og 237 i behandlingen av soma og sarx.

forskjellen i anvendelsen av sarx og soma har ikke konsekvenser for synet på døden som straff. Både sarx og soma er preget av synden og er hjemfalne til døden.

Er Paulus også fortrolig med forestillingen om at mennesket er skapt udødelig? 1.Kor 15,44-49 synes å tyde på det. Paulus griper her tilbake til 1.Mos 2, 7 og henviser til at «Det første mennesket var fra jorden og dannet av jord» (v. 47). Denne sammenlikningen mellom Adam og Kristus viser at den første ble «en levende sjel» (*psyche zosa*), mens den siste ble «en ånd som gir liv» (*pnevma zoopoioun*) (v. 45).

Bultmann mener at om Paulus her skal tas bokstavelig, finner man at han skjelner mellom *thanatos* og den rene dødelighet.⁶⁰ Men det er lite rimelig å tolke dette dit hen at Paulus har kjent forestillingen om en legemlig død som ikke var straff for synden, mens *thanatos* var det, denne siste da forstått i mer omfattende betydning. Når Paulus i 1.Kor 15 44f. taler om de to *anthropoi*, er det på bakgrunn av en forestilling om det jordiske mennesket», en tankegang som ble utviklet under innflytelse fra platonsk filosofi. Slike utsagn kjennes fra Filo.⁶¹ Likeledes var tanken om et preeksistent «Urmenneske» også velkjent i Paulus' samtid.⁶² Til forskjell fra dette identifiserer Paulus det siste mennesket med Kristus.

At det første mennesket var dannet av jord (*ek ges choikos*), sier jo heller ingenting om dets dødelighet, men bare om materialet som skaperen anvender og at det hører til en annen eon enn (den preeksistente) Kristus.

Døden er uttrykk for Guds dom over synden. «Dommen over én mann førte til fordømmelse» (Rom 5,16). «Én manns fall ble til fordømmelse for alle mennesker» (v. 18). Guds straffereaksjon fører til at ikke bare Adam, men alle senere generasjoner må leve under Guds vrede manifestert i døden. Selve den legemlige død er en del av Guds dom. Den er den del av Guds dom som viser seg ved hvert eneste menneskes livsavslutning.

Men den legemlige død betegner ikke noe endelig skille mellom mennesker og Gud. Når den legemlige død er passert, har mennesket også ved sin død måttet ta på seg denne delen av straffen og er ferdig med den (Rom 6,6-7). Men det vil ikke si at mennesket dermed har gjort seg ferdig med døden som fortapelse. For *thanatos* i den omfattende betydning betyr i ytterste instans å bli skilt fra Gud, å fortape det evige liv (Rom 8,6f.). Denne «død» kan ikke mennesket bli ferdig med ved at kroppen går til grunne, men bare ved Guds nåde i Kristus.

Paulus kan også tale om døden som en foregripelse av den faktiske død. Døden blir en død «i levende live». Paulus viser til dåpen. Dåpen er et tegn på det som skjedde med Kristus. Når den som skal døpes stiger ned i vannet og opp igjen etter dåpen, blir han vigslet til Jesu død og oppstandelse (Rom 6,4). I troen på Kristus foregripes døden. Den døde er allerede død i

⁶⁰ Bultmann: *Thanatos*, Kittel s. 15

⁶¹ Se Holger Mosbech: *Første Korintierbrev*, Kbh. 1950 s. 258f. Indledet og forklaret, 2. utg. Kbh. 1950 s. 258 f.

⁶² *ibid.*

Kristus, og skal betrakte seg som død «bort fra synden» (v.2). Dåpen er å bli begravet sammen med Kristus (Koll 2,12).

Men Paulus kan også beskrive denne død i levende live som en virkning av synden. Her skildrer han en *død før dåpen*. «Dere var en gang døde på grunn av deres misgjerninger og synder» (Kol 2,13). Men i det den troende kommer inn i felleskap med den oppstandne, blir han reist opp fra døden sammen med ham (Ef 2,6; Kol 2,13). Her overvinnes den død som er foregrepet med en oppstandelse som er foregrepet i forhold til oppstandelsen på den ytterste dag.

Skal vi nå *sammenfatte*, springer det i øynene at Paulus anvender begrepet døden på flere svært forskjellige måter. Det viser at han ikke er ute etter å levere en *thanatologi*, en teologisk, systematisk fremstilling av døden i den kristne tro. Vi må også konstatere, slik *Lyder Brun* gjør det, at Paulus hverken kommer med eller forutsetter en læremessig antropologi.⁶³ Han overtar forestillinger om mennesket fra sin samtid som ikke lar seg innordne i et system uten motsigelser.

Men dette er ikke «ulogisk» i Paulus fremstilling. For synden og døden er makter som hersker over menneskets liv og viser seg i alle ting over alt. Dødens makt er i sine virkninger i menneskelivet uberegnelig, ja, ulogisk. «Lovløshetens hemmelighet er alt virksom med sin kraft» (2.Tess 2,7). Dette forvirrende syndens og dødens herredømme får ham til å utbryte «Jeg ulykkelig menneske! Hvem skal fri meg fra dette dødens legeme» (Rom 7,24).

Vi har også konstatert at det er vanskelig å abstrahere den legemlige død fra døden i mer omfattende betydning. Det gjør det vanskelig å peke på utsagn hvor Paulus spesifikt karakteriserer den legemlige død som en straff. Vi har funnet at han tolker 1.Mos 2-3 slik at døden er kommet inn i verden som en følge av syndefallet. Døden var ikke i verden før synden. Den kom sammen med synden (Rom 5,12). Det innebærer at vi kan utelukke at Paulus har forstått forholdet slik at det dødelige mennesket ikke oppnådde udødelighet fordi adgangen til livets tre ble stengt (jfr. kap. 1.1.). Døden er en konsekvens av synden, en reaksjon fra Gud.

Men vi har heller ikke funnet utsagn hvor det fremgår at Paulus unntar den legemlige død fra straffen. Derfor kan vi si det slik: Døden er i sin totale maktutfoldelse en straff fra Gud. Dødens maktområde er som en elipse med to sentre, den legemlige død og den evige død. Det er den legemlige død som gir begrepsapparatet til å beskrive døden i sin totale utfoldelse.

3.3 Finnes tanken om «arvesynd» og «arvedød» hos Paulus?

Hvordan kan det ha seg at synden og dermed døden «rammet alle mennesker» (Rom 5,12.15.18; 1.Kor 15,22). Hvilken forbindelse er det mellom stamfaren Adam og etterkommerne?

⁶³ Brun s. 57; jfr Bultmann: T.d.N.T. s. 193

Som vi har sett (1.2.), mener man å finne den klareste begrunnelse for læren om arvesynden (*Confessio Augustana* art. II) nettopp i Rom 5,12 f.⁶⁴ At stamfaren syndet fikk som følge en varig konstitusjonell svakhet ved menneskeslekten. På samme måte som «en sykdom som alle er smittet av fra fødselen».⁶⁵

Adam er det første menneske. Alle mennesker nedstammer fra Adam ved den fysiske forplantning. Alle mennesker har altså den samme fysiske beskaffenhet (*sarx*) som stamfaren. Er forholdet altså slik å forstå at den synd som kom inn i verden da Adam (og Eva) syndet, at den satte sitt preg på Adams natur slik at den syndige konstitusjon simpelthen arves ved den fysiske forplantning? Paulus redegjør ikke for *hvordan* kjødet (*sarx*) er blitt syndig. Det er ikke rimelig å anta at han har hevdet en prinsipiell dualisme mellom ånd og materie slik at menneskets natur må være syndig i seg selv.⁶⁶ Den tydelige henvisning til syndefallet viser derimot at det nettopp er sammenhengen med Adam som er den avgjørende for at synden fortsetter i slekten. Derfor er det rimeligst å anta at Paulus både har gått ut fra den fysiske avstamning med Adam og den sosiale sammenheng gjør at etterkommerne arver den «syndige natur» (*sarx*, Rom 7,5; 8,6; Gal 6,8).

Begjæret etter å handle mot Guds vilje ligger nå latent i menneskets naturlige anlegg (Gal 5,16-17). Begjæret i den syndige natur venter på en anledning (*aformé*, Gal 5,13) til å la den syndige handling bli en realitet (Gal 5,19f.). Begrepet «arvesynd» er ikke dekkende for det Paulus vil ha frem i Rom 5. Det er ikke synden i seg selv som går i arv fra Adam. Men det er den syndige «natur», begjæret etter å gjøre Gud imot. Synden blir et faktum først i det øyeblikket begjæret griper anledningen som byr seg. Det er mer dekkende å tale om en nedarvet trang til å synde.

Men er ikke det at naturen er blitt «smittet» med det syndige begjær tilstrekkelig til å kvalifisere mennesket til døden? Om Adams etterkommere ikke hadde syndet, ville de vel ha lidt døden som straff likevel? Paulus forholder seg ikke spekulativt til dette. Han konstaterer at «døden rammet alle mennesker fordi alle syndet» (Rom 5,12).

Betydningen av *ef ho* er meget omdiskutert. *Augustin* tolket Paulus ut fra den latinske tekst «*in quo omnes peccaverunt*». Han forsto «in quo» som refererende til Adam. Det er «i Adam» at alle synder. Det vil si at Adam inkorporerer i seg hele den etterfølgende menneskeslekt. Dermed er det hele menneskeheten som påføres synd og død når Adam bryter Guds bud.⁶⁷ Denne tolkningen har vært helt bestemmende for vesterlandsk teologi og for dannelsen av læren om arvesynden. I motsetning til *Augustin* oppfatter *Pelagius* vers 12 som en kausal konjunksjonalsetning (*in quo = eo*

⁶⁴ Per Øverland: Hva kirken lærer, s 34 f.

⁶⁵ s. 35

⁶⁶ Brun s 63f.

⁶⁷ Ep. 186 c 6 n. 16; Ench 27; De div. quaest. q.68 n.3; De corrupt. et gratia c 7n, 12. Se for øvrig nærmere under *Augustin* (6 s. 94 f); jfr. Hägglund s. 117.

quod). Dette innebar for Pelagius at synden det her er tale om er en «etterlikningssynd», «de syndet etter Adams eksempel». ⁶⁸

Erasmus tok opp igjen denne konjunksjonale forståelse. Allerede i sin første utgave av NT fra 1516 oversetter han «ef ho» med «in eo quod». Han henviser til andre steder hos Paulus hvor «ef ho» og «en ho» har denne betydning. ⁶⁹ Erasmus mener at preposisjonen «epi» taler klart mot den tradisjonelle oversettelse (in quo = i hvem: Adam) *Freundorfer* bemerker treffende at Erasmus dermed bryter med den tradisjonelle tolkning. ⁷⁰

Det lar seg ikke gjøre å fastholde Augustins forståelse. Heller ikke lar det seg gjøre å forstå *ef ho* relativistisk på den måten at det refererer seg til *ho thanatos*. Som *Brandenburger* viser, er det at *ef ho* må gis en kausalkonjunksjonal tydning slik at det forstås som *epi touto hoti* = på grunn av, fordi. ⁷¹

Alle mennesker syndet, det er Paulus' forklaring på at alle mennesker rammes av døden. Med dette betoner han menneskets ansvar. Men når han så fortsetter med å si at døden hersker også «over dem som ikke hadde begått noe lovbrudd slik som Adam» (v. 14), kan dette se ut som en motsetning. For hvordan er det mulig at «alle syndet», men at noen ikke har begått noe lovbrudd? For han har jo selv like før understreket at «synden ikke blir regnet som synd der det ikke er noen lov» (v. 13).

Paulus tenker her på generasjonene mellom Adam og Moses. Adam brøt et klart bud (1.Mos 2,17). Med Moses fikk folket loven. Dermed ble det klart for alle at synd var å bryte Guds bud. Adam og generasjonene etter Moses ble dermed stillet likt. Men hvorfor dør de mellomliggende generasjoner når de ikke har begått noen lovbrudd? *Jervell* mener at «Paulus' tanker her ikke går helt sammen med hva han sier om samme sak andre steder». ⁷² Han viser til at Paulus' tanker i Rom 7,7-9 hvor det understrekes at mennesket kjenner synden utelukkende gjennom loven, står i motsetning til Rom 1-3 som sier at også den som ikke har noen lov er skyldig. For til og med hedningene viser at «lovens krav står skrevet i deres

⁶⁸ «exemplo Adae peccant», Migne P.lat. 30, 694 (Sit. etter *Freundorfer*)

⁶⁹ *Instrumentum* II,43, 2. *Freundorfer* s. 159 (n.2)

⁷⁰ *Freundorfer* s. 158

⁷¹ *Brandenburger* 169 f. Jfr. *Freundorfer* s. 232 f; Gerd Schunack: *Das hermeneutische Problem des Todes im Horizont von Römer 5 untersucht*, Tübingen 1967, s. 255f.; *Jervell* s. 86; Ernst Kasemann: *An die Römer*, H.z. NT 8a, Tübingen 1973 s.138f. Ethelbert Stauffer fastholder at *ef ho* refererer tilbake til *thanatos*, men mener at «most commentators are content with the rendering «on the ground that they alle sinned»», (*Kittel* II s. 437)

⁷² *Jervell* s. 87 Jfr. Bultmann: *Adam und Christus*, s. 154:»Damit wird aber die Verrückung doppelt gross».

hjerter» (Rom 2,15). Jervell mener at slike motsetninger er typiske for Paulus, men at han anvender dem som et spektrum av argumenter for å belyse det som for ham er hovedsaken.⁷³

Men Paulus fremstår ikke så selvmotsigende dersom en, som *Gerd Schunack*, er klar over at Paulus' utsagn ikke må tolkes i en frelseshistorisk-kronologisk betydning.⁷⁴ Paulus tenker både romslig og temporalt på samme tid. Loven er ikke en størrelse som bare dukker opp på et bestemt tidspunkt på en kronologisk tidslinje. Loven er hermeneutisk forutsatt i hele menneskehetens historie. Den historiske åpenbaring av loven, Moseloven, har som funksjon å gjøre synden åpenbar, kvalifisere den for dommen.⁷⁵

Det vil si at alle generasjoner er like skyldige for Gud, om enn ikke på samme måte. Generasjonene uten den åpenbarte Moselov, har likevel loven som norm fordi loven er nedlagt som norm i menneskenes hjerter (Rom 2,14-15). Dermed er de syndere mot Loven, Guds evige vilje, selv om de ikke har forbrutt seg mot konkrete bud i Moseloven.

Derfor er det med full rett at døden rammer alle mennesker fra Adam av. «Døden rammet alle mennesker, fordi alle syndet». Begrepet «arvesynd» er ikke dekkende. Det dreier seg heller om en nedarvet *trang* til å synde.

Når Art II i Confessio Augustana lærer «at alle mennesker som etter Adams fall fødes på naturlig måte, fødes med synd, uten tillit til Gud og med ond lyst, - og at denne sykdom eller arvesynd er virkelig synd, som alt nå virker fordømmelse og evig død...», lar dette seg i hovedsak ikke begrunne utfra Rom 5. C.A. formulerer seg her i overenstemmelse med tradisjonell augustinsk forståelse av «in quo».⁷⁶

Følgelig er det også meningsløst å snakke om en «arvedød» utfra Rom 5 og 1.Kor 15. Døden arves ikke som en skjebne fra Adam. Heller ikke er tanken at alle dør «i Adam» fordi han inkorporerer i seg hele menneskeslekten. Når mennesket dør, er det som straff for menneskets egen synd.⁷⁷

⁷³ Jervell s. 87

⁷⁴ Schunack s. 259

⁷⁵ *ibid.*; jfr. Kasemann s. 141

⁷⁶ Det er i overenstemmelse med dette når Regin Prenter sier: «Hos Paulus (og etter ham hos Augustin og i senere kristen teologi) ses Adam ikke som et enkeltmenneske fra en fjern fortid, men som menneskeslægtens stamfader der lever i hvert enkelt menneske til alle tider og på alle steder», Kirkens lutherske Bekendelse, Fredericia 1978 s. 38

⁷⁷ Bultmann (Th.d. NT) kommer i skade for å overta begrepene «Erbsünde» (s. 251, 253) og «Erbtod» (s. 253) uten å vurdere disse slik vi her har gjort. Men i sak stemmer Bultmanns argumentasjon med vår når han utfra Rom 5, 13 forklarer begrepet nærmere: «Das dadurch bestimmte Daseinsverständnis umfängt von vornherein jeden Menschen, der es in der konkreten parabasis ausdrücklich übernimmt und dadurch dafür mitverantwortlich wird» (s. 253). Jfr. Ethelbert Stauffer om Rom 5, 12: «The once-and-for-allness of this event is not to be construed in terms of an automatic process or of a law of life or inheritance» (Kittel, II s. 437).

NO's oversettelse «På grunn av» ved dativformen i Rom 5,15. er uheldig. Dativformen er instrumental eller sosiativ: «Mange mennesker måtte dø ved den enes fall.» Dermed unngår en at utsagnet tolkes slik at døden her blir «arvedød», det vil si en direkte følge av at Adam syndet. For de mange dør på grunn av sin egen synd. De dør - i likhet med Adam – som en følge av at de synder, i likhet med Adam.

3.4 Den ene - de mange

I Rom 5 og 1. Kor 15 anvender Paulus Adam - Kristus analogien. Adam - Kristus stilles antitetisk opp mot hverandre. Synden og døden kommer med ett menneske, Adam. Rettferdiggjørelsen, Guds nådes gave, gis ved et annet menneske, Kristus. Begge får avgjørende betydning for etterkommerne, ikke bare de kronologisk påfølgende mennesker, men også for menneskeheten som sådan. Vi minner om det vi har sagt i foregående avsnitt om at Paulus tenker romlig og temporalt på samme tid.

Hvilken forbindelse er det så mellom den ene og de mange? Hvordan henger det sammen at den enes handling, Adam i den syndige, Kristus i den frelsende, får betydning for de mange?

Paulus beskriver forholdet med den greske preposisjonen «en» (en Adam, en Christo, 1.Kor 15,22; Rom 6,11 o.fl.).⁷⁸ Når preposisjonen anvendes i formler av denne type, er den ofte upresis og vanskelig å bestemme.⁷⁹ *Leonhard Goppelt* slår likevel fast at «Der präzise Sinn ist der kausale und instrumentale: «in Christus» ist, wer von ihm bestimmt wird... «In Adam» ist, wer von Adams Fall bestimmt ist».⁸⁰ Goppelt mener at nettopp preposisjonen «en» viser at vi her har å gjøre med tanken om den «korporative person».⁸¹ Men hva menes med dette uttrykket? Som vi tidligere har pekt på lar det seg ikke gjøre å akseptere en tolkning hvor *ef ho = in quo*.

Ethelbert Stauffer treffer nok det rette når han peker på at uttrykket må forstås «in terms of time and history».⁸² Hendelsen med det første menneske er ikke tilbakelagt historie. Heller ikke kan den betraktes som et symbol på generelle sannheter om synden og dens virkninger.

⁷⁸ Leonhard Goppelt: *Theologie des Neuen Testaments*, 3. oppl, Göttingen 1978, s. 433, gjør oppmerksom på at en christo- vendingen bruker Paulus 164 ganger! (di) henos brukes åtte ganger om Adam og fire ganger om Kristus i Rom 5,12-21. (Se Stauffer: eis, Kittel II s 437f.)

⁷⁹ Ragnar Leivestad: *Nytestamentlig gresk grammatikk*, 2. utg, Oslo/Bergen/ Tromsø 1972, s. 129. Leivestad påpeker at «det kan være vanskelig eller umulig å avgjøre om meningen er lokal eller instrumental»; jfr. Blass/Debrunner: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 9. oppl., Göttingen 1954, s.141 § 219, 4:»Äusserst unbestimmter Deutung ist auch dasen christo (kyrio), das bei Paul, reichlichst zu den verschiedenen Begriffen hinzugefügt wird»; jfr. Albrecht Oepke: en, Kittel II s. 541f.)

⁸⁰ Goppelt s. 433. Goppelt henviser til Oepke (Kittel II s.541f.)

⁸¹ Goppelt s. 429

⁸² Stauffer: eis, Kittel II s. 437

The once-and-for-allness of this event is not to be construed in terms of an automatic process or of a law of life or inheritance. It must be understood in terms of time and history. Only because the reality of the world is historical does that which is once and for all become that which is the first of a series, the starting point of a way. Only because of this does the event of sin become principle of sin which engulfs all members of the race quite apart from any causal or organic connections.⁸³

At den enes handling har betydning for de mange også når en ikke tenker kausalt eller regner med den organiske forbindelse alene, er fremmed for vår moderne måte å tenke på. Vi har lettere for å tenke i individer. *Charles H. Dodd* peker på at bak den allment aksepterte doktrine om virkningene av syndefallet som Paulus overtar fra rabbinerne, ligger «the ancient conception of solidarity».⁸⁴ Det er ikke først og fremst individet som teller, men klanen, stammen eller byen. Denne gamle solidaritetstanken ble svekket da tanken om individets etiske betydning vokste frem. Dette har ført til individets isolasjon fra helheten. En slik individualisme hindrer oss å se menneskehetens sammenheng på godt og ondt.

Det er ikke bare tanken om representasjon som ligger bak Paulus forestilling om den ene - de mange. For de første representanter i hver eon er de viktigste, de som definerer de øvrige. Der er en uforklarlig, men reell enhet som gjør at det som skjer med prototypen får bestemmende innflytelse på alle de øvrige.⁸⁵

Paul Althaus mener at når en som vi her taler om «de første representanter» og «prototyper» for Adams vedkommende, ikke må identifisere Adam som det første menneske i tid, det prehistoriske menneske. For Adam er ikke prehistorie. Adam er uttrykk for den opprinnelige enhet mellom alle mennesker.⁸⁶ Det er klart at en slik betraktningssmåte hjelper oss å overvinne tolkningsvanskeligheter i forhold til en naturvitenskapelig antropologi og prehistorie. Men det kan ikke være tvil om at Paulus også tenker Adam som det kronologisk første menneske.⁸⁷

⁸³ *ibid.*

⁸⁴ *Charles Harold Dodd: The Epistle of Paul to the Romans. The Moffat New Testament, London 1932, s. 79*

⁸⁵ Anders Nygren peker på det samme når han sier at for å kunne følge Paulus tankegang er det nødvendig å gi akt på at hans syn på menneskeheten er et helt annet enn det nåtidige individualistiske og atomistiske syn. Paulus ser i menneskeheten ikke en tilfeldig samling av et utall individer, sammenført under et felles allmenbegrep, men han ser menneskeheten som en organisk enhet, en enhetlig corpus under et felles hode. Det som har skjedd med hodet, gjelder også for kroppen. I Adam ble menneskehetens skjebne avgjort. Gjennom dette ene mennesket kom synden inn i verden, og gjennom synden fikk døden makt over alt som menneske heter. (Pauli brev til Romarna s. 220).

⁸⁶ *Paul Althaus: Die Christliche Wahrheit II. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1948 § 37*

⁸⁷ Althaus antyder selv dette i sin Romerbrevskommentar når han sier at Paulus vel delvis tenker som senjødedommen og den senere kirkelige arvesyndslære at synden oppfattes som en arvesykdom fra det første mennesket til dets etterkommere (Der Brief an die Römer, D.N.T.D, Göttingen, 1949 s. 44f).

Særegen er *Karl Barths* forståelse av forholdet mellom den ene og de mange. Barth ser hele kap. 5 i Rom i lys av utsagnet i 1,16-17.⁸⁸ Rettferdiggjørelsen, forsoningen i Kristus, er Guds «suverene foregripelse» av menneskets tro.⁸⁹ Og i siste halvdel av kap. 5, særlig v. 12-21, demonstreres dette gjennom det Barth kaller «Die besondere Anthropologie Jesu Christi: der Eine für Alle, sie alle in dem Einen».⁹⁰ Dette henger sammen med at Barth ikke ser vers 12 som et brudd i tankerekken, som anakoluti. I stedet ser han vers 12 som «eine art Überschrift», det vil si «derfor står det slik til med oss som beskrevet i vers 1-11».⁹¹ Slik det er med Adam og oss alle, slik er det også med Kristus og oss alle. Allerede mens vi var syndere døde Kristus for oss. Vi var ikke i en helt annen verden. Kristus var allerede der «in jener unserer fatalen Vergangenheit».⁹² Derfor er Adam ikke den første. Paulus analogi må ikke misforstås. Den formale parallell er én ting. Noe ganske annet er det saklige innhold. Kristus er den første, den egentlige Adam. Derfor bør en ikke kalle analogien for «Adam - Kristus-parallellen», men bedre «Christus - Adam-par.» «Den daran kan ja keine Zweifel sein, dass für Paulus Jesus Christus als das Urbild an erster, Adam als Typus des Kommenden, als vorlaufender Schattenbild Jesu Christi an zweiter Stelle stand».⁹³ «I Adam» forstår altså Barth slik at uttrykket skal karakterisere hele menneskeheten slik den er uten Kristus. I Adams avgjørelse og skjebne er alle menneskers avgjørelser og skjebner, ja, deres synd og død foregripet.⁹⁴

Rudolf Bultmann hevder at Barth med sin tolkning ikke har oppfattet Paulus' egentlige anliggende med Rom 5.⁹⁵ Paulus beskriver den kristnes paradoksale situasjon hvor *zoé* både er nærværende og fremtidig. Barths feil er at han tolker *dia touto* som referanse til hele avsnittet vers 1-11. Han ignorerer *hosper* og erkjenner ikke anakolutien ved vers 12, men kaller det «eine art Überschrift». På grunn av disse misforståelsene kan Barth hevde at det allerede i perioden før Kristus fantes «ein noch verborgenes, aber reales Sein in ihm». Bultmann derimot ser ingen mulighet til å eksegere slik: «Paulus sagt nichts davon, das die adamitische Menschheit innerhalb der Herrschaft Christi stand, sondern stellt die Perioden vor und nach Christus rein als Gegensätze gegeneinander als die Periode der Sünde (und des Gesetzes) und des Todes und als die Periode der dikaiosis zos».⁹⁶

⁸⁸ Barth behandler spørsmålene i flere skrifter: Der Römerbrief, Zürich 1940; Christus und Adam nach Röm 5, Zürich 1952 og i Kürze Erklärungdes Römerbriefs, München 1956.

⁸⁹ Christus und Adam s. 6

⁹⁰ s. 9

⁹¹ ibid

⁹² s. 10

⁹³ Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik, Zürich 1948 -, Bd-VI, 1 s. 571f.

⁹⁴ ibid. og Christus und Adam s. 53

⁹⁵ Bultmann: Adam und Christus s. 163-183

⁹⁶ s. 163

Nils Alstrup Dahl bemerker treffende at Paulus' tankegang ikke er så komplisert som kommentarene kan få en til å tro!⁹⁷ Hensikten med analogien er å underbygge argumentasjonen i 5,1-11 ved å tilføye et universelt perspektiv. Men i løpet av sin argumentasjon endrer Paulus retning, i stedet for å argumentere utfra analogi, går han over til å argumentere fra det mindre til det større (a minori ad majus). Guds barmhjertighet er større enn Guds dom. Men dette er ikke hele forklaringen. Når setningsstrukturen i Rom 5,12ff. bryter sammen, tyder det på at «there is a spesific factor which makes the analogy between Christ and Adam less than complete. It was only in the period before Moses that everybody died as a consequence of Adam's fall... Later on, sinners were also accountable for their own transgressions of the Law... Thus, it was only in the time between Adam and Moses that the relation between the one and the many was the same in the order of sin and death as in the order of righteousness and life... Thus, the Law is the factor which disturbs the analogy in contrast between Adam and Christ».⁹⁸

Hvordan kan det ha seg at synden er allmenn på jorden? Paulus har i første del av Romerbrevet konstatert at det er slik: «Her er det ingen forskjell, for alle har syndet, og de har ingen del i Guds herlighet» (3,22 f). Årsaken må søkes tilbake til det tidspunkt synden gjorde sin entré i verden, da Adam syndet. Men hvordan er forbindelsen mellom den ene og de mange?

I jødisk apokalyptikk kunne en forestille seg synden som den onde sed, det onde frø som ble sådd da Adam syndet. Når det onde frø engang er sådd, bærer det overveldende mange foll i etterslekten.⁹⁹ Rabbinnere kunne forestille seg forbindelsen mellom den ene og de mange som mennesker som blir født inn i verden av fanger, de blir født i fengsel.¹⁰⁰

Det er først og fremst med Paulus at forholdet mellom den ene og de mange blir gitt en form som anskueliggjør både at synden er allmenn og at frelsen, «Guds nåde er uendelig mye større» (Rom 5, 15) og at mange skal «stå som rettferdige» (v.19). Parallellen, den antitetiske analogi mellom Adam og Kristus skal illustrere dette.

3.5 Hvorfor fantes døden før loven kom?

Paulus gjennomfører ikke analogien i Rom 5. Det skyldes ikke en «forglemmelse». Årsaken er at han må ha frem at åpenbaringen av loven setter et vesentlig skille i menneskehetens historie.

⁹⁷ Nils Alstrup Dahl: Two notes on Roman 5. *Studia Theologica* Vol V, Fase I-II, Lund 1952, s. 47; jfr, N. A. Dahl: «The Argument in Romans 5,12-21» i *Studies in Paul*, s. 90-91

⁹⁸ The Argument s. 91

⁹⁹ 4 Esra 4,30, jfr Stauffer: eis, Kittel II s. 436

¹⁰⁰ s. 437

Det er en vesentlig forskjell på synd som er begått i generasjonene mellom Adam og Moses, og den synd som begås etterpå. For synden blir ikke regnet som synd der det ikke er noen lov (Rom 5,13). Men hvordan kan det så ha seg at mennesker likevel dør i disse generasjonene? For hvis synden ikke blir regnet (*ellogeo* = «bokført»¹⁰¹), er det underlig at mennesker lider døden.

Forskjellen ligger nettopp i det at synden blir «regnet» når loven kommer. For det innebærer at synden blir åpenbar ved hjelp av loven, «ved loven lærer vi synden å kjenne» (Rom 3,20; 7, 7). Loven som åpenbarer Guds vilje, gjør mennesket ansvarlig for sine handlinger. Adam var ansvarlig for sin handling. For han hadde et klart forbud å holde seg til (1.Mos 2,17). Generasjonene fra og med Moses har også loven med bud og forbud som gjør dem ansvarlige. Derfor er Adams død og menneskenes død i generasjonene etter Moses en død som straff for synd.

Men er det en straffedød som rammer generasjonene mellom Adam og Moses? *Rudolf Bultmann* skiller mellom en død for generasjonene mellom Adam og Moses «als die Folge ihrer Sünde» og en død for Adam og generasjonene etter Moses «in der Nachfolge Adams erfolgendes hamartanein verantwortlich».¹⁰² På samme måte skiller *Herbert Preisker* mellom døden som «skjebne» og som «straff».¹⁰³

At døden er alle menneskers skjebne etter Adam, henger sammen med at alle er i en syndens status. Til forskjell fra den jødiske oppfatning av synden som menneskets frie valg, utdyper Paulus hele syndsbegrepet, det finnes ikke ett eneste menneske som er unntatt fra denne syndige tilstand (Rom 5,12).¹⁰⁴

Døden som rammer generasjonene mellom Adam og Moses, er altså en konsekvens av Adams fall, en synd–død-skjebne som virker i slekten. Denne syndige tilstand er ikke det samme som den senere kirkelige lære om arvesynden.¹⁰⁵ Lovens funksjon er å gjøre denne syndige tilstand synlig ved å bevisstgjøre mennesker, slik at de blir ansvarlige på en annen måte enn før.

Flere fortolkere ønsker ikke å kalle denne konsekvensdøden for «straff».¹⁰⁶ Det henger sammen med at Paulus understreker at synden ikke regnes uten loven. Likevel må døden i

¹⁰¹ Herbert Preisker: *ellogeo*, Kittel II s. 516f.

¹⁰² Bultmann: *Thanatos*, (Kittel tysk utg., Stuttgart 1938, s. 15).

¹⁰³ Preisker: *ellogeo* s. 517

¹⁰⁴ Walter Grundmann: *hamartano*, Kittel I s. 309 f.

¹⁰⁵ s. 310. Brandenburger (s.185) peker på at *hamartia* en en kosmo må bestemmes ved *pantes hemarton*. «Die deutung auf eine tradierte sündige Zustandlichkeit geht also ganz fehl» Jfr. vårt kap. 2.3

¹⁰⁶ Bultmann: *Thanatos* (tysk utg.) s. 15; Preisker s. 517. N. A. Dahl sier om generasjonene etter Moses: «later on, sinners were also accountable for their transgressions of Law». «...before Moses... everybody died as a consequence of Adams fall». *The Argument...* s. 91. «Paul also provides an explanation for Gods purpose in

enhver tid sees i sammenheng med Guds dom og straff for synden. Først og fremst fordi det finnes reell synd, virkelig opprør mot Gud hos alle mennesker (Rom 5,12). Dessuten fordi alle mennesker er skyldige, uansett om de har den konkrete, åpenbarte Moselov eller ikke. Paulus går så langt for å understreke dette at han sier at loven likevel er i funksjon i menneskeheten om den ennå ikke er åpenbart ved Moses (Rom 2,12).

Derfor lar det seg ikke gjøre å sondre mellom en død som bare er en konsekvens og en død som er straff. Døden er alltid straff. Men forskjellene er at hos Adam og i generasjonene etter Moses, *blir straffen åpenbar*, tydeliggjort ved loven.

Vi kan nok som *Jervell* har påpekt, konstatere en viss spenning mellom Paulus tanker i Rom 1-3 om at alle mennesker er skyldige, og det han utvikler i Rom 7 når han skal forklare forholdet mellom loven og synden.¹⁰⁷ Noe av spenningen kan løses (s 31f.) om en, som *Schunack*, holder klart for seg at loven er hermeneutisk forutsatt i hele menneskehetens historie.¹⁰⁸ Men det *Schunack* gjør er vel i realiteten å velge som tolkingsnøkkel den ene av Paulus' tanker (Rom 2,15) og la en annen (Rom 5,13; 7,7f.) tre i bakgrunnen.

Det fantes en død før loven kom. Det er ikke Moseloven som nødvendiggjør døden som reaksjon på synden. Det var tilstrekkelig at Adam syndet. Dermed ble synden introdusert i verden. Adam begjærte mot Guds vilje. Alle Adams etterkommere arver dette begjæret. Alle gir etter for det. De facto handler alle mot Guds vilje og må dø som Adam. De begår ikke den samme syndige handling, de spiser ikke av kunnskapstreet. Men de tar del i det samme opprør.¹⁰⁹

Når loven kommer, blir opprøret identifisert. Loven konkretiserer synden og bevisstgjør mennesket i forhold til Gud. Dermed blir ansvaret et annet. Men dette endrer ikke forholdet til døden. Alle mennesker dør som Adam.

3.6 Dødens makt er brutt

Hovedtema for Rom 5 er ikke døden. Versene 1-11 skal slå fast at mennesket, som er rettferdiggjort i troen på Kristus (3,21ff.), har fått fred med Gud (5,1), nåde og håp om det

establishing the Law as a temporary measure: without Law, there can be neither crime nor punishment». Paul: A Sketch. Studies in Paul, s. 12

¹⁰⁷ Jervell s. 87

¹⁰⁸ Schunack s.259

¹⁰⁹ Brandenburger gjør oppmerksom på vekslingen mellom hamartanein og hamartia i Rom 5, 12 d -14. Denne viser at om Paulus forestiller seg hamartia i v. 13 som en personifisert makt, dreier det seg ikke om en virkelig mytologisk forestilling. Det må forstås «als bildliche Redeweise». «In diesen verschiedenen Denk- und Redeweisen wird ein tiefgreifendes und totales *Bestimmte* menschlicher Existenz charakterisiert, das sich immer schon im konkreten Sündetun notwendig manifestiert» (s. 186).

evige liv (5,2). Det syndige mennesket er blitt forsonet ved Jesu død. Men det største er i vente, den kommende frelse (5,10).

Kap 5,12 f. skal underbygge dette. Paulus vil illustrere med en analogi mellom Adam og Kristus. Som vi har sett i det foregående, lar analogien seg ikke fastholde. Hovedgrunnen er at loven kommer til og skaper et skille mellom generasjonene før og etter Moses.

En annen grunn til at Adam og Kristus ikke kan fremstilles som analoge personer er at Paulus, i overenstemmelse med rabbinisk tradisjon, velger å argumentere *a minori ad majus*.¹¹⁰ Guds nåde er større, har en mer omfattende virkning enn Guds straffende reaksjon mot synden. Nåden er ikke analog med straffen. Guds nåde er «mye mer»: «På grunn av den enes fall måtte mange mennesker dø. Men Guds nåde er uendelig mye større (pollo mallon)» (Rom 5, 15.17).

Pollo mallon-uttrykket tilsvarer de rabbiniske Qal Vachomer-slutningene.¹¹¹ Brandenburger gjør rede for hva Paulus egentlig vil uttrykke med pollo mallon-setningene: «Die Gnade Gottes... wird den Vielen in einer Weise gewilss und sicher fundiert zuteil, die eigentlich jede Vergleichbarkeit übersteigt».¹¹² Om synden og dens virkninger, om dødens elendighet er overbevisende manifestert i verden, kan den som har satt sin lit til Kristus likevel være overbevist om at Guds nåde i Kristus triumferer over døden. Pollo mallon-setningene i 5,15.17 skal rettferdiggjørelsens overlegenhet over døden.

Men når Paulus fortsetter med å slå fast at nåden gis i rikt mål (*he charis... eperisseusen*), ønsker han dessuten å få frem at Guds nåde er så overveldende, ja, så overstrømmende rik at den sprenger alle mål og forestillinger. Dette siste uttrykket har altså ikke til hensikt å overbygge det første. Det dreier seg ikke om gradforskjell. Paulus ønsker å få frem at med Guds nåde bryter en helt ny dimensjon frem, den nye eon.¹¹³

Men dermed er også dødens makt brutt. For oppstandelse fra de døde innebærer også overgang fra den gamle eon til den nye. Med Jesu oppstandelse er den nye eon begynt selv om den foreløpig er skjult til stede. Jesu oppstandelse er begynnelsen til de dødes

¹¹⁰ Dahl: The Argument s. 90

¹¹¹ Straek-Billerbeek, Bd. II s. 223-226, 230.

¹¹² Brandenburger s.223

¹¹³ s. 224. Karl Barth feiltolker pollo mallon-utsagnene og misforstår analogien. «Es ist ein schwerwiegender Fehler in Barths interpretation der Parenthese v. 15-17, dass er die pollo mallon-Sätze v.15 u.17 von den völlig andersgearteten in v. 9.10 her *entscheidend* interpretiert (vgl. Barth: Christus und Adam s. 22 f.u. 26-30) und so ihren Sinn verfehlt. Das klare Nein auf der Adamseite des Vergleichs wird aber dabei in ein indirektes, «verhülltes» Ja umgefälscht... «Äusserst schwerwiegend ist die Fehlinterpretation darum, weil auf ihr die oben (s. 274f.) zusammengestellten, theologisch sehr weitreichenden Thesen Barths basieren: dass die Christuswahrheit faktisch auch schon im Adamsbereich begegne «heimlich» und in «verhüllter Gestalt» (Brandenburger s. 277).

oppstandelse (1.Kor 15,20.23).¹¹⁴ Den troende er døpt til Jesu død. Paulus karakteriserer dåpen som en «begravelse» med Kristus (Rom 6,3-4; Koll 2,12). Den kristne er «vokst sammen med Kristus» (symfytos, forekommer bare i Rom 6,5).¹¹⁵ Det vil si at døden er overvunnet fordi den troende, den som er døpt, er vokst sammen med og forenet med ham som har seiret over døden. Jesu død tok bort syndens fryktelige følge, døden i sin totale betydning som fortapelse. For Gud gjorde Kristus «til synd for oss, for at vi ved ham skulle få Guds rettferdighet» (2.Kor 5,21; Rom 8,3). Kristus kjøpte den troende fri fra «lovens forbannelse» (Gal 3,13). Døden som fortapelse er altså allerede overvunnet ved Jesu død og oppstandelse. Det innebærer ikke at den legemlige død ikke fortsetter å eksistere. Den legemlige død blir ikke endelig tilintetgjort før ved oppstandelsen, ved Kristi gjenkomst (1.Kor 15,26f).

Men den som er døpt til Jesu død og oppstandelse, foregriper dette i troen. Derfor har døden mistet sin «brodd» (*kentron*), ja, døden er «oppslukt» (*katapino*) (1.Kor 15,55).

3.7 Sammenfatning

I Rom 5,12 ff. ønsker Paulus å underbygge det han har sagt om rettferdiggjørelsen av tro både i det umiddelbart foregående, vers 1-11, og i kapitlene 1-3. Han ønsker å få frem Guds nådes primat. For å gjøre det åpner han med en sammenlikning mellom det første menneske, Adam, og «den annen Adam», Kristus. Begge innleder hver sin epoke, hver sin eon.

Adam innleder ikke bare menneskehetens historie, men med det syndens historie. For Adam var den første som syndet. Dermed skjedde det katastrofale at «synden kom inn i verden» (v. 12). Paulus forutsetter syndefallsberetningen i 1.Mos 2-3. Han forstår denne slik at den forteller både om syndens og dødens introduksjon i verden. Paulus tolker beretningen i overensstemmelse med rabbinsk tradisjon slik at hverken synd eller død eksisterte før Adams fall. Med Adams beslutning kom synden. Dermed trådte trusselen i forbindelse med forbudet i 1.Mos 2,17 i kraft: Adam ble straffet med døden.

Det foreligger ikke noe materiale som viser om Paulus har reflektert over døden som tap av mulighet til å bli udødelig, det vil si at adgangen til livstreet avskjæres (jfr. 1.1 s.7). Når han fremstiller døden som syndens drabant, «med synden kom døden», sier han at døden ikke fantes for synden var en realitet. Dermed er døden en konsekvens av synden. Paulus sier ikke eksplisitt at døden er «straff». Men uttrykket er saklig dekkende for hans syn på Guds reaksjon på synden.

Det er altså ikke døden og dens opprinnelse som er hovedtema for avsnittet i Rom 5,12-21. Og utsagnet «med synden kom døden» er en premiss i tankeføringen. Det skal bidra til å

¹¹⁴ 114 Hermann Sasse: aion, Kittel I s. 207

¹¹⁵ 115 Walter Grundmann (syn, Kittel VII s. 786) peker på at «the word (dvs. symfytos) has a broad range and can mean belonging together or united with».

illustrere hovedsaken: At Guds nåde i Kristus er så uendelig mye større enn konsekvensene av synden, straffen etter Adams fall.

Når Paulus taler om døden, dreier det seg ikke bare om den legemlige død. Begrepet «døden» anvendes både om den legemlige død og om døden i den omfattende betydning, «fortapelsen», «den evige død» borte fra Gud. Det lar seg ikke gjøre å abstrahere den legemlige død fra døden i omfattende betydning. Den legemlige død er en del av Guds straff. Om ikke synden hadde kommet, hadde heller ikke den legemlige død eksistert. Men til forskjell fra *thanatos* i den omfattende betydning, betyr ikke den legemlige død alene et endelig skille mellom mennesker og Gud. Når den legemlige død er passert, kan et menneske få del i det evige liv ved de dødes oppstandelse.

Hvordan kan det ha seg at synden og døden finnes hos alle Adams etterkommere? Fortolkere har funnet forklaringen ved begreper som «arvesynd» og «arvedød». Men disse begreper dekker ikke det Paulus vil ha frem. Hverken synden eller døden «går i arv». Det ville frata den enkelte ansvaret, et ansvar Paulus sterkt vil understreke. Når Paulus anvender forestillingen om «den ene - de mange», vil han slå fast at det finnes en reell enhet mellom den første representant for hver eon og de øvrige. Det innebærer at når Adam synder, blir synden allmenn. At synden er allmenn vises ved at alle dør. Men hvorfor dør mennesker som ikke har syndet mot et konkret forbud i likhet med Adam?

Adam brøt et uttalt forbud, generasjonene fra og med Moses likeså, fordi loven var åpenbart. Men hva med de mellomliggende generasjoner? Også deres død var en død som straff. For også disse syndet i likhet med Adam. De hadde loven i sine hjerter (Rom 2,15) selv om de ikke hadde Moseloven. Loven, Guds vilje, er faktisk forutsatt i alle generasjoner. Men Moseloven kommer til for å identifisere synden.

Alle har syndet, alle må dø, det er opprørets tragiske fasit. Men Paulus anliggende er ikke først og fremst å peke på tragedien, men å fremheve triumfen. For Guds nåde i Kristus Jesus er en triumf over synden. Guds nåde «i Kristus» er ufattelig mye mer (*pollo mallon*) enn Guds vrede «i Adam». Derfor brytes syndens og dødens makt i Kristus.

Men den legemlige død fortsetter så lenge denne eon består. Og den legemlige død er en del av Guds straffende reaksjon mot synden. Paulus forutsetter denne forestilling som en allment akseptert tolkning av 1.Mos 2-3. Den lar seg, som vi har sett (kap 1) ikke begrunne ut fra Det gamle testamente. Men i senere jødisk teologi er den vel kjent. Derfor faller det naturlig for Paulus å anvende den som en premiss uten nærmere begrunnelse.

4 DØDEN SOM SKAPERORDNING

4.1 Paulus' premiss og kirkens teologi

Dette må forstås slik at alle mennesker har syndet i det første mennesket fordi alle mennesker var i ham da han syndet.¹¹⁶

Slik forklarer *Augustin* den syndige sammenhengen mellom Adam og menneskeslekten etter ham. Da Adam syndet, syndet alle mennesker «i ham». Resultatet ble at hele menneskeheten utgjør en enhet som er hjemfalt til fortapelse (*massa perditionis*). Det første menneskets synd påfører menneskeheten en vedvarende skyldtilstand (*reatus*). Synden er blitt *arvesynd*. Selve menneskets natur er blitt skadet av synden (*natura vitiosa peccato*). Det dreier seg ikke lenger om enkeltvis viljesbeslutninger og handlinger. Selve viljens retning er blitt fordervet.¹¹⁷

Arvesyndslæren, slik den ble utformet av Augustin, forutsetter at hele menneskeslekten er en enhet, inkorporert i Adam.¹¹⁸ Og Augustins lære om (den doble) predestinasjonen henger på det nøyeste sammen med hans tanker om arvesynden og menneskeheten som en masse som er hjemfalt til fortapelse. I motsetning til pelagianismens tale om at den frie vilje er intakt også etter fallet, betoner Augustin Guds enevirke ved frelsen. På grunn av syndefordervet i naturen er det utelukket at det kan finnes noe ved mennesket selv som tilsier frelse. Altså må frelsen ha sin grunn i Guds beslutning alene. Gud må på forhånd, fra evighet av, ha besluttet at noen mennesker skal frelses og andre skal gå fortapt.¹¹⁹

Augustins oppfatning fikk avgjørende innvirkning på vesterlandsk teologi. Det skjedde ikke uten skarp motstand. Og kirken kunne ikke følge ham helt. *Einar Molland* peker på at «den konsekvente augustanisme i nådelæren aldri kunne bli katolsk kirkelære».¹²⁰

Den ortodokse teologi har ikke på samme måte som den katolske og protestantiske vært opptatt av spørsmålet om synd og nåde. En medvirkende årsak til dette er den omforming av ortodoks teologi som skjedde under innflytelse av den ukjente forfatter som skrev under pseudonymet *Dionysios Areopagita*. Under den nyplatoniske påvirkning fra disse skriftene kom spørsmålet om «legemets guddommeliggjørelse» i fokus.¹²¹

¹¹⁶ Augustin Pelag 4.4.7. (CSEL 60: 528). Her sitert etter Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine Bd 1. The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago/London 1971 s. 299

¹¹⁷ Gustaf Aulén: *Dogmhistoria*, Stockholm 1917 s. 88f; jfr. Hägglund s.117; Pelikan I s. 299f.

¹¹⁸ Hägglund s. 118

¹¹⁹ Aulén s. 89 f. ; Hägglund s. 120 f

¹²⁰ Einar Molland: *Augustin. Vestens tenkere*, Oslo 1962 Bd. L, s.210

¹²¹ Holmquist/Nørregaard: *Kirkehistorie Bd.1*, Kbh. 1946, s. 270

Spørsmålet om forholdet mellom synden og døden har også opptatt ortodoks teologi. Men i motsetning til den teologi som bygger på Augustin, oppfatter den normative ortodokse teologi ikke fordervstilstanden slik at den frie vilje har gått tapt. Mennesket har også etter syndefallet fornuft, fri vilje og evne til å velge mellom godt og ondt, selv om denne evnen er svekket.¹²²

Og i motsetning til vesterlandsk teologi har den ortodokse ingen teori eller lære om arvesynd.¹²³ Men om forestillingen om arvesynd ikke er utbredt innenfor ortodoks teologi, er tanken om arvedød sentral. Friedrich Heiler henviser til to autoritative utsagn: «Chrysostomos bemerkte zu Röm. 5,19, es sei undenkbar, dass wir durch Adams Sünde zu Sündern wurden; wir seien aber dadurch, dass Adam sündigte und sterblich (thnetos) wurde, ebenfalls sterblich geworden»¹²⁴

Ähnlich sagte Anastasios Sinaita: «Adam ward verweslich (*fhartos*) aus einem Unverweslichen und geriet in die Fesseln des Todes. Da er in diesem gefallenen Zustand Kinder zeugte, wurden auch die von ihm als einem Verweslichen Gezeugten selbst verweslich; so haben wir den Fluch ererbt, der auf Adam lastete».¹²⁵

Augustin forstår forholdet mellom synden og døden på grunnlag av den latinske tekst «in quo omnes peccaverunt» (ef ho Rom 5,12). Han tolker dette utsagnet korporativt slik at «in quo» får betydningen «i ham» det vil si «i Adam». Adam inkorporerer i seg, foregriper, hele den etterfølgende menneskeslekt. Dermed blir hele menneskeslekten «i Adam» påført synden og døden.¹²⁶

Denne tolkningen er, som vi har sett tidligere, en feiltolkning som fremkommer ved at Augustin lar seg forlede av den latinske tekst.¹²⁷ Men tolkningen av Rom 5,12 fikk

¹²² Friedrich Heiler: Die Ostkirchen, München 1971, s. 120

¹²³ «Obgleich die Bekenntnisschriften unter abenländischem Einfluss von einem progonikon oder propatrikon hamartema sprechen, ist die Frage, ob die Schuld Adams oder nur die Folgen dieser Schuld auf seine Nachkommen übergehen, bis heute offen geblieben. Die protestantische Erbsündenlehre des Procopovic hat nur vorübergehend einen Einfluss auf die russisch-orthodoxe Theologie ausgeübt.» (Heiler s.121. Heiler henviser til Bukowski: Russ.- orth. lehre v. der Erbsünde s. 92f.)

¹²⁴ Heiler s. 121. Chrysostomos: Hom. in epist. ad Rom., Mi PG 60, 447

¹²⁵ ibid. Anastasios Sinaita: Quaest. 143, Mi PG 89, 796

¹²⁶ Augustin: Ep 186 c 6.n.16; Ench 27; De div. quaest. q 68 n. 3; De corrupt. et gratia c 7 n, 12. Augustin følger Ambrosius: «We all sinned in the first man, and by natural inheritance an inheritance of guilt has been transferred from one man into all... Adam was in each one of us: for in him human nature (conditio humana) sinned, because through one man sin passed over into all» (Ambrosius: Apol. Dav. 2, 12, 71, sitert etter Henry Bettenson: The later Christian Fathers, London 1970, s. 177).

¹²⁷ Einar Molland gjør oppmerksom på at Augustin «leste gresk med stort besvær. Han var vel bevandret i den latinske litteratur, men av filosofi og teologi kunne han i virkeligheten bare lese det som var skrevet på latin eller oversatt til dette språk fra gresk, og det var ikke meget» (Vestens Tenkere Bd.I, s. 193).

avgjørende innflytelse på Augustins teologi. Og Augustins teologi om synd og nåde fikk avgjørende innflytelse på teologien i den vestlige kirke.¹²⁸

Augustin trekker altså store konsekvenser av sin tolkning av Rom 5,12f. Men hos Paulus er utsagnet «og med den (synden) kom døden» en premiss i tankeføringen. Hovedsaken for ham er å fremheve Guds nådes primat. Virkningene av Guds nåde er uendelig mye større enn virkningene av synden. Derfor er det ingen grunn til å tvile på at rettferdiggjørelsen i Kristus er sterkere enn fordømmelsen etter syndefallet. Paulus illustrerer dette ved en analogi. Adam var den første som syndet, han innledet syndens «eon». Men Kristus er motstykket til Adam. Kristus innleder frelsens eon.

Hos Paulus dreier det seg altså ikke om arvesynd og arvedød. Heller ikke gir Paulus' tanker i Rom 5 grunnlag for Augustins tanker om predestinasjonen og for tanken om menneskeheten som en «fordervelsens masse» som ved Adams fall ble forvandlet fra «posse non peccare» til «non posse peccare».

Paulus har ingen utviklet lære om forholdet mellom synden og døden. At døden kommer på grunn av synden er en premiss han henter fra den intertestamentale teologi. Den legemlige, fysiske død, er en konsekvens av synden. Dersom Adam ikke hadde syndet, ville han ikke ha blitt dødelig. Den fysiske død fantes ikke mellom skapelsen og syndefallet. Først med fallet ble mennesket dødelig. At synden førte dødelighet med seg som straff er forutsatt i Paulus teologi. Den fysiske død er en del av Guds straff for synden.

En slik oppfatning av den fysiske død kan vi ikke fastholde i dag. Vi vet at biologisk liv ikke kan eksistere uten den fysiske død. Det lar seg ikke gjøre å akseptere Paulus premiss om at den fysiske død egentlig ikke skulle ha vært, det vil si ikke var i Guds opprinnelige skaperplan. Uten at organismer dør, kan ikke organismer leve. Professor i biokjemi, *Jens Gabriel Hauge*, formulerer den naturvitenskapelige betraktningssmåte med tydelig front mot Rom 5,12:

Det er vel nesten overflødig å peke på at den fysiske død ikke kan oppfattes som et resultat av menneskets synd. For den flercellede organisme er døden uavvendelig. Slik er det trolig blitt fordi en livslengde utover det som var nødvendig for en viss produksjon av avkom, måtte bli en hemsko i evolusjonen. Døden synes paradoksalt nok å være en av livets viktigste oppfinnelser, en forutsetning for den livsutfoldelse vi ser rundt oss og selv er en del av.¹²⁹

Derfor må den fysiske død være et ledd i Guds opprinnelige skaperordning. Det har aldri eksistert mennesker som ikke har hatt døden «innebygget» i seg som en forutsetning for livet. Skal kristen antropologi unngå å komme i et katastrofalt motsetningsforhold til moderne

¹²⁸ Pelikan Bd I s. 292

¹²⁹ Jens Gabriel Hauge: *Biologi og virkelighetsoppfatning*, s. 296; Jfr. s. forf. *Fenomenet liv* s. 530; og *Lecomte du Noüy* s. 60

biologi og evolusjonsforståelse må Paulus' premiss i Rom 5,12 og 1.Kor 15,21f. forlates. Den fysiske død som sådan er ingen straff for synd. Den er en del av Guds gode skaperplan, en forutsetning for skapelsen av mennesket.

Hva skjer så med Paulus' teologi for øvrig dersom vi utelater denne premiss? Lar det seg gjøre å holde fast hovedsaken i hans fremstilling om synd og nåde selv om vi ikke regner med at døden er straff for synd? En rekke fortolkere mener at tanken om den fysiske død som en del av Guds straffende reaksjon er en uløselig del av Det nye testaments budskap.

Rudolf Bultmann mener at Paulus oppfatning ikke er enestående. At døden er straff for synd mener Bultmann er karakteristisk for synet på døden i hele Det nye testamente: «Nirgends wird der Versuch gemacht, den Tod als Naturvorgang zu interpretieren und ihn dadurch zu neutralisieren, und auch da, wo an seine Aufhebung durch die Auferstehung gedacht und Sterben und Auferstehung nach Analogie eines Naturvorgangs beschrieben wird (1.Kor 15,36; Joh 12,24) wird er nicht als Natürlicher Vorgang begriffen, sowenig wie die Auferstehung.»¹³⁰

Karl Barth viker tilbake for å akseptere at den fysiske død er i overenstemmeIse med Guds gode skapervilje. Døden hører ikke med til naturens nødvendige orden. Døden er «abnorm»: «Dass unser Sein endlich ist, dass die uns gegebene Zeit da vorne eine Grenze hat, jenseits der wir nicht mehr sein werden, dass konnte uns nur als ein Übel, als eine abnormale Bestimmung unseres Seins und also gerade nicht als Natur verständlich werden.»¹³¹

Helmut Thielicke slår fast at Paulus utsagn i Rom 6,23 om at «syndens lønn er døden» at døden følgelig bare kan forstås ut fra syndefallet og ikke ut fra skapelsen; «nicht als Ordnung, sondern als Unordnung».¹³² Thielicke forsøker å avgrense seg mot den misforståelse at han mener at døden «nach seiner biologischen Seite als Wirkung und Ursache Sünde zu verstehen sei».¹³³ Menneskets død går for seg «im Medium des biologischen Todes».¹³⁴ Men menneskets død må holdes ut fra dette medium. For menneskets død er kvalitativt forskjellig fra dyrenes biologiske død. Menneskets død er noe mer og må forstås ut fra en større sammenheng. Motsetningen til den biologiske død er «das Leben aus Gott».¹³⁵ Thielicke advarer mot å forstå menneskets død utelukkende ut fra biologien som om den var et «jenseits von gut und böse».¹³⁶ Døden kan ikke bare forstås ut fra en slik «innerweltlichen Zusammenhang.» Menneskets død kan bare forstås rett ut fra Skriften. Et forsøk å betjene seg av naturvitenskapens argumenter, ender i naturlig teologi som en «verkrampten

¹³⁰ Bultmann: Thanatos, Kittel Bd. II (tysk utg.), s. 15

¹³¹ Barth: Kirchliche Dogmatik III, 2 s. 767

¹³² Thielicke s. 13

¹³³ ibid

¹³⁴ ibid

¹³⁵ s.14

¹³⁶ ibid

Vitalismus». ¹³⁷ Døden er unatur fordi den alltid peket mot en adskillelse fra Gud. Døden er uorden fordi død og adskillelse fra Gud hører sammen.»Tod und Sonderung von Gott gehören zusammen. Tod ist Unnatur, Tod «sollte» nicht sein. Insofern ist der Tod kein Bestandteil des Lebens, sondern sein diametraler Gegensatz». ¹³⁸

Thielicke forsøker ved å anvende begrepet «Tod» i en mer omfattende betydning enn «Sterben» for å avgrense seg mot en tolkning hvor synden blir årsak til menneskets biologiske død. «Wir durften ihm nicht die Wendung geben: Ursache = Sünde des Menschen; Wirkung = biologischer Tod». ¹³⁹ Men Paulus har ikke denne avgrensning. Også for Paulus har døden denne totale betydning. Men til forskjell fra Thielicke, innebærer thanatos i Rom 5,12 og 6,23 også den rent biologiske, fysiske død. ¹⁴⁰ Thielicke prøver å komme til rette med den paulinske forståelsen av forholdet mellom synden og døden uten å se at han i realiteten opererer med et thanatos-begrep hvor den fysiske Gud er ekskludert.

Paul Althaus mener at sannheten om døden er paradoksal. På den ene siden må vi fastholde at døden er Skaperens nådige ordning. På den andre siden må vi også holde fast på at døden er Guds dom over synden. «Das Sterben hört, weil es Gericht ist, nicht auf, ursprünglicher Wille des Schöpfers zu sein. Es gehört umgekehrt, weil wir es auch als Aufruf der Liebe Gottes erfahren, nicht auf, Gericht über uns zu sein, solange wir Sünder sind». ¹⁴¹ Althaus viser til biologenes erkjennelse om at døden er en betingelse og et middel for det som stadig fornyer seg. Men han mener at denne erkjennelse ikke tvinger oss til å ende vår forståelse av døden som uttrykk for Guds Nei. Denne forståelse kan ikke avledes av vår naturvitenskapelige erkjennelse. Den gis oss bare gjennom Guds ord. Der gjøres det uavviselig klart for oss at Gud har knyttet forbindelse mellom vår synd vår død. «Wir müssen sterben, weil wir nicht in Glauben und Liebe lebendig, sondern in Selbstsucht tot sind. Die Sünde ist selber schon Tod, Zersetzung des menschlichen Lebens. Das leibliche Sterben drückt aus, was wir vor Gott sind und gelten. Es ist der reale Vollzug des Urteils Gottes über unser Leben. Der Tod ist *Gerichtsakt Gottes* über das sündige Menschentum ... *Dieser Tod*, «das Sterben im Sterben» ist nicht früher in der Welt da als die Menschheit mit ihrer Sünde. Er ist durch die Sünde in die Welt gekommen (Röm 5,12)». ¹⁴² Althaus mener at Paulus egentlig har oppfattet døden paradoksalt. Rom 5,12 viser til døden som uttrykk for Guds dom. På den andre side viser 1.Kor 15,45 at Paulus har tenkt Adam som dødelig fra skapelsen av. ¹⁴³ Men han holder også muligheten åpen for at Paulus har formulert begge anskuelser uten å formidle mellom dem.

¹³⁷ s.15

¹³⁸ s.109

¹³⁹ s.183

¹⁴⁰ Jfr. Bultmann: Thanatos (tysk utg.), s. 13

¹⁴¹ Althaus: Die Christliche Wahrheit, s. 185

¹⁴² ibid

¹⁴³ s.186

Althaus avviser tanken om et historisk syndefall. At døden og Guds nei hører sammen, kan ikke avledes av «einer spekulativen Kosmologie». ¹⁴⁴ Det er ikke mulig å tenke seg tilbake til «ein todesfreier Paradies». ¹⁴⁵ Når vi i teologien taler om «urtilstand» og «syndefall», må vi ikke forestille oss dette som to på hverandre følgende historiske epoker. Urtilstanden er strengt eksistensielt begrunnet. Det dreier seg om den opprinnelse vi til enhver tid kommer fra i vår historiske handling. ¹⁴⁶ Adam er ikke prehistorie. Adam er uttrykk for den opprinnelige enhet mellom alle mennesker. Althaus mener at dette er dekkende for Paulus syn. Det å ville avlede døden fra et historisk syndefall, er i virkeligheten en «gnostisk teori». ¹⁴⁷

Althaus tolkning er neppe i overenstemmelse med Paulus oppfatning i Rom 5,12f. Tanken om et historisk syndefall er ikke en «gnostisk teori». Den er levende i Paulus' rabbinske samtid og en selvfølgelig forutsetning for Paulus. Paulus interesserer seg for Adam som det første menneske ved begynnelsen av vår historie.

Karl Rahner hevder at menneskets død ikke er en biologisk nødvendighet. At mennesket dør, henger sammen med dets forhold til Gud. «All men are sinners, therefore, all men must die; and vice versa, precisely because all men must and do die, there is manifested in the most direct fashion for human experience the fact that we have all sinned.» ¹⁴⁸ Rahner hevder at den fysiologiske grunn til at mennesket dør legemlig, ennå ikke er fullstendig klarlagt biologisk. Derfor må vi, inntil vi forstår den fysiologiske sammenheng, akseptere denne troens begrunnelse som den eneste brukbare forklaring. ¹⁴⁹ Og selv om vi i fremtiden skulle komme til å oppdage naturens grunner bak dødens nødvendighet og allmenne utbredelse, ville vi likevel trenge troens begrunnelse. «Consequently, even the process of the natural causes of death are to be traced back to a principle in the moral-spiritual history of man.» ¹⁵⁰ Når bibelen ikke forteller om Adams død, når den er «hidden in darkness» ¹⁵¹ ser Rahner dette som et tegn på at Adam døde som straff for synden. «The fact that the achievement of death done is enacted by man into the empty end of death suffered, and the resulting fact that death as a human act is covered with the veil of death as suffering, visibly manifests the absence of divine grace. Death, therefore, is the penalty of sin». ¹⁵²

Ladislav Boros gir Karl Rahner sin tilslutning ved å hevde at dersom Adam ikke hadde syndet, ville han ha unngått «death as disintegration», det vil si adskillelse av legeme og

¹⁴⁴ Althaus: Die letzten Dinge. Gütersloh 1949, s. 85

¹⁴⁵ s.94

¹⁴⁶ Die Chr. Wahrheit § 37

¹⁴⁷ s. 186

¹⁴⁸ Karl Rahner: On the Theology of Death. Questiones Disputatae Bd.2, Edinburg/London 1961, s. 22.

¹⁴⁹ ibid.

¹⁵⁰ s. 23

¹⁵¹ s. 50

¹⁵² ibid.

sjel.¹⁵³ Dermed ville Adam ha gått direkte fra den opprinnelige nådens tilstand over i oppstandelsen.¹⁵⁴ Døden er altså straff for Adams synd. Ikke først og fremst den fysiske død, «but the particular death which is a return to dust; that means a death of separation, disintegration, taking apart and stripping down».¹⁵⁵

Gustaf Wingren tolker 1.Mos 2,17 som dødens introduksjon i verden. Og han finner denne tanken bekreftet i Rom 5,12. «I N.T. är döden icke någonting naturligt. Den är tvärtom uttryck för den djupaste onatur. Ty människan var skapad till att leva och ej till att dö. Först på grund av olydnaden mot Gud kom döden inn i människovärlden».¹⁵⁶ Synden, »olydnaden», fører til at relasjonen mellom Gud og mennesker brytes. Døden er i sin totalitet uttrykk for denne brutte relasjon. «Och döden är där, eftersom livet från skaparen icke är dår. Då människan valt att leva för sig själv, är hennes liv förlorat. Ty att leva är att bliva skapad, att resa sig upp mot Skaparen är att dö».¹⁵⁷ «Döden är inte «bra» för något, den kan inte förklaras. Döden är pålagd, nödvändig. Man kan bara tyda döden genom att falla i den, såsom vetekornet, Kristus, de bortgångna föll. Döden är den mot destruksjonen vända sidan av Guds skapelsehandling och vi kan aldrig forstå eller förklara, varför destruksjonen får vara kvar».¹⁵⁸

Wingren advarer mot å gå inn på naturalismens resonnement. For naturalismen nøyer seg med en kausal forklaring på døden og hevder at menneskene bør kjenne like lite uro for døden som dyrene. I motsetning til naturalismen kan den kristne tro ikke se på døden med annet enn vemod: «Det är onatur at detta som pågår inför en skall brytas ner».¹⁵⁹

Sverre Aalen tar også utgangspunkt i at Bibelen vurderer livet så høyt. Døden er livets motsetning og fiende. «Dette er selve det grunnsyn det gjelder å tilegne seg når en vil forstå Det nye testamentes syn på døden».¹⁶⁰ «Vi finner i Det nye testamente ikke noe forsøk på å bagatellisere døden eller bortforklare dens gru. Heller ikke gripes det til den utvei å betrakte døden som noe naturlig, noe som kan innordnes i menneskets tilværelse».¹⁶¹

«Det svar som Det nye testamente gir på dette spørsmål, er at det er menneskets fall i synd som har slått i stykker Guds opprinnelige plan og tanke. Paulus uttrykker det slik at døden «er kommet inn verden» etterpå (Rom 5,12; jfr. 1.Kor 15,22). Og det skjedde som en følge av

¹⁵³ Ladislaus Boros: *The Mystery of Death*, New York 1965, s. 114

¹⁵⁴ s. 115; jfr. Rahner s. 42

¹⁵⁵ s. 113

¹⁵⁶ Gustaf Wingren: art. Synden i døden. NTU, Bd. I koll. 678

¹⁵⁷ Wingren: *Skapelsen och Lagen*, Lund 1958, s. 78

¹⁵⁸ Wingren: *Credo. Den kristne tros-och livsåskådningen*, Lund 1975, s. 46

¹⁵⁹ s. 182

¹⁶⁰ Sverre Aalen: *Døden i Det nye testamente*, s. 128

¹⁶¹ s. 129

synden (Rom 5,12). Vi står her ved et viktig punkt i Det nye testamentes syn på døden, nemlig at den er en følge av synden, ja, en straff for menneskets synd (Rom 6).¹⁶²

Aksel Valen-Sendstad mener at teologien må gjøre front mot evolusjonstenkning ved å fastholde at syndefallet er en momentan hendelse i historien. «Det er fortellingen om de første menneskers opprør mot Guds vilje i Gen 3 som er utgangspunkt og grunnlag for Bibelens lære om synden (jfr. Hos. 6,7; Rom 5,14). Uten tvil forutsettes det at syndefallet er skjedd ved et historisk menneske (Adam), og at dette menneske var det første menneske (1.Kor 15,45; Rom 5,12 f.). Dermed er det sagt at synden ble en realitet fra den første generasjon...». ¹⁶³ «Forsøket på å forflyktige det første menneskes historiske karakter er åpenbart bestemt av evolusjonismens innflytelse i synet på menneskets tilblivelse (opprinnelse). Der evolusjonismen fører til utvisking av forskjellen på menneske og dyr og ikke gir rom for det første historiske menneske, der er også grunnlaget for å tale om syndefallets faktisitet og historisitet borte. Å tale om syndefallets realitet uten Adam er å omtolke det historiske i forhold til det åpenbaringen forbinder med det». ¹⁶⁴

Valen-Sendstad mener at naturvitenskapen ikke kan komme til annen konklusjon enn at døden er «noe naturlig som er innebygd i den menneskelige eksistens». ¹⁶⁵ Grunnen til dette er at «Den tilgjengelige virkelighet er den falne virkelighet. Mennesket som vitenskapen kan se og utforske, er det falne mennesket som ifølge Bibelen er under syndens, forgjenglighetens og dødens lov». ¹⁶⁶

En teologi som vil være tro mot åpenbaringen, kan etter Valen-Sendstads oppfatning ikke betrakte døden gjennom naturvitenskapens scopus. «Døden er derfor intet naturlig for den kristne i den forstand at den er noe opprinnelig. Derimot er den syndens lønn (Rom 6,23) og den siste fiende (1.Kor 15,26). Døden er ikke bare kroppens død, men også den åndelige død i overtredelse og synd (Ef 2,1)». ¹⁶⁷

Skal teologien unngå et uakseptabelt motsetningsforhold til naturvitenskapen, er det nødvendig å sondre mellom den fysiske død og døden i betydning av fortapelse. For Paulus eksisterer ikke dette skillet, selv om han, som vi har sett tidligere (2.2), anvender begrepet «døden» i forskjellige betydninger og sammenhenger. Det lar seg ikke gjøre å abstrahere den fysiske død fra døden i mer omfattende betydning.

For teologien i vår egen tid, som må se i øynene en enighet innenfor naturvitenskapen om den fysiske død er «en av livets viktigste oppfinnelser» (Hauge), lar det seg ikke gjøre å anvende et dødsbegrep der også den fysiske død blir sett som «abnorm» (Barth) eller «den djupaste onatur» (Wingren) og «nicht als Ordnung, sondern als Unordnung» (Thielicke). Althaus'

¹⁶² s. 134

¹⁶³ Aksel Valen-Sendstad: Kristen dogmatikk, Oslo 1979 s. 189

¹⁶⁴ s. 191

¹⁶⁵ s. 370

¹⁶⁶ ibid.

¹⁶⁷ s. 371

forsøk på å knytte forbindelsen mellom de paulinske utsagn og en eksistensiell tolkning av syndefallet ved å fremheve det paradoksale ved døden, er et forsøk å beholde Paulus premiss. Men denne tolkning distanserer seg i realiteten fra Paulus, som mener at Adam er en historisk person ved begynnelsen av vår historie. I motsetning til Althaus forestiller Paulus seg «ein todesfreier Paradies». Det lar seg heller ikke gjøre, som Rahner, å påstå at menneskets død ikke er en biologisk nødvendighet eller ikke er fysiologisk klarlagt. Selv om biologien ikke i alle deler har klarlagt prosessene i forbindelse med aldring og død,¹⁶⁸ lar det seg ikke gjøre på dette grunnlag å hevde at aldring og død skulle være prinsipielt unødvendige i det biologiske system.

Heller ikke kommer vi til rette med Paulus' tanker i Rom 5,12 om vi, som Boros, velger å skjelne mellom en rent fysisk død og en død som «disintegration». Paulus kjenner ingen død som ikke er straff for synden. Denne innvending rammer også Thielicke som prøver å unngå konfrontasjon ved å hevde at døden bare foregår «im Medium des biologischen Todes».

Valen-Sendstad mener at vi må fastholde et syndefall i menneskets prehistorie, med den følge at det har skjedd en endring i menneskets fysiologi. Han unngår uoverenstemmelse mellom Paulus og naturvitenskapen ved å hevde at vitenskapen bare kan utforske den falne virkelighet. «Derfor vil mennesket uten Guds ord naturlig forstå mennesket som forgjengelig og dødelig *i sin opprinnelse*».¹⁶⁹

Valen-Sendstads løsning er prinsipielt ytterst problematisk. Han opererer med en dualistisk virkelighetsoppfatning hvor trosvirkelighet og vitenskapelig virkelighet skilles fullstendig. Resultatet er at det ikke kan oppstå motsetning mellom dem. Men samtidig blir det heller ingen forbindelse, ingen kommunikasjon. Et slikt skille gjør ikke alvor av den første trosartikkel hvor Gud hevdes å være skaper og herre over all virkelighet.¹⁷⁰ Det er berettiget å advare naturvitenskapen når den overskrider sitt kompetanseområde og utvikler seg til en naturalistisk ideologi som vil bekjempe troen. Men Valen-Sendstad bruker denne argumentasjonstype for å forsvare at han gjør frelsesåpenbaringen fullstendig avhengig av at en oppfatter syndefallet som en hending i menneskets prehistorie. Han erkjenner at naturvitenskapen ikke kan komme til det resultat at mennesket har vært udødelig. Men han tvinges til å utelukke at denne vitenskaplige erkjennelse er forpliktende sannhet for den troende. Å akseptere vitenskapens resultat «fører til en omtolking av naturen uten den sammenheng åpenbaringen gir».¹⁷¹

Det lar seg ikke gjøre, som vi har sett, å abstrahere den legemlige død fra døden i den omfattende betydning i Paulus teologi. Og det er en selvsagt forutsetning for Paulus og hans samtid at syndefallet som fører straffedøden med seg, skjedde en gang ved begynnelsen av menneskets historie. Men dette innebærer ikke at en må dele disse forutsetninger for å kunne tilegne seg Paulus lære om frelsen i Kristus, rettferdiggjørelsen i troen. Vi har sett at tanken

¹⁶⁸ Hans Joachim Bogen gjør oppmerksom på at gerontologien ennå ikke har full klarhet over aldringsprosessen (Gyldendals bok om moderne biologi, Oslo 1968, s. 270).

¹⁶⁹ Valen-Sendstad s. 197

¹⁷⁰ Jfr. Regin Prenter: Kristen tro, Stavanger 1973, s. 29 f.

¹⁷¹ Valen-Sendstad: Kristen dogmatikk, s. 197; jfr. vår behandling av Helmut Thielicke (s. 118 ff.)

om at den legemlige død er en del av straffen, er en premiss i analogien mellom Adam og Kristus i fremstillingen i Rom 5 og 1.Kor 15. Det lar seg gjøre å forlate denne premiss, uten å måtte oppgi det som er hovedsaken.

Det er nødvendig å tenke annerledes om den legemlige død. For tanken om at den legemlige død er noe uegentlig, et fenomen som opprinnelig ikke skulle være Guds skaperordning, fører med nødvendighet til at mennesket må se på sin død som noe negativt, døden blir «abnorm» og «djupaste onatur». Dermed hindres mennesket i å erkjenne sin egen død på rett måte. Det vil ikke bare si å akseptere sin legemlige død som livets gode ordning, våge å regne med den, tenke på den, handle ansvarlig ut fra den. Først og fremst innebærer det å erkjenne Gud i menneskets død. Det innebærer å se at når jeg dør, møter jeg ikke i selve den legemlige død, Guds nei, straffen, Guds fravær, tegnet på at Gud har vendt seg fra meg. Tvert imot, i min fysiske død møter jeg den samme omsorg som kalte meg inn i livet, Gud som har skapt alt og ordnet livet viselig. Når vi slipper å tale om selve den fysiske død som en «fiende», kan vi se den virkelige fiende, den onde frister, Guds motstander, som vil friste meg til opprør mot Skaperen og lede meg inn i fortapelsen.

Tor Aukrust har rett i at det ikke er uproblematisk å oppfatte døden som skaperordning. For «det skremmende ved døden er jo nettopp at den gjør mennesket alene. Egentlig eksistens er umulig når mennesket er alene med seg selv(...) ut fra vårt syn på døden må vi hevde at egentlig eksistens bare realiseres i et levende, personlig samfunn». ¹⁷² Likevel kan vi ikke komme bort fra at den legemlige død er en skaperordning. «At døden i naturen er en følge av menneskers synd, motsies allerede av det faktum at den var der før mennesket opptrådte på naturens arena (...) Denne ordning i naturen må vi betrakte som Guds skaperordning, som også gjelder for mennesket. Det problem som dette standpunkt medfører, kan vi imidlertid avsvække ved å hevde at menneskets egentlige død ikke i og for seg er legemets undergang. For oss er nemlig dødens realitet uoppløselig knyttet til den legemlige død. Denne er ikke en uvesentlig bagatell, men det klareste tegn på dødens brutale inngrep i vår eksistens». ¹⁷³

Eberhard Jüngel mener at en terminologisk oppklaring vil gjøre det mulig for oss å komme til rette med og anvende Det nye testamentes tale om døden som en konsekvens av synden. For begrepet «døden» møter oss på to forskjellige måter: 1) Som menneskets naturlige livsavslutning. 2) Som en død som er «das Fazit der Sünde». ¹⁷⁴ «Wir werden es lernen müssen, von daher nicht nur den Anfang sondern auch das Ende, das Gott macht, als eine Wohltat anzusehen». ¹⁷⁵ Gud har ikke bare

¹⁷² Tor Aukrust: Forkynnelse og historie. En studie i Kristi realpresens, Oslo 1956, s. 270 f.

¹⁷³ s. 262f.

¹⁷⁴ Eberhard Jungel: Tod, Stuttgart/Berlin 3.oppl. 1973, i serien Themen der Theologie, hrsg. von Hans Jürgen Schultz, Bd. 8. s. 111

¹⁷⁵ s. 115

skapt mennesket med en begynnelse på sitt liv. Både begynnelse og avslutning hører med til den bibelske tanke om skapelsen. På den annen side går det tydelig frem av språkbruken i Det nye testamente at Gud og døden er motstandere, fiender. Dermed blir døden negativt kvalifisert. Hvilken død er det så det her dreier seg om? «Es ist deutlich, dass Paulus den Tod, den der glaubende *schon gestorben ist*, immer *negativ* qualifiziert versteht. Das ist der Tod, vor dem man sich fürchten musste. Denn dieser Tod ist das Fazit der Sünde» (Rom 6,23).¹⁷⁶ Jüngel kaller denne negativt kvalifiserte død for «forbannelsesdøden» (Fluchtod). «Von diesem Fluchtod redet das Neue Testament wie von einer Macht. Er herrscht (Rom 5,14.17). Man ist ihm ausgeliefert».¹⁷⁷

Hva er så årsaken til at den naturlige død, som er uttrykk for Guds gode skaperordning og altså «eine Wohltat» under bestemte forutsetninger, blir negativt kvalifisert? Jüngel finner svaret ved å henvise til synderens skyld: «Dass dieser natürliche Tod zum Fluch werden konnte, ist nicht seine, sondern des Sünders Schuld».¹⁷⁸ Døden er «Wohltat» bare så lenge den er «Das Ende, das Gott macht! Nicht das Ende, das wir machen».¹⁷⁹ Jüngel mener at en slik sontring mellom to typer død er språklig meningsfull.

Jüngels sontring er nødvendig. Men han er selv ikke oppmerksom på at han dermed i realiteten distanserer seg fra Paulus oppfatning om den fysiske død. For utfra Rom 5 og 1.Kor 15 må vi hevde at Paulus ikke kan betrakte den fysiske død som «eine Wohltat», som en død som ikke er negativt kvalifisert.

Svend Bjerg understreker at den kristne tradisjon som ser døden som «unatur», opererer med et absolutt skille mellom liv og død. Døden skal ikke elskes, den skal hates. En forsoning med døden betyr forræderi mot livet.¹⁸⁰ Karakteristisk for denne fortolkning er at den ikke tillegger den fysiske død noen teologisk betydning.¹⁸¹

Bjerg mener at de som påberoper seg Paulus til støtte for synet om døden som unatur, tar feil. «Paulus kalder ikke synden for dødens årsag, men derimod for dødens brod (1.Kor 15,55). Hvor dødens brod er brutt, er dødens magt overvundet, men ikke dødens faktiske eksistens. Skyld og angest udgør ikke dødens faktiske eksistens, men

¹⁷⁶ s. 111

¹⁷⁷ s. 113

¹⁷⁸ s. 117

¹⁷⁹ s. 115

¹⁸⁰ Svend Bjerg: *Døden*. Berlinske leksikon Bibliotek (red. Johs Sløk) København 1975, s. 15

¹⁸¹ s. 16

giver derimod døden magt. Den paulinske tankegang tvinger ikke til at antage at mennesket oprindeligt var skabt til ikke at skulde dø». ¹⁸²

Bjergs tolkning av Paulus her er ikke dekkende. Riktigere blir det når han senere skriver: «Hos Paulus dominerer forestillingen om den unaturlige død. I Rom 5,12-21 er han utvivlsomt avhengig av en jødisk fortolkning af 1.Mos 1-3». ¹⁸³

Bjerg mener at det eneste tilfredstillende teologiske svar på spørsmålet om dødens mening kan gis av den retning som oppfatter døden som natur. ¹⁸⁴ Men en del av det moderne menneskes livsproblem er at det er bundet i forestillingen om døden, som unatur, at døden er en motsetning til livet. Derfor gjelder det, teologisk, så vel som sjelesørgerisk, å befri mennesket til et syn på døden som natur, som en del av livet. Dette skjer teologisk best ved å understreke at «Gud befrier mennesket fra dommen - til en naturlig død». ¹⁸⁵ Denne befrielsen skjer ved at den allerede i levende live legger en død bak seg, nemlig den unaturlige død, den død som er konsekvensen av synden. ¹⁸⁶

4.2 *Biologisk liv og død*

I det foregående har vi understreket at den fysiske død må betraktes som et nødvendig ledd i den fysiologiske prosess som foregår i alt høyerestående liv på kloden. Og vi har avvist tanken om at menneskets død ikke er en biologisk nødvendighet (Rahner).

For ytterligere å belyse og presisere dette, vil vi i det følgende se nærmere på hva vi mener når vi anvender begrepene «legemlig» «fysisk» eller «biologisk» død. Hva er egentlig «liv» eller «biologisk liv»? ¹⁸⁷

Tidligere tiders biologi regnet med at det gikk en klar grense mellom levende organismer og ikke levende objekter. «Det gikk en tydelig grense mellom organisk og anorganisk materie. Vår tids biologer er ikke villige til å trekke en slik skarp grense. Et eksempel på det har vi hos John Kendrew når han drøfter virusets egenskaper. Virus viser seg å være tvetydige. På den ene side viser de seg som levende organismer ved at de angriper sine vertsorganer. På den

¹⁸² s. 17

¹⁸³ s. 193

¹⁸⁴ s. 19

¹⁸⁵ s. 195

¹⁸⁶ *ibid.*

¹⁸⁷ Uttrykket «biologisk liv» er egentlig en språklig tautologi. Men vi våger likevel å anvende det her fordi vi regner med at det ikke fører til misforståelser. «Biologisk liv» er livet i den fysiologiske prosess, til forskjell fra «åndelig liv», «åndsliv» etc.

andre side viser de egenskaper som er typiske for ikke-levende objekter. Derfor har forskerne tidligere vært uenige om virus skulle bestemmes som levende eller ikke-levende.

Denne uenigheten er betydningsløs hvis man ikke antar at det er en fundamental forskjell mellom levende og ikke-levende objekter, en slags grense som all ting må plasseres på den ene eller den andre siden av. Personlig tror jeg ikke det er noe som tyder på at en slik grense eksisterer.¹⁸⁸

Dersom vi ikke behøver å akseptere en skarp todeling i organisk og anorganisk stoff, er en av hindringene for å forstå livets oppståen på jorden ryddet til side. For tidligere tiders biologi var det et uoverstigelig problem hvordan organisk liv kunne oppstå av uorganisk masse. Det var, naturvitenskapelig talt, en uoverstigelig hindring mellom dem. Nå mener biologer at det ikke lenger er nødvendig å forutsette at organiske vesener må stamme fra organisk byggemateriale. Organisk liv kan oppstå *abiotisk*.

Hans Joachim Bogen mener at denne erkjennelsen allerede begynte å demre for biologer da det i 1828 lyktes for *Friedrich Wohler* å fremstille urinstoff ad kunstig vei ved en syntetisering fra karbondioksyd og amoniakk uten hjelp av enzymer.

Bare de aller færreste av Wohlers kolleger hadde likevel noen anelse om at hans lysende prestasjon i virkeligheten hadde sprengt i stykker muren mellom den uorganiske og den organiske verden, at organiske stoffer kanskje også kunne oppstå uten kjemikernes medvirkning, ja, at det kanskje var stukket ut en trasé for en vei som førte til at menneskene kunne nærme seg løsningen på livets gåte.¹⁸⁹

Men dogmer er som kjent seiglivete. Den tilvante tenkemåte er alltid vanskelig å rokke. Med Wohlers oppdagelse var ennå ikke det alminnelige «dogmet om todelingen i en uorganisk og en organisk verden» blitt rokket.¹⁹⁰ Bogen anser det for den største hindringen for dem som prøvde å finne en naturvitenskapelig, kausal forklaring på livets oppståen.¹⁹¹

Innenfor mikrobiologien lar det seg altså ikke lenger gjøre å trekke en skarp grense mellom levende organismer og ikke-levende objekter. Med tanke på at hvert individ av menneskeslekten er en del av en større biologisk prosess, lar det seg også gjøre å hevde at mennesket har en art «biologisk udødelighet».¹⁹² Individets gener lever videre til etterslekten ved forplantning. Derfor har menneskeslekten som sådan vist seg udødelig selv om individer har opphørt å eksistere.

¹⁸⁸ John Kendrew: *Livets tråd*, Oslo 1970 s. 100; jfr Bogen s. 15

¹⁸⁹ H. J. Bogen s. 282

¹⁹⁰ s. 283

¹⁹¹ *ibid.*

¹⁹² Bjerg s. 46

Også bortsett fra forplantningen kan det hevdes av kroppen ikke «dør» i mikrobiologisk forstand. Om kroppen brytes ned, for eksempel ved forråtnelsesprosessen i en grav, finnes det likevel organisk substans som fortsetter å eksistere.

Men i vår sammenheng er det individets død som interesserer. Når Paulus i Rom 5,12 taler om døden som «rammet alle mennesker», er det selvsagt ikke døden i mikrobiologisk forstand som er innenfor synsfeltet. Det dreier seg om det enkelte menneskets død. For individet finnes det en klar grense mellom liv og død. En kan velge forskjellige slags kriterier for å konstatere når døden er inntruffet, åndedrettets opphør, hjertestans eller at hjernen slutter å fungere. Men uansett hvilket eller hvilke dødsriterier en velger, finnes det et tidspunkt når en må erklære et individ som dødt. Individet er da ikke lenger levende som en bestemt organisert enhet av organisk materiale. I denne sammenheng er det nødvendig å skjelle mellom «organdød» og «totaldød».¹⁹³ Det lar seg gjøre å leve med døde organer eller helt uten, uten at individets identitet går tapt. Men det finnes organer mennesket ikke kan miste uten at organismen dør totalt.

Bjerg peker på et problem som oppstår ved den moderne transplantasjonsteknikk. Selv om både åndedrett og hjerne har sluttet å fungere, lar det seg gjøre å holde kroppen i gang med respirator og kunstig næringstilførsel. Dette innebærer at det etter hvert kan bli vanskelig å slå fast når et individ virkelig dør eller skal erklæres for død. *Bjerg* henviser til en betenkning til den danske transplantasjonslov av 1967 som henlegger avgjørelsen til et flertall i legevitenenskapelig forum «på den måte, som til enhver tid legevidenskapelig alment anerkendes».¹⁹⁴ *Bjerg* bemerker treffende: «Dommen er ikke videre salomonisk. I stedet for at tage de juridiske konsekvenser af en medicinsk landvinding og ophøje hjernedøden til officielt dødsriterium, fastholder betænkningen juridisk de klassiske dødsriterier».¹⁹⁵

Individenes død er en forutsetning for at arten skal utvikle seg og bestå fortsatt. Individet er ledd i en større biologisk prosess. Teorien om en biologisk evolusjon fra de enkleste encellede organismer frem til de høyere dyrearter og mennesket over et relativt sett lengre tidsrom, er nå allment akseptert innenfor representativ, naturvitenskapelig forskning.¹⁹⁶ For flere milliarder år siden skjedde for første gang det vi tradisjonelt har kalt overgangen fra uorganisk stoff til organisk liv.

At vi aksepterer tanken om en biologisk evolusjon er naturligvis ikke ensbetydende med at vi dermed aksepterer *Darwins* forsøk på å begrunne den såkalte «nedstammingshypotese», det vil si at alle levende vesener nedstammer fra en felles urtype.

¹⁹³ s. 48

¹⁹⁴ s. 49

¹⁹⁵ ibid. I den norske «Lov om transplantasjon» av 9. febr. 1973 heter det i § 4:»Før inngrep foretas skal døden være konstatert av to leger som ikke selv utfører inngrepet eller overføring til mottakeren».

¹⁹⁶ Hauge: Biologi og virkelighetsoppfatning, s. 292

Darwin forutsatte en gradvis utvikling fra den felles urtype. Paleontologer i dag kjenner til arter med lang, uavbrutt fossilhistorie. Disse artene synes å utvikle seg i sprang, ikke gradvis. Men dette røkter ikke ved hovedsaken hos Darwin, nemlig at det har skjedd en evolusjon hvor naturlig utvalg av de mest egnede arter er drivkraft bak utviklingen.¹⁹⁷

I den store biologiske prosess, evolusjonen, må individet fjernes en viss tid etter at det er blitt til for å gi plass til nye individer. Biologisk sett er individets oppgave å representere og reproducere arten i løpet av sin levetid. Derfor dør individet en viss tid etter at det ikke lenger er i stand til å produsere avkom.¹⁹⁸

Det lar seg ikke gjøre å tenke menneskehetens utviklingshistorie uten individenes død. Naturvitenskapelig sett må den biologiske død betraktes som en *conditio sine qua non*. Dette må med nødvendighet føre til at kristen antropologi ikke kan tenke som om livet prinsipielt lar seg forestille uten den biologiske død.

4.3 Syndefallet og historien

Når Paulus viser til «det som skjedde da synden kom inn i verden», forutsetter han syndefallsberetningen i 1.Mos 3. Han forestiller seg syndefallet som en hendelse som virkelig har foregått i menneskehetens første historie. Adam er en historisk person, det første menneske. Syndefallet skjer i løpet av dette første menneskes levetid. Adams levetid kan deles i to kvalitativt forskjellige epoker, før og etter syndefallet.

Forutsetningen for å plassere syndefallet ved begynnelsen av historien, som en konkret hendelse, er at en aksepterer at Adam er en historisk person, slektens stamfar, prototypen. En slik oppfatning lar det seg ikke gjøre å fastholde uten å forkaste naturvitenskapenes tanke om evolusjonen. For i følge denne har mennesket utviklet seg fysisk og psykisk over et langt tidsrom på milliarder av år. Mennesket ble ikke til ved en momentan skapelsesakt der Gud på én skapelsesdag blåste livsånde inn i menneskekroppen. Den nå allment aksepterte lære om en evolusjon fra de enkleste former for liv frem til høyerestående vesener, er uforenlig med en bokstavelig fortolkning av 1.Mos.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Jfr. intervju med prof. Anthony Hallam (v/Halvor Eifring, Morgenbladet 30.01.1982) «Der Darwin tok feil».

¹⁹⁸ Hauge s. 296; jfr. Carl v. Weizacker: *Mennesket, historien og universet*, Oslo 1955, s. 119f; Lecomte du Noüy s 60 f.

¹⁹⁹ Det har vært hevdet (bl.a. av de såkalte «kreasjonistene» og tilhengerne av den type «creation science» som utføres ved Institute for Creation Research, San Diego, California) at tanken om en evolusjon ikke er allment akseptert blant naturforskere. Sannheten er at mens Darwins teorier har vært anfektet m.h.t. mekanismer og hvilke konsekvenser en kan trekke, har tanken om evolusjonen blitt stående. Jfr. Hauge: «Det som står tilbake, er at mennesket uten tvil er et produkt av evolusjonen, med den samhörighet med hele biosfæren som dette gir oss» (*Biologi og virkelighetsoppfatning*, s. 292). Jfr. Wim Vader: «Idag tror jeg det er rett å si at selve

Problemet med det vi kan kalle «vulgærdarwinismen», det vil si teorier der Darwins iakttakelser blir tatt til inntekt for ateistisk ideologi, er at en uten videre setter opp evolusjon og skapelse som motsetninger. Enten har livet utviklet seg ved en lengre evolusjonsprosess, eller mennesket er skapt av Gud ved en enkelt skapelseshandling. Mange av skapertroens forsvarere har latt seg forlede til å stille alternativene slik.²⁰⁰

Aksel Valen-Sendstad er representativ for denne siste gruppe når han understreker at muligheten for å holde fast syndefallets realitet er avhengig av at vi fastholder at det har skjedd i menneskets urhistorie: «Det er fortellingen om de første menneskers opprør mot Guds vilje i Gen. 3 som er utgangspunkt og grunnlag for Bibelens lære om synden (jf. Hos. 6,7; Rom 5,14).

Uten tvil forutsettes det at syndefallet er skjedd ved et historisk menneske (Adam), og at dette menneske var det første menneske (1.Kor 15,45; Rom 5,12 f.), Dermed er det sagt at synden ble en realitet fra den første generasjon...

Forsøket på å forflyktige det første menneskets historiske karakter er åpenbart bestemt av evolusjonismens innflytelse i synet på menneskets tilblivelse (opprinnelse). Der evolusjonismen fører til utvisking av forskjellen på menneske og dyr og ikke gir rom for det første historiske mennesket, der er også grunnlaget for å tale om syndefallets faktisitet og historisitet borte. Å tale om syndefallets realitet uten Adam er å omtolke det historiske i forhold til det åpenbaringen forbinder med det».²⁰¹

Men tanken om evolusjon er ingen prinsipiell motsetning til skapertroen. Det er mulig og nødvendig å hevde skapelse ved evolusjon. En slik tolkning vil vise seg saklig sett

evolusjonstanken ikke er gjenstand for mye diskusjon blant biologer, men at debatten rundt *evolusjonsmekanismene* er mer innbitt og høylytt enn noensinne» (Moderne kritikk av Darwinismen, Kirke og Kultur, Hft. 1, 1983 s. 47).

²⁰⁰ Einar Molland viser til at kombinasjonen av evolusjonslære og kristendoms- og religionskritisk positivisme med nødvendighet måtte føre til konfrontasjon med skapertroen. Molland nevner som eksempel anatomen, professor Guldbergs bok i 1890: «Om Darwinismen og dens rækkevidde». Guldbergs konklusjon er at mennesket hører hjemme «i den hele naturproces ligesom et høit udviklet dyr». Konsekvensene blir Schopenhauers filosofi. En forening av idealistisk virkelighetsoppfatning og naturvitenskapelig (darwinistisk) teori er umulig. (Einar Molland: Norges kirkehistorie i det 19. århundre, Bd I Oslo 1979, s. 315). Molland henviser til at «Darwin selv prøvde å forene en religiøs livsanskuelse med sin naturvitenskapelige innsikt, men fant med tiden å måtte oppgi gudsideen. Han erklærte seg for agnostiker» (s. 313). Et eksempel på en sterkt ideologisk farget fremstilling fra nyere tid har vi hos kulturhistorikeren Hartwig Frisch. I sin fremstilling av darwinismen beskriver han virkningene slik: «Denne overføring av mekanikken på den levende natur forklarte naturens «hensiktsmessighet» på en overbevisende måte for datidens mennesker, uten at man behøvde å ty til noen skapende bevissthet eller virkelig hensikt. På denne måten ble menneskene med ett slag befridd for en rekke eldgamle forestillinger som «Gud», «forsyn», høyere ettferdighet», «skjebne» o.l. (Europas kulturhistorie, Bd. 4: Fra den franske revolusjon til idag, Oslo 1963 s. 281).

²⁰¹ Valen-Sendstad: Kristen dogmatikk s. 189 og 191

å være bedre i overensstemmelse med skapelsesberetningene. Det er ikke nødvendigvis den teologi som fastholder den antikke naturforståelse og verdensbilde som er konform med skapelsesberetningenes budskap.

Claus Westermann understreker at årsaken til at kirken i denne sammenheng seilte på kollisjonskurs med naturvitenskapen var at det eksisterte en forståelse av Skaper – Skapning som ikke var sannferdig overfor bibelens beretning.²⁰²

Grunnen til at en del teologer kom inn i dette uføret var at de begrenset bibelens utsagn om skapelsen til de tekstene som syntes nødvendige for læren om frelsen (1.Mos 1-3). Det som fulgte i kap. 4-11 syntes uten betydning for forståelsen av Skapelsen.²⁰³

Sannheten er at GT ikke har én, men mange skapelsesberetninger. Skapelsesprosessen kan ikke og har ikke vært fastslått definitivt. Hver tidsepoke kan bare uttrykke skapelsen på en måte som gjør det forståelig for denne epoke. Derfor er det konsekvent at GT ikke presenterer bare én, men flere skapelsesberetninger.²⁰⁴

Enhver tidsepoke må tilrettelegge og forklare skapertroen for tanken ut fra samtidens innsikt om naturen. Derfor lar det seg ikke gjøre å autorisere én av de forskjellige tolkningsmodeller en finner ned gjennom historien. Det er neppe heller fruktbart å forsøke å harmonisere de forskjellige tolkninger. Den eneste farbare vei er å uttrykke skapertroen i de forestillinger vi har til rådighet og kan akseptere.²⁰⁵

Skal det bibelske budskap om skapelse og syndefall virkelig bli hørt og oppfattet i vår samtid, må det uttrykkes i samtidens terminologi i overensstemmelse med forestillinger hentet fra representativ vitenskap. Dette innebærer at kristen dogmatikk som vil tale til vår egen tid, må omtale skapelse og syndefall med evolusjonen som bakgrunn.²⁰⁶

Valen-Sandstad mener at det blir mer problematisk for teologien å måtte forutsette en glidende utvikling fra dyr til menneske, enn det vil være å tenke seg menneskeslekten med en markert begynnelse i én bestemt historisk person. Valen-Sandstad har rett i at der hvor den biologiske sammenheng mellom dyr og menneske utnyttes til å utviske forskjellen og benekte at mennesket er skapt i Guds bilde, kommer teologien i en problematisk situasjon.

²⁰² Claus Westermann: Schöpfung s. 13

²⁰³ ibid

²⁰⁴ s. 15

²⁰⁵ Jfr. Hendrikus Berkhof: «Connecting the Christian belief in creation with this world is certainly no more difficult than connecting it with the ancient Babylonian or the Aristotelian-Ptolemaic world view. In fact, we must even say that it is easier to link it to the notion of evolution than to the static Ptolemaic world view». (Christian Faith, Michigan 1979, s. 173).

²⁰⁶ Jfr. Ketil Hafstad: «Skapertroen fortar seg ikke i møte med dagens naturvitenskap, er ikke uforenlig med den, men gir basis for felles anstrengelser for å orientere seg i dagens samfunn». (Skapertro og naturvitenskap. Fra konflikt til fredelig sameksistens. Kirke og Kultur hft. 1 1983, s. 64).

Men en slik forståelse av evolusjonen er ikke prinsipielt nødvendig. Utviklingen, enten den nå tenkes å ha foregått gradvis eller sprangvis, har jo ført til at mennesker og dyr i realiteten er forskjellige etter sine arter. Og ingen dyreart har oppnådd det trinn i utviklingen som kjennetegner mennesket i dets forhold til Gud: Utrustning til å ha personlig, bevisst fellesskap med sin Skaper.

Løsningen for kristen teologi må derfor bli å akseptere at det ikke lar seg gjøre å påvise et historisk «*momentum*» hvor mennesket har sin begynnelse og hvor synden plutselig er der som en realitet. Syndens faktum, opprøret mot Skaperen, er ikke mulig å påvise historisk på annen måte enn som en konstatering av menneskets ondskap så langt vi kan følge det bakover i historien.

Det fantes en tid da mennesket ikke eksisterte annet enn som en potensiell mulighet i naturen. Og det finnes en tid, nåtiden, hvor mennesket er her med alle sine fryktinngytende og storslagne muligheter. Utviklingen mellom disse to stadier er ikke tilgjengelig i alle deler for historisk forskning. Men denne ufattelige utvikling er det skapelses- og syndefallsfortellingen gjør reell for oss i mytens språk. Myten er den eneste mulighet vi har til å holde fast på denne irrasjonelle realitet: at ondskaper i verden er *synd*, menneskets opprør mot Gud. Åpenbaringen gis oss i mytens symbolspråk. Dersom myten gjøres til et stykke naturhistorie, mister den sin symbolverdi og blir en hindring for troen.

Teologisk kan det forsvares å operere med et «før» og «etter» fallet med støtte i de mytologiske forestillinger. Men der dette «før» og «etter» legges inn i historien som et hendelsesforløp i ett enkelt første menneskes liv, mister det sin mening. For der tvinges teologien inn i urimelige konsekvenser, ja, til rene spekulasjoner om menneskets natur før og etter syndefallet.

Det eneste teologien altså med rette kan hevde om syndefallets historiske forløp er at det har funnet sted i menneskehetens lange utviklingshistorie. Mennesket har utviklet seg til opprører mot Gud. Når og hvordan dette skjedde, er ikke tilgjengelig for vår vitenskapelige erkjennelse. Men realiteten kan holdes levende for troen i mytens symbolspråk.

Paul Althaus treffer noe vesentlig til forståelse av historiens symbolske karakter når han hevder at erkjennelse av syndens egentlige vesen gjør det umulig å hevde at syndefallet er en foreteelse i menneskets urhistorie.²⁰⁷ Tenker vi over syndens vesen, tvinges vi til å erkjenne at syndens opphav er irrasjonelt. Synden kan ikke føres tilbake til naturen slik Schleiermacher gjør det. Synden blir til ved en «uavledbar handling», det vil si et fall. Slik blir altså syndefallet stående som en realitet i tilværelsen, men ikke som en hendelse i urhistorien.

Paradiset har hverken hatt sted eller tid her på jorden. Urtilstand og syndefall er ikke to på hverandre følgende epoker, men betegner vår opprinnelse, den opprinnelse vi til enhver tid kommer fra i vår historiske handling.

²⁰⁷ Althaus: Die Christliche Wahrheit, del II § 37

Althaus mener at vi på denne måten overvinner vanskelighetene i forhold til naturvitenskapelig antropologi og prehistorie. Disse hevder at mennesket først langsomt vokste ut av sitt primitive stadium. Teologisk kan vi hevde at synden hos det første menneske er som synden på barnets stadium.

Teologien må ikke interessere seg for Adam som det første, pre-historiske mennesket. For Adam er ikke prehistorie. Adam er uttrykk for den opprinnelige enhet mellom alle mennesker. Det er nødvendig å tale om en urtilstand. Men denne urtilstanden er strengt eksistensielt begrunnet.

4.4 Sammendrag

Vi har i det foregående konfrontert Paulus' premisser med vår tids naturvitenskapelige erkjennelse. Og vi har vurdert tanken om et syndefall i historien på bakgrunn av vår tids oppfatning om evolusjonen.

Paulus tenker selvsagt ikke i evolusjonens kategorier. For ham er Adam det første mennesket i historien. Paradiset er det geografiske sted hvor menneskeheten har sin begynnelse. Her finner den første overtredelse sted. Før og etter fallet er for Paulus to klart adskilte tidsepoker i det første menneskets liv. Før fallet fantes ikke synden i verden. Med fallet ble den en realitet for Adam og hans etterkommere.

Før fallet eksisterte ikke døden. Før fallet var Adam udødelig. Hadde Adam ikke syndet, ville han ha levd uendelig. Men med synden kom døden inn i menneskeslekten. Det udødelige mennesket ble dødelig. Slik tenker Paulus. Og når han gjør det, anvender han det materiale han kjenner fra Det gamle testamente og fra rabbinsk teologi.

Vi kan ikke anvende den samme argumentasjon. For etter vår innsikt i menneskets biologi er dødelighet ikke et «uhell», noe som egentlig ikke skulle ha vært der. Biologisk sett er døden en nødvendighet, en klar forutsetning for livets fortsatte beståen. Den er naturens måte å fjerne individer på når de har sørget for avkom, nye individer. Døden er en sosial nødvendighet. Det er aldeles umulig å tenke seg at nye individer produseres uten at eldre blir fjernet. Den banale realitet om plass på jordkloden tilsier en utskifting. Bare tanken på at menneskeslekten i hele sin levetid på jorden skulle ha reprodusert seg uten aldring og død er uhyrlig.

Slike refleksjoner ligger naturligvis ikke til grunn for Paulus' fremstilling. Derfor kan han anvende tanken om en sammenheng mellom synden og døden uten å trekke de fulle konsekvenser av den. Vi kan ikke gjøre det samme. Kristen antropologi i dag må hevde, ut fra de klare kjensgjerninger som legges frem for oss, at døden er en nødvendighet og ikke en ulykke. Døden er et ledd i Guds gode skaperordning. Den legemlige, biologiske død er villet av Gud fra begynnelsen av, som et prinsipp ved livet. Gud vil at mennesker, dyr og andre levende organismer skal dø etter en viss levetid.

Sagt på en annen måte: Gud har i den genetiske koden i den levende cellen satt inn signaler som på et gitt tidspunkt utløser de prosesser som til slutt fører individet inn i den biologiske død og sørger for kroppens denaturering og oppløsning. Derfor kan denne prosess ikke karakteriseres som noe som egentlig ikke skulle ha vært, som en aksidens som er kommet til etter at menneskene hadde syndet. Dødens mulighet er uløselig bygget inn i alt biologisk liv fra første stund av. Det har aldri eksistert biologisk liv basert på kjønnslig forplantning, uten biologisk død.²⁰⁸ Tanken om et historisk menneske som har vært udødelig og som deretter er blitt dødelig på grunn av sin synd, er helt uakseptabel.

Men når vi på denne måten er tvunget til å ta avstand fra den premiss Paulus anvender, får ikke dette konsekvenser for Paulus' teologi for øvrig? Lar det seg gjøre å holde fast på hovedsaken, læren om frelsen i Kristus, rettferdiggjørelse av tro, slik som dette er fremstilt for eksempel i Rom og 1. Kor?

Som vi har pekt på tidligere (2.7) er det ikke døden og dens opprinnelse som er hovedtema for avsnittet i Rom 5,12-21 og 1. Kor 15. Paulus har ikke til hensikt å levere noen *thanatologi* en lære om døden. Han ønsker å underbygge det han har sagt om rettferdiggjørelsen av tro. Paulus ønsker å understreke Guds nådes primat. Han vil fremheve hvor mye større (jfr. *pollomallon* - setningene) den annen Adams betydning er enn den førstes. Utsagnet om synden og døden skal gi bakgrunn for argumentasjonen. Det er en premiss hvis sannhet på forhånd er kjent og allment akseptert. Og som sådan trenger den ingen nærmere begrunnelse. Premissen tjener altså til illustrasjon av hovedsaken.

Lar det seg gjøre å tenke Paulus' teologi uten denne premiss? Et slikt forsøk har ingen hensikt og må bli rent spekulativt. Det lar seg ikke gjøre, som vi har sett, å abstrahere den legemlige død fra døden i mer omfattende betydning i paulinsk teologi. Paulus' teologi med dens premisser er en enhet. Den må vurderes som sådan ut fra dens forutsetninger. Derfor dreier det seg ikke om en revisjon av paulinsk teologi. Det dreier seg om hvorvidt vesentlige sannheter i den kristne tro blir truet om vi ikke aksepterer Paulus premiss om den biologiske død som en konsekvens av synd. Vi vil trygt svare nei på det spørsmålet. Frelse ved Jesu død og oppstandelse, rettferdiggjørelse av tro, er ikke avhengig av at vi aksepterer Paulus' premiss.

For frelsens mål er ikke å oppheve den biologiske død, men å fri mennesket fra det onde. Når vi bekjenner troen på «legemets oppstandelse», er det ikke en bekjennelse om reversert biologi. Det dreier seg ikke om å vende tilbake til en tid uten den biologiske død. Da Jesus sto opp av graven vendte han ikke tilbake. Han gikk videre. Oppstandelsen betyr ikke at Jesus gjenopptok sin virksomhet der han slapp den, som om døden bare var en episode. Jesus har «tilintetgjort døden» (2.Tim 1,10), men ikke i den forstand at den ble gjort virkningsløs, som om den ikke hadde hendt. Det ville ha vært *doxetisme*. For i det doketiske kjetteri mister virkeligheten sin realitet, det historiske hendelsesforløp mister interesse. I et slikt perspektiv blir korsfestelsen ingen reell korsfestelse og døden ingen virkelig død.

²⁰⁸ Jfr. Lecomte du Noüy, Innledning note 2

Hos Paulus, som i NT for øvrig, er døden reell. Jesus dør en fullstendig død. Fra den fullstendige død går det ingen vei tilbake. I oppstandelsen går det en vei fremover. Dette innebærer at kristen teologi ikke kan forkynne Kristi seier over døden, oppstandelse til evig liv, som om det dreier seg om reversert historie, reversert biologi. Det dreier seg om noe ganske annet. Med oppstandelsen forlater vi biologiens og historiens kategorier.

Læren om «legemets oppstandelse» har ingen realitet uten forbindelse med den oppstandne Kristus. Troen på oppstandelsen er uløselig knyttet til at Kristus er stått opp fra de døde som «førstegrøden av dem som er sovnet inn» (1.Kor 15,20). Vi tror ikke på en allmenn oppstandelse «i og for seg». Vi tror på en oppstandelse «i og med Kristus». Dette innebærer at tro på «legemets oppstandelse» betyr «videre med Kristus», fullstendig seier over det onde. Dette er noe ganske annet enn å oppheve den biologiske død.

På denne bakgrunn kan vi hevde at det ikke bringer kristen teologi i motsetningsforhold til sentrale trossannheter om vi forlater Paulus premiss om at den legemlige død er en konsekvens av synden.

5 DØDEN SOM FIENDE

5.1 Dødens Janusansikt

I det foregående har vi understreket at kristen teologi er nødt til å regne den legemlige død som en del av Guds gode, opprinnelige skaperordning. Døden er villet av Gud som en forutsetning for liv overhodet. Derfor må vi, prinsipielt betraktet, se den biologiske nedbryting og død som en nødvendig, god ordning. Døden er en del av det system Gud har skapt for å holde livssyklusen ved like. Ut fra dette kan vi ikke karakterisere den legemlige død som et onde.

Likevel vet vi alle, ut fra vår eksistensielle opplevelse, at Paulus forteller oss noe vesentlig sant om døden når han karakteriserer den som «den siste fiende.» For den eksistensielle opplevelsen av døden kan være meget forskjellig fra den prinsipielle vurdering. Den 89-årige, syke kvinnen, som forteller presten at hun hver eneste dag ber om å få dø, møter døden som en befrier. Når øyeblikket er inne, da kan både hun selv og hennes nærmeste gi sin varme tilslutning til at døden er Guds gode ordning.

Men foreldrene som mistet 6-åringen i en tragisk ulykke, opplever døden som en ganske annerledes grusom gjest. Døden har med ett slag revet over båndene som skapte den daglige, levende forbindelsen med gutten deres. For dem er døden en fiende, den grusomme herskeren over de brutte relasjoner.

Slik viser døden sitt Janusansikt. I denne sammenheng, hvor vårt anliggende er å understreke at den legemlige død er villet av Gud, kan vi ikke underslå denne dødens skyggeside. For den for tidlige død, døden i utide, før mennesket er blitt gammelt og «mett av dager», er en fiendtlig opplevelse. Og når krigens redsler med massedød rulles opp foran oss, kjenner vi den lammende protest mot dette urimelige, at mennesker bevisst gjør ende på andre menneskers liv.

I møte med denne type for tidlig død vet vi at en slik død ikke er villet av Gud. Når den vesle russiske piken gråtende klatrer opp på en krakk foran de tyske soldatene og roper «Ikke skyt meg, jeg skal synge for dere!» og hun midt i sin vakreste barnesang stuper sønderskutt til jorden, da vet vi med hver eneste fiber i vår kropp: Denne død var ikke villet av Gud! Når vokterne driver sine nakne ofre inn i gasskamrene, da vet vi: Dette er ikke Guds vilje!

Derfor må vi holde fast på at en død i utide, før den naturlige avslutning på livet er kommet, oppleves som en fiende. Og denne opplevelsen er sterk der hvor døden rammer det friske mennesket som ikke ville ha mistet livet uten menneskers grusomhet eller uforstand.

Men gir denne protest, uansett hvor sterkt den oppleves, oss rett til å generalisere og gjøre døden som sådan til en fiende?

I sin behandling av spørsmålet om monisme og dualisme i Bibelen, advarer *Johan B. Hygen* mot å rubrisere død, sorg, skrik og pine som ledd i skaperordningen. «Særlig

viktig er det å merke seg at det ikke bare er det etisk kvalifiserte onde, «das Böse», som oppfattes som stridende mot Guds makt og vilje, men også død, sorg, skrik og pine, altså de «naturlige onder», som nettopp er onder. Derfor er innordningen av slike onder som religiøst relativt uproblematisk ledd i Guds gode Skaperordning ikke i samsvar med nytestamentlig tenkemåte. Derfor behandler Jesus dem da heller ikke som villet av Gud. Han møter ikke sykdom, nød og død med oppbyggelige ord om at de er ledd i Guds gode skaperordning, men bekjemper dem i Guds navn og Guds kraft.²⁰⁹

Som en advarsel mot den lettvinde bortforklaring av en eksistensiell opplevelse, har denne understrekning sin berettigelse. Det er en kvalifisert forskjell på kristen tro og en blind underordning under skjebnen. Når den for tidlige død har berøvet oss en av våre kjære, da er det opplevelsen av noe ondt som er realiteten.

Men det er prinsipielt viktig ikke å forveksle protesten mot den for tidlige død med en protest mot menneskelig dødelighet som sådan. For protesten mot en død i utide er samtidig indirekte en akseptering av en død i rett tid. Når 6-åringen rives bort i ulykken, når den lille russiske piken brutalt blir tatt av dage, da er protesten mot deres død en protest mot at livet berøves dem, og at døden kommer før det er naturlig å vente at livet skal avsluttes. Nettopp fordi det er allment akseptert at prosessen mot døden naturlig først setter inn ved høy alder, at den for tidlige død tolkes som en fiende.

Derfor er det viktig for kristen teologi å holde fast på at menneskets dødelighet er villet av Gud. Vi er skapt slik at vårt liv skal avsluttes etter en viss tid. Menneskets vilkår har ikke noen gang vært annerledes. Men samtidig er det viktig å holde fast på at ikke et hvert menneskes aktuelle død skjer i med Guds skapervilje. Når mennesket selv, bevisst, eller i uforstand, lar døden inntre når den ikke skal, gjøres vold mot døden som Guds gode skaperordning.

Hva så med den for tidlige død under sykdom? Når for eksempel kreftsvulsten vokser og ingen medisinsk innsats kan hindre spredning med dødelig utfall, kan denne død da karakteriseres som en «naturlig død» etter Guds vilje?

Johan B. Hygen understreker NTs forståelse av forholdet mellom sykdom og Guds vilje: «Også det vi gjerne kaller de naturlige onder, herunder sykdom, oppfattes som noe fiendtlig eller endog demonisk».²¹⁰

Under behandlingen av synet på forholdet mellom synd og sykdom i GT (1.4) konstaterte vi at det skjedde en endring fra det gamle Israel til det syn som møter oss på Jobdiktets tid. Fra først av oppfattes sykdommen som en direkte reaksjon fra Jahve

²⁰⁹ Johan B. Hygen: Guds allmakt og det ondes problem, Oslo 1974, s. 163

²¹⁰ s. 163

på menneskets synd. Senere er sammenhengen mellom synd og sykdom ikke så enkel. Da er sykdom ikke under alle omstendigheter en straff fra Gud.

I NT finner vi to syn på sykdom side om side: 1) Sykdom er påført av onde ånder (Mt 17,18; Luk 13,11. 2) Sykdom er straff for synd (1.Kor 11,30; Mk 2,5ff; Jakob 5,16).²¹¹

Ut fra vår tids medisinske innsikt om sykdommer viker vi tilbake for å karakterisere sykdom som forårsaket av onde ånder og som straff for synd. Likevel kan vi noe på vei dele NTs negative karakteristikk av sykdom idet den representerer nedbrytende krefter som går til angrep på Guds skapning. Derfor er det helt i samsvar med Guds skapervilje når mennesket mobiliserer alle sine ressurser på å redde livet ut av sykdommens grep.²¹²

Mennesket har en forpliktelse gitt oss av Skaperen til å forvalte jorden med alle dens ressurser (1.Mos 1,28). Til dette forvalteransvaret hører også det å kjempe mot alt som truer skapningen. Blant disse truslene finner vi også sykdommer. Uansett hvilke forestillinger vi har om sykdommens bakgrunn og opprinnelse, er det menneskets plikt å hindre at mennesker mister livet i utide.

Men når alle menneskelige ressurser må gi tapt mot sykdommen, må det likevel være rett å karakterisere døden som en naturlig død etter Guds vilje. For selve det faktum at mennesket er i stand til å dø, at mennesket er dødelig, er en del av Guds skaperordning. Døden er Guds ordning selv når den kommer i utide, på en tid da mennesket hadde regnet med å ha en god del igjen av livet.

Det er vanskelig å sette grensen mellom sykdom som skal bekjempes og en naturlig aldringsprosess som må få gå sin gang. Når er det ikke lenger rett å fortsette behandlingen med livsforlengende inngrep og medikamenter? Denne utfordring må vårt helsepersonell hanskes med så å si daglig ved våre større sykehus.

Hans Joachim Bogen viser til at «Vi vet for eksempel ikke engang om alderdommen er sykdom, «naturlig slitasjeprosess» eller generell forgjengelighet... Den immunologiske teori om aldringen uttrykker hverken mer eller mindre enn at enhver organisme er et individ som lever i parabiose; selvstendige individer som vokser sammen med seg selv. Aldringen er uavvendelig, nettopp fordi grensene mellom «selv» og «ikke-selv» mykes mer og mer opp og fordi det til slutt dannes antistoffer

²¹¹ Gustav Stahlin: *asthenes*, Kittel Bd.I, s. 493; jfr Oepke: *nosos*, Kittel Bd. IV s. 1094 f.

²¹² Nå kan dette problematiseres ytterligere ved å peke på at også de nedbrytende organismer, bakterier, mikrober, virus, er deler av Guds skaperverk. Det er altså ikke slik at kampen står mellom Guds skapning og krefter som står utenfor den. Skapningen befinner seg i en innbyrdes kamp. Men i denne kampen har organismene skaffet seg forsvarsmekanismer. Det gjelder både encellede organismer, dyr og mennesker. Dette immunitetssystemet viser at det er innebygd at skapningene, og blant dem mennesket, skal kjempe mot farer som truer. Det vil si at vi ikke kan unnlate å kjempe mot sykdom med den begrunnelse at «naturen må få gå sin gang».

mot organismens egne strukturer. Det er sikkert nødvendig med videregående analyser før man kan betrakte dette som en «sikker» teori...»²¹³

5.2 Når dør vi?

Jeg dør en lille smule
for hvert sekund der går.
Jeg bærer døden med meg
igennem livets år.
En nat, måske en martsnat,
så mild af regn og tø
skal jeg gå bort i mørket
og holde op at dø.

Det er den danske lyriker Grethe Risbjerg Thomsen som på denne måten gir en treffende karakteristikk av dødsprosessen. Tilsynelatende er døden momentan. Uansett hvilket kriterium vi velger, hjertedød, hjernedød osv., vil det medisinske personell som har ansvaret karakterisere døden momentant med dato og nøyaktig klokkeslett: «Døden inntrådte 28.05.1983 kl 07.52.»

Men døden er egentlig aldri momentan. Det er riktig som Grethe Risbjerg Thomsen skriver, for den naturlige død er en prosess som foregår en stor del av livet. Signalene som setter i gang denne prosessen, finnes allerede som potens i DNA-molekylet i cellekjernen fra unnfangelsen av. Slik sett er døden ikke noe som kommer plutselig, momentant, på et senere tidspunkt.

Dersom livet får gå uforstyrret sin gang mot en såkalt «naturlig død», utløses disse signalene i en bestemt periode. Resultatet blir at celledelingen skjer langsommere og langsommere. Til slutt dannes det antistoffer mot organismens egne strukturer.²¹⁴ Resultatet blir at den organiske enheten som et menneske er, ikke kan opprettholdes.

«Å dø» er altså i en forstand «å holde op at dø». Døden er ikke prinsipielt noe nytt på annen måte enn at dødens krefter har beseiret den levende organismen. Kroppen kan ikke lenger fungere som sådan, som en enhet. Lenge før hjernens død har degenereringskreftene gjort seg gjeldende. Kanskje er visse organer døde før den totale død. Tenner er borte, hår falt av, et ben er amputert, et nyre er satt ut av funksjon osv. Spørsmålet om hvor omfattende organenes død kan være før den totale død inntreffer, er et spørsmål om medisinske fremskritt og om vår dyktighet til å holde livet kunstig ved like ved teknisk apparatur. Men når et tilstrekkelig

²¹³ H. J. Bogen s. 270, 272

²¹⁴ s. 272

antall hjerneceller er satt ut av funksjon, inntreer det vi kaller «hjernedød». Da er det ikke lenger mulig for et menneske å leve.

Alt dette sier oss at døden er en prosess. Denne prosessen får karakteren av aldring og død når degenerering får overtaket over regenerering. Når kroppen ikke lenger bygges opp med stadig nye celler, eller den holdes i balanse ved at nye celler erstatter dem som dør, begynner organismen sakte, men sikkert å dø.

Erkjennelsen av at døden er en prosess innebærer at dødsøyeblikket mister noe av sin vekt. Selvsagt er det en vesensforskjell mellom et levende menneske og et «avsjelet» legeme som ligger kaldt og stivt i en kiste. Og brytes livet ned ved en død i utide, kjennes denne forskjellen sterkere ettersom den vanligvis langsomme døds prosess ikke har forberedt oss på hva som kommer til å skje. Likevel kan erkjennelsen av døden som prosess senke frykten for selve dødsøyeblikket. Når de gamle romeres påminning «Husk at du skal dø» endres til «Husk at du dør», endres samtidig perspektivet. Da blir døden eksistensiell også for den som befinner seg «midt i livet».

Tanken om døden som prosess er ikke ukjent for Paulus. Når han i Rom 6,12 bruker uttrykket «dødelig legeme» (somas thnetos), indikerer dette at kroppen har døden potensielt i seg. Kroppen er forgjengelig, bestemt til å dø (jfr. Rom 7,24; 8,10).²¹⁵

Det at legemet allerede har døden i seg, fører også til at det ikke kan stå imot synden. Det dødelige legemet blir behersket av synd (Rom 6,6; Kol 2,11). Derfor er det ikke primært det å dø legemlig som er det katastrofale for Paulus. Det er egentlig ikke kroppens død som er selve fienden. Men det er den dødelighet, den svakhet som blir en innfallsport for synden, alt som strider mot Guds vilje. Det er synden som er «dødens brodd» (1.Kor 15,56).

Den sekulariserte angst for døden er annerledes. Her er det angsten for ikke å være til, eller frykten for en smertefull død, som er det fremtredende.

5.3 Menneskets identitet i døden

Når døden oppleves som fiende, henger det også sammen med at døden som ikke-eksistens truer menneskets bevissthet om egen identitet. Når det i den eldste skapelsesberetning sies

Og Herren Gud formet mannen av jord fra marken og blåste livspust inn i hans nese, så mannen ble til en levende skapning (1.Mos 2,7)...

²¹⁵ Når Paulus i 1.Kor 15,31 utbryter: «Hver dag dør jeg», er dette en retorisk overdrivelse som skal tjene til å understreke alvoret i de farer han utsetter seg for pga. misjonsoppdraget.

da sier dette noe om menneskets identitet. Mennesket er et levende vesen som alle andre vesener. Mennesket har i sin konstruksjon en rekke likhetstrekk med dyrene. Men mennesket er mer enn et dyr. Mennesket har bevissthet om seg selv. Mennesket har bevissthet om at det skal dø. Og mennesket har bevissthet om at det er skapt, det kan erkjenne sin Skaper. Mennesket er skapt «i Guds bilde», det vil si med evne til kommunikasjon med Skaperen.

Ut fra tanken om en evolusjon har denne erkjennelse av identitet ikke opptrådt plutselig i historien. Langsamt har mennesket kommet til bevissthet og til erkjennelse av seg selv og sin Skaper. Den samme prosess skjer i individets liv. Fra fødselsøyeblikk til voksent menneske skjer det en utvikling av bevisstheten. En del av denne modning er økende bevissthet om egen identitet og en religiøs erkjennelse. Det vil si at mennesket stadig på nytt blir til «en levende sjel». Det erkjenner sitt ego i forhold til sine omgivelser. Det opplever seg som «jeg» i forhold til andre menneskers «du». I den religiøse erkjennelse oppleves at Gud er «du».

Hvordan oppleves døden i forhold til denne jeg-bevisstheten? I det foregående har vi nevnt protesten mot den for tidlige død. Her vil vi også nevne protesten mot døden fordi den representerer det ukjente. Det ukjente møter vi ikke bare med nysgjerrighet. Det ukjente kan også møtes med angst. Denne angst henger sammen med at det ikke går an å forestille seg døden. Identitetsopplevelsen, jeg-bevisstheten, er bevisstheten om min egen eksistens. Et eksisterende individ kan ikke forestille seg sin egen ikke-eksistens. For når eksistensen skal forestille seg ikke-eksistens, når et menneske skal forestille seg sin egen død, vil det enten skje ved en tankemessig betraktning av sitt eget døde legeme, eller det vil skje ved at en tenker seg samfunn og omgivelser der en selv ikke er til stede.

Men selve den prosess å forestille seg, å betrakte tankemessig, er i realiteten å være til stede, å eksistere. Derfor er det prinsipielt umulig for et individ å forestille seg at det ikke eksisterer. For disse forestillingene vil aldri svare til virkeligheten. For virkeligheten uten vedkommende individ er også en virkelighet hvor dette individ ikke er til stede som betrakter. Derfor er det prinsipielt umulig for eksistensen å forestille seg ikke-eksistensen.²¹⁶

Men den kristne tror på en fortsettelse etter døden, «legemets oppstandelse.» Hvordan kan denne oppstandelse forestilles? Hvordan kan identiteten bevares? Hvordan kan vi forestille oss at en person som ikke lenger eksisterer, kan bli eksisterende? Hvordan kan kontinuiteten bevares mellom den person som dør og den som oppstår? Det lar seg ikke gjøre å gi tilfredsstillende svar på slike spørsmål. Men når vi reiser dem i denne forbindelse, er det for å gjøre oppmerksom på hvilke forestillinger som blant mange har gjort seg gjeldende.

Etter *romersk-katolsk teologi* kan tanken om sjelens udødelighet ikke oppgis. For oppstandelse innebærer en gjenforening av den udødelige sjel med menneskets oppstandelseslegeme. Ved døden blir mennesket dømt. Deretter går den udødelige sjel til det oppholdssted som tilkommer den i dødsriket. Ved *judicium particulare* blir det avgjort om et menneske skal bli salig eller fordømt. De fordømte går rett til helvete.

²¹⁶ Jfr. filosofen Ludwig Wittgensteins utsagn: «Døden er ingen opplevelse i livet. Man opplever ikke døden» (Jon Elster: De evige spørsmål og vår tids svar, Oslo 1969 s. 73).

De sjeler som blir bestemt til salighet går enten direkte til himmelen eller gjennom skjærsilden. Ved verdens ende finner *judicium generale* sted. Da forenes alle legemer med sine sjeler.²¹⁷

Den protestantiske teologi har i luthersk utforming skarpt avvist tanken om skjærsilden.²¹⁸ Protestantisk teologi fastholder at dødens makt bare vil bli brutt ved en allmenn oppstandelse når Jesus kommer igjen for å holde dom.²¹⁹ Og da skal «Gud alene gjennom døden, i oppstandelsen, fullkomment skille menneskets natur og arvesynden».²²⁰ Regin Prenter gir uttrykk for det lutherske syn slik: «Tanken om legemlig oppstandelse udgør et nej til alle tanker om en legemløs «sjælens udødelighed». Der gives med dette nej ingen forklaring på den nye legemligheds natur. Det nye Testamente peger kun på den gådefulde enhed af kontinuitet og diskontinuitet mellem «gammel» og «ny» legemlighed».²²¹

Denne dødens utilgjengelighet skaper angst for døden. Noen vil hevde at det er for å kunne holde ut denne angsten at mennesker skaper seg forestillinger om et liv etter døden. Når et individ ikke kan forestille seg sin egen ikke-væren, må den tankemessige løsning bli å tenke seg en fortsettelse av eksistensen i en eller annen form. Sagt med andre ord: Det hører til tenkningens vesen å forestille seg at tenkningen ikke opphører ved livets avslutning, men at iakttakelse og refleksjon fortsetter i en tilværelse etter døden.

Det nye Testamente forkynner oppstandelse og evig liv og hevder dermed at dette er objektive realiteter og ikke utelukkende subjektive forestillinger. Det er i oppstandelsen at personens identitet blir bevart. Denne forkynnelse bygger ikke på allmenne refleksjoner over død og udødelighet, men på det faktum at Jesus sto opp fra de døde «som førstegrøden av dem som er sovnet inn» (1.Kor 15,20). På samme måte som Jesu identitet bevares i oppstandelsen, skal også de troendes identitet tas vare på.

I beretningene om Jesu oppstandelse er det, tross forskjeller i enkeltheter, ett trekk som går igjen: Graven er tom, Jesu legeme er ikke der (Mt 28,6; Mk 16,6; Lk 24,3; Joh 20,1-10.) Jesu oppstandelse og det manglende legemet i den tomme graven tenkes å forutsette hverandre. At legemet er borte, er et tegn på at «han er ikke her», det vil si han er et annet sted, han er stått opp av graven. Det finnes et kontinuum mellom Jesu legeme i graven og det legeme han har etter oppstandelsen. Tanken om en oppstandelse av Jesu «sjel» eller en oppstandelse «i ånden» hvor legemet ligger igjen i

²¹⁷ Einar Molland: Konfesjonskunnskap, Oslo 1961, s. 120; jfr. Regin Prenter: Skabelse og Genløsning, København 1962 s. 607f.

²¹⁸ Confessio Augustana (CA) Art XVII

²¹⁹ Symb. Athanasianum 38-39

²²⁰ Formula Conc. Ep I, 1-25, sitert etter Olav Valen-Sendstad: Dogmatikken for legmenn. Konkordieboken, Bergen 1957 s. 685

²²¹ Regin Prenter; Skabelse og Genløsning, s. 620f.

graven, er fullstendig fremmed for Det nye Testamente. Men de to vandrerne ved Emmaus kjente ham ikke igjen før han brøt brødet. Det viser altså at Jesu oppstandelseslegeme hadde en annen karakter enn det legemet Jesus hadde før sin død. Likevel er det det samme legemet som er forvandlet.

Det ligger selvsagt utenfor menneskelig fatteevne å forestille seg denne forvandling. Ved dette under må vi mer enn noensinne vokte oss for spekulativ teologi. Men så langt vi med rimelighet kan forestille oss et hendelsesforløp, kan vi forutsette at Jesu legeme ved oppstandelsen ikke var gått fullstendig i oppløsning. Tross de nødvendige forholdsregler ved gravleggingen, må vi regne med at den naturlige nedbrytingsprosess var begynt. Men denne prosess fullføres ikke. Underet skjer den tredje dagen.

Om vårt legeme skal oppstå igjen etter døden, må det skje *etter* at den fullstendige denaturering har funnet sted. Da kan det ikke forutsettes at nedbrytningsprosessen stanser på et punkt hvor kroppen fremdeles er forholdsvis intakt. Vår «legemets oppstandelse» må skje fra det absolutte nullpunkt hvor legemet er gått i total oppløsning. Lar det seg da gjøre å sammenlikne Jesu oppstandelse med vår oppstandelse? Mellom Jesu død og vår død er det ingen kvalitativ forskjell. Nedbrytingen er begynt, blodet er koagulert osv. Naturvitenskapelig vurdert er denne prosess irreversibel. Livet har opphørt i begge tilfelle. Forskjellen er at prosessen fullføres til den totale denaturering for vårt vedkommende. Men det er ingen prinsipiell forskjell mellom Jesu oppstandelse og vår oppstandelse. Personens identitet bevares i begge tilfelle.

Å tilegne seg dette er troens sak. Det lar seg ikke gjøre å forestille seg dette ved en vitenskapelig analyse. Når kroppen brytes ned og går i oppløsning, når personens ansiktstrekk viskes bort, hvordan er det da mulig å bevare en persons identitet? Hvordan er det mulig å forestille seg at det virkelig er «jeg» som fortsetter min eksistens?

Panteismens forestilling er at «ingenting går tapt»: «Det finnes ikke noe guddommelig såkorn som kan gå tapt for meg. Derfor går heller ikke du tapt for meg». ²²² Ingen ting går egentlig tapt ved menneskets død. Det henger sammen med at døden ikke er tilintetgjørelse.»Det finnes ingen død i verden, det fins bare forvandling». ²²³ I fysikken finnes loven om «energiens konstans». Analogt kunne vi formulere panteismens syn som tanken om «personens konstans». Personen som dør, forsvinner ikke, men forvandles for å kunne vende tilbake til altet, til den store helhet som den er kommet fra. ²²⁴ Panteismens svar på spørsmålet om menneskets identitet etter døden er at

²²² Gammelegyptisk pyramidetekst. Sitert etter Gerardus van der Leuw: Mennesket og mysteriet. En innføring i religionens fenomenologi. Oslo 1966, s. 119

²²³ *ibid.*

²²⁴ Tilsynelatende er det en gjenklang av slike forestillinger vi finner i ritualet for jordfesting i den kristne kirke: «Av jord er du kommet, til jord skal du bli» (jfr. 1 Mos 3, 19). Men den tydelige forskjell mellom jordfestingsritualet og panteismen er at ritualet ikke taler om altet som en guddommelig entitet, men begrenser seg til å tale om syklusen «fra jorden – til jorden».

personens identitet ikke kan skilles fra kroppens substans. Om kroppens brytes ned og går i oppløsning, blir substansen ikke borte. Den fortsetter sin eksistens i tilværelsen ved forvandling. Molekyler og atomer fortsetter i kretsløpet. Personen blir derfor alltid en del av altet, med en eller en annen organisasjonsform. Individene oppstår og forgår. Men identiteten kan ikke begrenses til individet. Individene har en «avledet identitet» fra altet. Og døden blir bare overgang, forvandling. «For denne type udødelighetstro har døden ingen gru».²²⁵

Den kristne tro står, sammen med noen av de andre religionene,²²⁶ i skarp motsetning til panteismen. Derfor blir spørsmålet om menneskets identitet her virkelig kritisk. For her er personens identitet ikke identisk med altet, eller med det materiale som mennesket er dannet av. Personens identitet er her uløselig knyttet til dette materiales bestemte organisasjonsform i dette ene, bestemte menneske. Det er dette spesielle menneske som har en identitet.

Per Son er Per Son med utseende, forutsetninger, måte å tenke på, snakke på osv. Per Son er ikke identisk med andre enn seg selv. Det kan finnes noen som ligner ham av utseende, noen som tenker nesten som ham, som minner om ham i sitt vesen. Men ingen er helt identisk med ham. Derfor er Per Son etter sin identitet uerstattelig. Etter kristen antropologi har Per Son en uendelig verdi, en verdi som panteismen aldri kan gi ham. For det har aldri eksistert et individ som ham. Og det kommer aldri et individ etter ham som i ett og alt kan ta hans plass.

Derfor er Per Sons død egentlig en katastrofe. For med hans død forsvinner dette ene, historiske menneske for godt fra historiens arena. Dette er bakgrunnen for den jødisk-kristne tenkning om døden. Døden er total fordi den ikke kan tenkes panteistisk, som forvandling. Mennesket må dø med både legeme og sjel.²²⁷ I sin ytterste konsekvens innebærer dette at mennesket mister sin identitet i døden. Når døden er inntrådt, når den fysiske nedbrytingsprosess er fullført, er mennesket ikke-eksisterende i total forstand. De byggematerialer som konstituerte menneskets biologi er gått til grunne eller er blitt forvandlet. De fungerer materielt i en annen sammenheng. «Av jord er du kommet, til jord skal du bli». De minner som er tilbake etter Per Son, er ikke Per Son.

På denne bakgrunn er det forståelig at mennesket kjenner angst for døden. Når døden er total og mennesket mister sin identitet, er det naturlig at døden oppleves som en trussel, som den siste, store fiende

²²⁵ van der Leuw s. 120

²²⁶ ibid.

²²⁷ ibid. Tanken om sjelens udødelighet er ikke kristendommens løsning, og er i sitt vesen antitetisk til den kristne soteriologi. Dette har Oscar Cullmann gjort rede for i sitt skrift «Immortality of the soul or resurrection of the dead? The witness of the New Testament», New York 1958. Regin Prenter advarer mot «den gængse polemik mod sjælens udødelighed» som ofte er «præget af stor overfladiskhed». (Skabelse og Genløsning s. 620 note 485). Den kristne tradisjon har hevdet sjelens udødelighet ikke i den hellenistiske dualismes form med sjelens utfrielse fra legemets fengsel. Hos kristne tenkere er sjelens udødelighet ikke hevdet som en motsetning til legemets oppstandelse, men som et uttrykk for menneskets gudbilledlighet. Jfr. Althaus: Die letzten Dinge s. 96 -115

5.4 «Døden» som metafor

I det foregående har vi understreket at den legemlige, biologiske død prinsipielt ikke kan vurderes som en fiende. Den legemlige død er en biologisk nødvendighet. Den hører med til forutsetningene for at menneskelivet skulle utvikle seg på jorden. Derfor er den en del av Guds gode skaperordning.

Men begrepet «døden» brukes også av de bibelske forfattere som metafor for *fortapelsen*, «den evige død». ²²⁸ «Døden» er ikke bare legemets tilintetgjørelse, men er også blitt betegnelsen på den gudfiendtlige makt som får mennesket i sin vold og fører det til opprør mot Skaperen. I denne betydning er «døden» identisk med «skilsmisse fra Gud». ²²⁹

Men når begrepet «døden» anvendes som metafor, synonymt med «fortapelsen», er denne bruk egnet til å skape teologisk uklarhet. En slik anvendelse krever sterk presisering om en ikke skal havne i motsigelser og urimeligheter. Teologihistorien viser mange slike eksempler. Det går ikke alltid tydelig frem av sammenhengen om «døden» er et synonym, eller om begrepet anvendes om den naturlige avslutning av livet.

Dette kan være katastrofalt for den kristne teologi og forkynnelse. Budskapet «Jesus har seiret over døden» kan nemlig tolkes dit hen at den biologiske død på en eller annen måte skal være rokket ved Jesu verk. Dermed skapes forventningen om at den troendes biologiske død skal være en annen enn den ikke-troendes. Forventningen skapes om at den biologiske død skal være «beseiret», det vil si at den troende egentlig ikke dør, men «lever videre» i en eller annen forstand. Meningen med utsagnet «Jesus har seiret over døden» kan ikke være dette. Den eneste holdbare tolkning er at Jesus har seiret over fortapelsen. Når en troende dør, er det ingen forskjell mellom hans legemlige død i og for seg, og den ikke-troendes død. Det er den samme dødsprosess de begge må igjennom. Men er det så ingen forskjell? Forskjellen ligger i troen. Den troende setter sin lit til Jesus og hans verk. Det vil si at den troende har antesipert dommen over sitt liv, over sin synd. I troens møte med den oppstandne har den troende latt seg dømme, og innrømmet at han er ute av stand til å stå for Gud med sine egne gjerninger. Det finnes bare én vei til å unngå fortapelsen, Guds tilgivelse, Guds nåde i Kristus Jesus.

I denne foregripelsen av dommen ligger nøkkelen til å forstå tanken om seier over døden. I Johannes evangelium uttrykkes det slik:

Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Den som hører mitt ord og tror på ham som har sendt meg, han har evig liv og kommer ikke for dommen, men er gått over fra døden til livet. (Joh. 5,24; jfr.3,18; 8,51)

²²⁸ Jfr. 2.2 Hva er «døden»?

²²⁹ E. Thestrup Pedersen: Bibelhåndbok, Oslo 1966, s. 47

Døden i betydning fortapelsen er ved troen på Jesus Kristus beseiret allerede i dette liv. Det er denne «død» som er foregripet, som er gjennomgått og tilbakelagt i møtet med den oppstandne.

Den legemlige, biologiske død kan ikke foregripes. Ethvert menneske må gjennom den når tiden kommer. Den kan oppleves på forskjellig måte. Det kommer an på omstendighetene. Men den kommer til alle, er ikke til å unnslipe. Denne legemlige død er mer enn biologi. Den definerer hele vår eksistens. For den naturlige død fratar oss våre valg. Når døden er inntruffet, har mennesket opphørt å eksistere. Da finnes det ikke lenger viljesbeslutninger. Det finnes ikke lenger ja og nei. Den naturlige død fratar oss valget og besegler de valg som allerede er tatt.

Når et menneske dør, må det ha tatt stilling til utfordringen fra Jesus Kristus. Og døden besegler den avgjørelse som er tatt. Derfor blir det også en sammenheng mellom synden og døden. Døden besegler også den synd som ikke er gjort opp. Den naturlige død gjør det for sent å gjøre opp, få tilgivelse. Med få unntak har den kristne forkynnelse understreket at det kan bli for sent å vende om! Men denne dødens besegling, denne relasjon mellom synd og død, gir oss ikke rett til å hevde at døden er en konsekvens av synden. At døden besegler våre valg, gir den en funksjon i Guds dom over mennesket. Døden er ett av de redskap Gud anvender for å sette en grense for menneskets urett. Men den legemlige død er ikke i seg selv en del av Guds dom. Det er på dette punkt den katastrofale forveksling har skjedd i teologien. Dødens beseglende funksjon i Guds dom er blitt forvekslet med selve dommens innhold. Guds straff er ikke at vi er dødelige, at vi må dø den legemlige død. Guds dom over synderen, hvis han ikke finner tilgivelse i Jesus Kristus, er fortapelsen.

Fordi den naturlige død besegler våre valg, kan døden oppleves både som venn og som fiende. I seg selv er den ingen fiende. Når den konfronterer meg med mine valg, fungerer den positivt, som Guds memento i livet. Konfrontert med at også jeg må dø, ser jeg at jeg må velge «i tide». Som et memento kan ikke den legemlige død vurderes som en straff Gud egentlig ville ha unngått. Da blir den i stedet et redskap i den Allmektiges hånd for å minne meg om mitt ansvar hvert øyeblikk jeg lever. Som memento blir døden Guds hjelp til å leve.

Derfor bør det utvises stor varsomhet ved bruk av begrepet «døden» som metafor. Uten presiserende tillegg er det egnet til å avspore.

5.5 Sammendrag

Paulus beskriver døden som «den siste fiende». Uttrykket anvendes, ikke fordi den legemlige død i og for seg primært oppleves som en katastrofe, men fordi den legemlige dødelighet blir en innfallsport for synden. Døden er syndens brodd. Den svakhet som kommer til uttrykk i menneskets dødelighet, er årsaken til at mennesket også er åpent for synden, opprøret mot Gud. Det er altså «fracfallet» ikke først og fremst «dødsfallet» som gjør døden til fiende.

Likevel kan mennesker også ha en opplevelse av at det er selve den legemlige død som er fienden. For døden bryter våre relasjoner, den skiller oss fra våre kjære. Ved en død «i tide», som en naturlig avslutning av livet, «gammel og mett av dager», oppleves ikke døden som fiende. Men en død som rammer yngre mennesker, en død «i utide», virker uten mening, fiendtlig. Men en slik opplevelse, hvor sterk den enn kan være, gir oss ikke prinsipiell rett til å fastholde at den legemlige død er en straff for synd. Det er viktig ikke å forveksle protesten mot den for tidlige død med en protest mot menneskelig dødelighet som sådan. Og opplevelsen av fiendskap ved en for tidlig død, er indirekte med å understreke vennskap ved en død i tide.

Når vi taler om døden og det å dø, tenker vi vanligvis på selve dødsøyeblikket, eller den prosess som går umiddelbart foran. Men det å dø er som vi har sett, i realiteten en prosess som foregår over et meget langt tidsrom i menneskets liv. Når degenerering får overtaket over regenerering, begynner i virkeligheten mennesket å dø. Å se døden som en slik lengre prosess, kan minske frykten for selve dødsøyeblikket. Men angsten for døden, opplevelsen av døden som fiende, skapes også fordi døden og det å være død prinsipielt ikke er tilgjengelig for menneskelige forestillinger. Derfor blir det også et problem å forestille seg hvordan menneskets identitet kan bevares i døden og gjennom døden. For når løsningen «sjelens udødelighet» avvises, blir døden total. Da dør mennesket med både sjel (ånd) og legeme. Hvordan kan da et menneskes «jeg» bevares?

I troen fastholder den kristne at den oppstandne Kristus er identisk med den korsfestede Jesus. Troen på den oppstandne innebærer også at vi tror at liksom han oppsto fra de døde, slik skal også de troende oppstå. I troen på «legemets oppstandelse» finner den kristne trygghet for at identiteten kan bevares.

Men nettopp fordi den biologiske død innebærer at mennesket dør totalt, oppleves døden som en katastrofe. For det vi med vår tanke kan forestille oss, det er at mennesket mister sin identitet i døden. Men troen fastholder at Gud har makt til å gjenskape vår identitet ved oppstandelsen. Mellom død og oppstandelse bevares vår identitet i Guds hukommelse.

Når Paulus karakteriserer døden som fiende, henger det også sammen med at han anvender begrepet «døden» som en metafor for «fortapelsen». En slik synonym anvendelse av begrepet døden kan lett virke avsporende for teologi og tro. Metaforen bør unngås der det er mulig. Der den anvendes, må den følges av presiseringer for å hindre misforståelse.

6 ANNEN DEL: DEN VESTLIGE KIRKE

6.1 *Synden og døden i den vestlige kirke*

I den første del av vår undersøkelse har vi pekt på at når Paulus i Rom 5,12f og 1.Kor 15 hevder at «med den (synden) kom døden», mener han både den legemlige død og døden i mer omfattende betydning som fortapelse. Utsagnet er en premiss i Paulus teologi.

Når begrepet «døden» anvendes som metafor for «fortapelsen», volder det, teologisk sett, i denne sammenheng ikke store problemer. Det viktigste er at uttrykket presiseres slik at det ikke blir misforstått. Men når «døden» sett i sammenheng med synden tolkes om den legemlige, biologiske død, lar det seg ikke gjøre å beholde Paulus' premiss. For den legemlige død kan ikke lenger tolkes som en konsekvens av menneskets synd, som en straff fra Gud. Å forlate denne premiss hindrer oss derfor ikke i å tilegne oss Paulus' hovedanliggende: Rettferdiggjørelsen av troen, frelsen i Kristus.

Men når forholdet mellom synden og døden gjøres til mer enn en premiss i tankeføringen, når sammenhengen blir en hovedsak, da får denne oppfatningen en helt annen virkning i den teologiske tenkning. Det er dette som skjer i den senere vesterlandske teologi.²³⁰ I den følgende annen del, vil vi illustrere dette med eksempler fra teologihistorien frem til Martin Luther.

Når undersøkelsen begrenser seg til tiden frem til Luther, skyldes dette to forhold. For det første mener vi at de vesentlige momenter som er aktuelle i den sammenheng vi her behandler, kommer tydelig nok frem i denne perioden. Dessuten skyldes begrensingen i tid ønsket om å begrense undersøkelsen i omfang. Enhver som har beskjeftiget seg med emnet, vet hvor uhyre omfattende litteraturen er.

6.2 *Tiden før Augustin*

6.2.1 Ireneus

Det er to trekk ved Ireneus teologi som nødvendigvis må være bestemmende for hans syn på døden. Det ene er hans *teleologiske* oppfatning. Gud har et mål for skapelsen og frelsen: Mennesket skal bli lik Gud. Det andre er hans tanke om frelsen som *recapitulatio*. Frelsen er at skapelsen settes i – gjenopprettes i - den skikk som den var da den ble fullført fra Guds hånd.²³¹

²³⁰ 1 Som vi tidligere har nevnt (3.1) har den ortodokse teologi ikke på samme måte vært opptatt av spørsmålet om synd og nåde.

²³¹ Se Hägglund s. 29

Disse to trekk kommer i et visst spenningsforhold til hverandre. For i sammenheng med teleologien betraktes skapelsen som perfektibel. Gud kunne ha skapt mennesket perfekt fra begynnelsen av, men mennesket kunne ikke ta imot perfektjon på dette stadium.

Could not God have displayed man perfect from the beginning? If anyone asks this, he must be told that God is absolute and eternal, and in respect of himself all things are within his power. But contingent things have their beginning of being in the course of time, and for this reason they must needs fall short of Makers perfection; for things which have recently come to birth cannot be eternal; and, not being eternal, they fall short of perfection for that very reason. And being newly created, they are therefore immature, and not yet fully trained for an way of life... so God, himself could have offered perfection to man at the beginning, but man being an infant, could not have taken it.²³²

All created things which through the bountiful goodness of God receive increase and persists on and on, shall gain the glory of the Eternal, for God bestows what is good without stint. In that they have beginning they are not eternal; but in that they endure through long ages they shall gain the quality of eternity...²³³

Etter dette er udødelighet noe som mennesket skal oppnå gjennom et lydige liv med Gud. Men ifølge Ireneus' recapitulatio-tenkning, er frelsen at mennesket har fått tilbake sin opprinnelige tilstand.

God set man certain limits, so that, provided he kept Gods commandment, he should remain his immortality; otherwise he should become mortal and dissolve into the earth from which he was created.²³⁴

Her ser vi altså en spenning i Ireneus teologi. På den ene side ser han mennesket skapt ufullkomment, dødelig. Udødelighet er en egenskap mennesket vinner gjennom troens lydige liv. På den annen side ser Ireneus frelse som *recapitulatio*. Det innebærer at mennesket føres tilbake til den opprinnelige tilstand det var i da det ble skapt.

Sett fra denne siste synsvinkel er døden ikke noe som hører med til livet slik Gud skapte det. Og Ireneus sier at det var Evas ulydighet som brakte døden over henne og hele menneskeslekten.²³⁵ Djevelen forførte henne fordi han var sjalu på skaperverket og ønsket å skape fiendskap mellom mennesker og Gud.²³⁶ For å straffe denne ulydigheten, innførte Gud

²³² Adversus Haereses IV, 38, 1. Sitert etter Henry Bettenson; The early Christian Fathers. London 1969, s. 67

²³³ Adv. Haer. IV, 38, 2. Bettenson s. 68

²³⁴ Epideixis 15. Bettenson s. 69. Bettenson reagerer også på denne kontrast i Ireneus tenkning.

²³⁵ Adv. Haer. III, 22, 4, Bettenson s. 74

²³⁶ Adv. Haer. IV, 40, 3. Bettenson s. 73

døden og jaget mennesket ut av paradiset. Dette gjorde han fordi han hadde medlidenhet med mennesket som var blitt forført.

Therefore he sought to prevent him continuing in transgression for ever... So he put a stop to his wickedness by interposing death and making his sin to cease... so that man by dying to sin should begin to live to God.²³⁷

Gud ønsket altså å sette alt i rette skikk ved å bringe menneskeheten tilbake til den opprinnelige tilstand. Eva hadde ved sin ulydighet brakt døden inn i verden. Analogt med dette brakte Maria ved sin lydighet frelsen inn i verden.²³⁸

Ireneus finner også en annen parallell for å illustrere recapitulatio. Den første Adam kom fra den jomfruelige jord. Gud hadde ennå ikke latt det regne, og mennesket hadde ennå ikke begynt å dyrke jorden. Derfor ble den annen Adam født til jorden av en jomfru. Jomfru Maria blir motstykket til den jomfruelige jord. Slik gjenopprettes den første tilstand.²³⁹

Skal en trekke konklusjoner med hensyn til synet på døden ut fra Ireneus teleologi, må han mene at døden hører med til menneskets opprinnelige tilstand. Men ser vi på hans direkte utsagn om døden, er hans overbevisning at døden ikke hører med til skaperordningen. Døden er en straff fra Gud. Og Gud har en hensikt med straffen, nemlig at den syndige lyst skal tilintetgjøres i døden. Deretter skal legemet stå opp i Den hellige Ånd uten syndig lyst.²⁴⁰

Hvordan anvender så Ireneus begrepet «døden»? Det finnes ingen grunn til å mene at han ikke sikter til både den legemlige og den åndelige død. Ser vi på de utsagn der han gjengir Rom 5, 12f., viser det seg at han tolker «døden» både som den syndige tilstand og den legemlige død.

He restored in himself his ancient handiwork. As through one man's disobedience sin gained entrance, and death obtained power as a result of sin; so through the obedience of one man righteousness was introduced and he causes life to flourish in men, who before were dead.²⁴¹

What is restored to life is not something other than that which dies; just as that which is lost is not something different from that which is found. It was the sheep that was lost which the Lord came to find. What then was it which perished? Clearly it was the substance of flesh, which lost the breath of life... The Lord came to restore this flesh

²³⁷ Adv. Haer. III, 23, 5. Bettenson s. 73

²³⁸ Adv. Haer. III, 22, 4. Bettenson s. 74

²³⁹ Adv. Haer. III 21, 10 Bettenson s. 82f.

²⁴⁰ Adv. Haer. V, 12, 3. Bettenson s. 98. Tor Aukrust (Forkynnelse og historie s. 263) gjør oppmerksom på at Ireneus også kunne betrakte døden som en naturlig ordning. Men Ireneus forsøker ikke å forene disse motstridende synspunkter.

²⁴¹ Adv. Haer. III, 21, 10. Bettenson s. 82

to life, that 'as in Adam all die', as possessing merely sensual life, we may live 'in Christ', as having spiritual life, putting away not the handiwork of God, but the lust of the flesh and receiving the Holy Spirit.²⁴²

6.2.2 Tertullian

Tertullian, som fremfor andre regnes som den som har lagt grunnen til den teologiske tradisjon i den vestlige kirke, regnes også som en pioner på antropologiens område.²⁴³ I vurderingen av menneskets natur, forbereder han veien for Augustin.²⁴⁴

Tertullian mener at menneskets natur består av sjel og legeme. En tredeling, ånd, sjel og legeme, avviser han som uholdbar.²⁴⁵

Sjelen, som er født av Guds ånde, er både legemlig og udødelig.

We define the soul as born of the breath of God; immortal, corporeal, having shape, simple in substance, susceptible of the functions proper to it, developing in various ways, having freedom of choice, affected by external events, mutable in its faculties, rational, dominant, capable of presentiment, evolving in plurality from one archetype.²⁴⁶

Sjelen er så tilpasset kroppens behov og innrettet på dens funksjoner at den til og med har samme form som kroppen.²⁴⁷ Den er ikke preeksistent for den har sin opprinnelse i at Gud åndet på mennesket (1.Mos 2,7).²⁴⁸

Gjennom sin egenartede teori om *traducianisme* får Tertullian forklart grunnen til at synden ble utbredt i menneskeslekten. For på samme måte som kroppen ble overlevert til og reproduisert hos Adams etterkommere, fulgte også sjelen med som en uadskillelig følgesvenn.²⁴⁹ Men dermed ble også den syndige vilje tradert til Adams etterkommere (*tradux animae, tradux peccati*).²⁵⁰

²⁴² Adv. Haer.V, 12, 3. Bettenson s. 98

²⁴³ Robert E. Roberts; The theology of Tertullian, London 1924, s. 67

²⁴⁴ s. 149

²⁴⁵ ibid.

²⁴⁶ De Anima 22. Bettenson s. 110

²⁴⁷ De Anima 32. Roberts s. 69

²⁴⁸ De Anima 4. Roberts s. 153 og 158

²⁴⁹ Roberts s. 160f.

²⁵⁰ s. 161

Men når mennesket får den syndige vilje overlevert på denne måten, kan da mennesket være skyldig?

Gustaf Aulen gjør oppmerksom på en spenning i Tertullians teologi om synd og nåde. «Det ondt ble en naturbestandsdel hos Adam og har sedan med naturen forplantats på hans avkomma. Denna tankegang genomkorsas hos Tertullianus av hans däremot stridande hävdande av den mänskliga viljans fullkomliga frihet samt av hans hänvisning till barnens oskuldstillstånd såsom motiv för avvisandet av barndop. Tertulliani syndlära står emellertid i sammanhang med hans, den senare västerländska teologien föregripande, starka betonande av den gudomliga nåden.²⁵¹

Tertullian hevder altså at mennesket synder av egen vilje etter et fritt, valg. Ja, nettopp i dette frie valg ser han menneskets gudbilledlighet²⁵²

I find that man was established by God as a free being, possessed of the power of choice; for just in this do I observe in him the image and likeness of God, that he is characterized by this condition... For a law would only be established for one who had the power of *choosing* the obedience demanded by the law; and the threat of death would only be attached to transgression if man were endowed with freedom to defy the law.²⁵³

Fordi mennesket synder etter eget, fritt valg, er det skyldig til døden. Døden hører altså ikke opprinnelig med til skaperordningen. Den er kommet til senere, som straff for menneskets synd.

As for our own views, indeed, we know what was man's origin, and boldly assert, and persistently maintain, that death happens, not by way of a natural consequence to man, but owing to a fault and defect, which is not itself natural, although it is easy enough, no doubt, to apply the term natural to faults and circumstances which seem to have been (though from the emergence of an external cause) inseparable to us from our very birth.²⁵⁴

Som for Paulus er det syndefallsberetningen i 1.Mos som danner grunnlaget for Tertullians tenkning om forholdet mellom synden og døden. Tertullian følger Paulus, men som *Robert E. Roberts* treffende bemerker, «he has neither Paul's insight nor his acumen».²⁵⁵ Hos Tertullian

²⁵¹ Gustaf Aulén s. 34f

²⁵² *Teleologi* er ideen om at naturprosesser styres ut fra på forhånd gitte formål og hensikter (*causa finalis*, hensiktsårsak) og ikke ved forutgående årsaker. Disse formålene kan være bevisste eller ubevisste. Teleologi er brukt om et formålsmessig forklaringsprinsipp, og kan kontrasteres til for eksempel årsaksforklaringer. (Store norske leksikon)

²⁵³ *Adversus Mareionem* II, 5. Bettenson s. 111

²⁵⁴ *De Anima* 52. Roberts s. 203 f.

²⁵⁵ Roberts s. 205

er det djevelen som skaper en «misnøyens ånd» i Eva. Det er denne misnøye som gjør at hun ikke kan tie overfor Adam. Adam var ennå ikke hennes ektemann, dermed var han ikke bundet til å lytte til henne. Men hun formidler til Adam det hun har tatt til seg av djevelen.²⁵⁶

Denne misnøyens og ulydighetens ånd har siden preget menneskets sjel hos alle Adams etterkommere.²⁵⁷ Det er menneskets sjel som er initiativtaker til synden. Derfor straffes den når sjel og legeme skilles ad i døden.²⁵⁸ Men når straffens tid er over, forenes sjelen med det oppstandne legemet.²⁵⁹

6.2.3 Cyprian

Når Augustin i Paulus tanker om forholdet mellom synden og døden finner belegg for tanken om arvesynd, henter han sin begrunnelse blant annet hos Cyprian.²⁶⁰ Det er når Cyprian gir begrunnelsen for barnedåp han hevder en forbindelse mellom dåpen og en nedarvet syndighet. Fordi barna blir født med en arvet syndighet, advarer han mot å vente så lenge som åtte dager for barna blir døpt:

If, when they subsequently come to believe, forgiveness of sins is granted even to the worst transgressors and to those who have sinned much against God, and if no one is denied access to baptism and to grace; how much less right have we to deny it to an infant, who, having been born recently, has not sinned, except in that, being born physically according to Adam, he has contracted the contagion of the ancient death by his first birth! (The infant) approaches much more easily to the reception of the forgiveness of sins because the sins remitted to him are not his own, but those of another.²⁶¹

Cyprian selv utformer ikke disse synspunktene til en fullstendig teori om arvesynden. Men vi ser her for første gang tydelig uttrykt tanken om en nedarvet syndighet fra Adam.²⁶² Fordi ethvert menneske fysisk fødes som Adams etterkommer, pådrar mennesket seg den gamle dødens «smitte» som kom inn i menneskeslekten ved Adams fall.

Cyprian mener altså at den synd som fører døden med seg, ikke er synd som det nyfødte barnet selv har forårsaket, men en «fremmed» syndighet som er blitt overført ved fødselen.

²⁵⁶ De Patientia 5. Bettenson s. 114

²⁵⁷ De Anima 39-40. Bettenson s. 116

²⁵⁸ De Anima 55. Bettenson s. 160f.

²⁵⁹ De resurrection Carnis 14-17. Bettenson 162 f.

²⁶⁰ Augustin: De nuptis et concupiscentia 2, 29. 51 (CSEL 42: 308). Pelikan Bd, I, s. 292

²⁶¹ Cyprian Epist. 64.5 (CSEL 3: 720-21). Pelikan Bd I s. 291

²⁶² Pelikan s. 291

6.2.4 Ambrosius

Blant de teologer som fikk en viss innflytelse på Augustins teologiske tenkning, må også Ambrosius nevnes. I vår sammenheng har Ambrosius betydning fordi han så sterkt understreker at hele menneskeheten så å si er inkorporert i Adam. Alle har vi syndet «i ham» (in quo).

We all sinned in the first man, and by natural inheritance an inheritance of guilt has been transferred from one man into all... Adam was in each one of us, for in him human nature (conditio humana) sinned, because through one man sin passed over into all.²⁶³

Her hos Ambrosius finner vi altså tydelig formulert tanker om «arvesynd» og «arveskyld», tanker som senere kommer til å spille en stor rolle.

Ambrosius tenker seg hele menneskeheten foregrepet «i Adam». Det som hender med Adam, skjer samtidig med enhver av oss fordi Adam inkorporerer hele den etterfølgende menneskehet i sin person. Adam er prototypen. Adams historie er vår historie. Og vår historie er en uunngåelig konsekvens av Adams historie.

Adam existed; and in him we all existed: Adam perished, and in him we all perished.²⁶⁴

I fell in Adam; I was expelled from paradise in Adam; I died in Adam. How can God recall me unless it is in Adam that he finds me? So that I am justified in Christ, as I became subject to guilt, in debt to death, in Adam.²⁶⁵

Hvordan gjør så dette seg gjeldende i den enkeltes liv? Arvesyndens smitte forurenser oss allerede før vi er født, sier Ambrosius. Vår unnfangelse er ikke unntatt fra syndens smitte. For våre foreldre slipper ikke unna følgene av syndefallet. Ikke en gang et dag-gammelt barn er uten synd.²⁶⁶

Gud reagerer på synden med å sette døden som straff. Kroppen skal under trelldom og dø for å sette en stopper for syndens utbredelse.

Så skal da vårt kjød avstå fra begjærighetene, det må tas til fange, holdes i age og ikke stride mot vårt sinns lov. Underkastet en gagnlig trelldom må det dø.²⁶⁷

²⁶³ Apol. Dav.2, 12.71. Bettenson: The later ... s. 77

²⁶⁴ in EV. Luc. 7, 234. Bettenson s. 177

²⁶⁵ de exess. frat. sat. 2. 6. Bettenson s. 177

²⁶⁶ Apol. Dav. 1, 76. Bettenson 177f.

²⁶⁷ Om boten kap. I 12. Sitert etter Stian Vemmestads oversettelse: «Om Naadens Hemmeligheder» og «Om Boden», Kra. 1897 (1902) s. 67 (sitatene er ført over til nyere norsk språkform av s.o.)

Men når mennesket dør, er det egentlig djevelens verk. Døden er Guds straffende reaksjon, Guds ordning. Men den kommer i stand ved at djevelen får sin vilje. Djevelen har tatt Guds forbud og trussel i bruk for å ramme mennesket. Men det djevelen ikke vet, er at når han gjør dette, er han i ferd med å ødelegge seg selv.

Det er en stor makt, en stor nådegave, å kunne befale djevelen å arbeide til sin egen skade og ødeleggelse. Dette gjør han nemlig når han bevirker at det mennesket som han anstrenger seg for å bringe til fall, fra å være svak blir sterk. For i det han avkrefter kjødet, styrker han ånden. Kjødets sykdom driver nemlig synden bort, mens kjødets yppighet bringer den onde lyst til å blusse opp.²⁶⁸

Men når et menneske som er født med arvesynd, til denne føyer personlige synder, hvordan kan det da renses og få samfunn med Gud? For å gi svar på dette griper Ambrosius til beretningen om fotvaskingen (Joh 13). Når Jesus sier at Peter er ren unntatt føttene, er det et bilde på arvesynden. For Adams føtter var blitt vætet av slangens gift og smittet av den. Men når føttene blir vasket, slik som det skjedde med Peter, og slik som det seremonielt skjedde på Ambrosius' tid (og i noen kirkesamfunn idag), blir arvesynden fjernet.

...because Adam was tripled by the devil, and his feet were drenched with poison, you wash your feet so that an additional defense of sanctification should be given in that part where the devil made his attack; so that the devil may not be able to trip you. You wash your feet, to wash away the serpents poison.²⁶⁹

Fotvaskingen fjerner arvesynden. Men arvesyndens fysiske konsekvens blir tilbake ettersom mennesket må dø fortsatt. Våre egne, personlig synder fjernes i dåpen.²⁷⁰ Ambrosius kan også si at all synd vaskes bort i dåpen, men fotvaskingen skal gi oss «an additional defence of sanctification».²⁷¹

Ambrosiaster, den latinske kommentar til Paulusbrevene, som tidligere med urette ble tilskrevet Ambrosius, tolker in quo omnes peccaverunt (ef ho pantes hemarton, Rom 5, 12) på samme måte. Adam inkorporerer i seg hele menneskeheten. Når Adam synder, synder hele menneskeheten «i ham». «All have sinned in Adam, as it were in the mass, for he himself was corrupted by sin, and all whom he begot were born under sin».²⁷²

²⁶⁸ Om boten 13. Vemmestad s. 68

²⁶⁹ de sacr. 3, 7. Bettenson: The later... s 178

²⁷⁰ Om nådens hemmelighet 6. Vemmestad s. 17; jfr. Bettenson s. 178. Augustin følger her Ambrosius, se Vemmestad s. 17 note 1.

²⁷¹ de sacr.3, 7. Bettenson s. 178

²⁷² Ambrosiast. Rom 5, 12.3 (CSEL 81: 165). Pelikan I s. 299

Nettopp denne tolkning siteres av Augustin og anvendes i hans kamp mot pelagianismen.²⁷³

6.3 Sammendrag

Den oppfatning av forholdet mellom synden og døden som vi finner hos Augustin, er stort sett rådende i den vestlige kirke allerede før Augustin.

På grunn av en spenning hos Ireneus mellom *teleologi*²⁷⁴ og *recapitulatio* er det mulig både å trekke den konklusjon at døden hører med til den opprinnelige skaperordning, og at den er en straff som først er ilagt mennesket etter syndefallet. Men Ireneus' direkte utsagn om døden viser at det er den siste oppfatning som er den primære. Og det er prinsipielt mulig å forene Ireneus med hans tanke om *recapitulatio*. Når frelsen fører skapningen tilbake til den opprinnelige tilstand før fallet (*recapitulatio*), tjener det å bli straffet med døden dette formål. Det vil si at *teleologi* og *recapitulatio* ikke med nødvendighet må tenkes som to motsatte bevegelser langs et kronologisk tidsskjema. Å føre tilbake til den opprinnelige tilstand er fremtidig, et mål, et formål (*teleologi*). Vi finner derfor god grunn til å hevde at den primære oppfatning hos Ireneus er at døden er tenkt som en straff, ilagt av Gud for å rette opp følgene etter syndefallet.

Også Tertullian tenker døden som en straff. Og han fremhever at det er sjelen som er bærer av synden. Fordi sjelen videreføres (traderes) til Adams etterkommere, føres også synden videre. Dermed rammer dødsstraffen alle Adams etterkommere. Hos Tertullian består straffen for legemet i at det går til grunne i døden, og for den syndige sjel i at den ved døden blir skilt fra legemet.

Hos Cyprian utvikles disse tankene videre. Her finner vi tydelig uttrykt tanken om at synden som fører til dødsstraff er arvet fra Adam. Arvesynden er en «fremmed» syndighet som overføres fysisk fra foreldre til barn.

Ambrosius og Ambrosiaster finner den skriftmessige begrunnelse for dette nettopp hos Paulus i Rom 5,12f. De bygger på den latinske oversettelse av *ef ho pantes hemarton, in quo omnes peccaverunt*. Da Adam syndet var hele den etterfølgende menneskehet allerede potensielt til stede, inkorporert «i ham» (*in quo*). Derfor blir alle syndere «i Adam». Og dermed blir også alle hjemfalne til å lide døden som straff for synden.

²⁷³ Aug. Pelag. 4, 4.7 (CSEL 60: 528). Pelikan s. 299.

²⁷⁴ *Teleologi* er ideen om at naturprosesser styres ut fra på forhånd gitte formål og hensikter (*causa finalis*, hensiktsårsak) og ikke ved forutgående årsaker. Disse formålene kan være bevisste eller ubevisste. *Teleologi* er brukt om et formålmessig forklaringsprinsipp, og kan kontrasteres til for eksempel årsaksforklaringer. (Store norske leksikon)

7 AUGUSTIN

7.1 *Gjør Paulus' tanker kjent for samtiden*

Det er Augustin fremfor andre av kirkefedrene som må tilkjennes æren for å ha gjort Paulus' tanker kjent. Dermed sørget han for at de ble av grunnleggende betydning for teologisk tenkning i den vestlige kirke.

Hans fordypelse i Paulus-brevene sammen med hans egne livserfaringer bevirket at hans tanker kom til å kretse om problemet synd og nåde. Bibelske tanker som i århundrer hadde vært utilegnet arv ble hos ham levende igjen, og de ble videreført med logisk stringens. Utsagnene hos Paulus om det fortapte menneske som ikke kan frelse seg selv, og ikke en gang kan bidra til sin egen frelse, men som frelses av Guds nåde alene, ble igjen en makt.²⁷⁵

Derfor ble det fremfor alt Augustins syn på forholdet mellom synden og døden som kom til å prege teologien i den vestlige kirke. Dette synet ble formet i hans stridsskrifter mot manikeerne, donatistene og mot Pelagius og dennes tilhengere. Det er ikke minst i striden mot denne siste gruppen Augustin videreutvikler og utdyper sine tanker om synd og nåde, døden og arvesynden.

7.2 *Tolkningen av Rom 5, 12*

For å få tak i Augustins utsagn om mennesket og dets muligheter, er det viktig å være klar over hans utgangspunkt. Det er viktig for ham å betone at frelsen er Guds verk. Frelsen er en realitet fordi det er Gud alene som står bak. Gud er den evige og uforanderlige. Gud er ufattelig opphøyet over mennesket. Derfor er det helt utenkelig at mennesket kan make noe i forholdet til Gud. Gud alene bestemmer menneskets frelse og fortapelse.²⁷⁶

Før striden mot Pelagius hadde Augustin tilkjent mennesket en viss frihet til å ta imot eller avvise Guds nåde. Men under striden kommer han frem til overbevisningen om at nåden er en gave og har sin årsak i Guds vilje alene.²⁷⁷ Med så stor logisk konsekvens betoner Augustin Guds allvirke at han også må hevde den dobbelte predestinasjon. Forutbestemmelse til fortapelse har også sin uutgrunnelige årsak i Guds vilje. Han finner begrunnelsen hos Paulus, i Rom 8,30.²⁷⁸

²⁷⁵ Einar Molland: Augustin s. 209; jfr. Hägglund s. 92. «In a manner and to a degree unique for any Christian thinker outside the New Testament, Augustine has determined the form and the content of church doctrine for most of Western Christian history» (Pelikan Bd I s. 293).

²⁷⁶ Aulén s. 87 f.; Hägglund s. 112f; Pelikan Sd I s. 294f.

²⁷⁷ R. Lorenz: Augustin. RGG, Tübingen 1957 Sd I.koll. 745. Lorenz tidfester endring i Augustins syn til etter 396.

²⁷⁸ Hägglund s. 120; jfr. Aulén s. 89 og Pelikan Sd I s. 297f.

Årsaken til at mennesket er ute av stand til å medvirke til sin egen frelse er at det er en del av den fordømte masse (*massa peccati, massa perditionis*). Adam har, liksom de falne engler før ham, foretrukket sin egen vilje fremfor Guds. Derfor bryter Adam Guds bud. Det får som følge at alle hans etterkommere får det samme begjær etter å stå Gud imot. Syndens sykdom (*languor*) er kommet inn i den menneskelige natur ved Adams fall.

Mennesket har mistet kraften til det gode og herjes av uvitenhet, begjærighet og død. Og likesom menneskene således alle bærer på arvesynd, øker de også alle synden med sine egne aktuelle synder, mens dog samtidig arvesynden alene er tilstrekkelig til å medføre fordømmelse. Slik utgjør da hele denne slekt en eneste syndens og fortapelsens masse.²⁷⁹

Adams synd forårsaker at synden og døden introduseres i menneskeslekten. Augustin oppfatter dette kollektivt: Hele menneskeslekten er blitt syndig gjennom Adams synd. Adams etterkommere arver Adams synd. Og på grunn av denne arvesynden lider hele menneskeheten døden.

Da mennesket var fordrevet herfra (det vil si paradiset) etter syndefallet, ble også avkommet bundet... Dette er roten til dødens og fordømmelsens straff. Derfor må alle, på grunn av det kjødelige begjær (som i seg selv, lik ulydigheten, er en straff), ha sin begynnelse fra ham (Adam) og hustruen som ble dømt sammen med ham. Alle ble smittet med stamfarens synd, alle måtte bære arvesynden. Ved den føres de, gjennom forskjellige villfarelser og smerter, til den siste, endeløse straff. Og sammen med dem englene som falt fra... «Slik kom synden inn i verden ved et menneske, og døden ved synden, og slik trengte døden gjennom til alle mennesker, ettersom alle syndet» (Rom 5, 12). Med «verden» forstår apostelen hele menneskeslekten.²⁸⁰

Årsaken til at Augustin tenker kollektivt, med hele menneskeheten inkorporert i Adam, er, som vi også har konstatert hos Ambrosius og Ambrosiaster i det foregående, at han tolker Rom 5,12 f. ut fra den latinske teksts «in quo omnes peccaverunt». Dette oppfatter han relativt. «In quo» refererer seg til Adam. Det er «i Adam» alle synder. Adam foregriper, inkorporerer i seg hele den etterfølgende menneskeslekt. I det Adam synder, påføres hele

²⁷⁹ Sigurd Normann: Viljefrihet og forutbestemmelse, Oslo 1933, s. 15. I Enchiridion sonderer Augustin mellom en hardere og mildere straff ettersom mennesker har lagt personlig synd til arvesynden eller ikke. «Hverken den første død, hvorved sjelen tvinges til å forlate sitt legeme, eller den andre, hvor sjelen ikke får lov til å forlate straffe-legemet, ville ha rammet mennesket hvis ingen hadde syndet. Den mildeste straff vil dog sikkert ramme den som ikke har lagt noen annen synd til arvesynden. Og hva de andre angår, som dessuten har syndet personlig, vil fordømmelsen bli avpasset etter graden av den urettferdighet som de har begått her nede». (Ench. 93. Sitert etter Vitnesbyrd af Kirkefædrene IX. Aurelius Augustinus: Enchiridion. En kort Haandbog om Tro, Haab og Kjærlighed. Oversat av Daniel Thrap, Kra. 1884. Oversettelsen er ført over til moderne norsk av s.o.)

²⁸⁰ Aug. Ench. 26. Thrap s. 26

menneskeheten synd og død.²⁸¹ Augustin siterer Ambrosiasters tolkning av Rom 5,12 med tilslutning:

... all have sinned in Adam, as it were in the mass, for he himself was corrupted by sin, and all whom he begot were born under sin.²⁸²

Augustin forklarer utsagnet med å hevde at

... all men are understood to have sinned in that first man, because all men were in him when he sinned.²⁸³

Augustin lar seg forlede av den latinske tekst. Som vi tidligere har påpekt, lar den greske tekst «ef ho pantes hemarton» seg ikke anvende på denne måten.

Augustin trekker avgjørende konklusjoner på grunnlag av sin tolkning. Fordi hele menneskeheten var til stede «i Adam» da han syndet, er hele menneskeheten smittet med synd. Synden er blitt et reelt forderv i menneskets natur. Synden er blitt arvesynd, en vedvarende skyldtilstand (reatus).²⁸⁴ Gjennom dåpen tas skylden bort, slik at den dømte på grunn av Kristi nåde ikke går fortaapt. Men dør et barn uten å være døpt, må det gå fortaapt hevder Augustin med stor logisk konsekvens.²⁸⁵

Det er selvsagt galt å hevde at det alene er Augustins tolkning av Rom 5,12 som gir grunnlag for hans lære om arvesynd og dobbelt predestinasjon. Men det er et faktum at denne tolkningen gir ham en av de viktigste begrunnelser for det han lærer om menneskets tilstand og om synd og nåde. Derfor kan en spørre om ikke teologihistorien ville ha sett annerledes ut dersom Augustin hadde behersket gresk bedre!²⁸⁶

7.3 Tolkningen av 1. Mos.

Augustin anvender begrepet «døden» som Guds straff både som synonym med «fortapelsen» og som betegnelse på den rent fysiske, legemlige død.

De fordømtes død, d.e. deres fjernelse fra Guds liv, vil altså vare ved uten ende.²⁸⁷
De omtalte onder må både menneskene og englene bære som Guds rettferdige dom

²⁸¹ Augustin: Ep. 186 c 6.n.16: Ench 27; De div. quaest. q.68 n.3; De corrupt. et gratia c 7n,12.

²⁸² Ambrosiaster Rom 5, 12.3 (CSEL 81: 165). Pelikan Sd. I s. 299

²⁸³ Augustin: Pelag. 4,4.7 (CSEL 60: 528). Pelikan Sd. I s. 299

²⁸⁴ Hägglund s. 117

²⁸⁵ s. 118

²⁸⁶ Jfr. Første del note 127

²⁸⁷ Ench. 113.Vitnesbyrd af... s. 109

over deres gjenstridighet. Men en særegen straff rammer likevel mennesket, nemlig den legemlige død.²⁸⁸

I likhet med Paulus oppfatter Augustin utsagnet i 1. Mos 2, 17 som en trussel om den legemlige døds introduksjon for mennesket som fra naturens side er udødelig.

En særegen straff rammer likevel mennesket, nemlig den legemlige død. Det var jo nettopp dødens straff Gud hadde truet det med (1.Mos 2,17) dersom det syndet, idet han vel ga det fri vilje, men likevel slik at han styrte det med sitt bud, og han skremte med dødens trussel.²⁸⁹

Mennesket var skapt udødelig. Det var satt i Paradiset som var et skyggebilde av det evige liv. Hadde mennesket adlydt Guds bud, da hadde det holdt fast på rettferdigheten. Da hadde mennesket gått fra Paradiset like inn i det evige liv uten å dø.²⁹⁰

Denne oppfatningen kommer tydelig til uttrykk i Augustins kommentar til 1.Mos.

Hinzu kommt (i det foregående har Augustin behandlet betydningen av Paradisets hage), dass ja auch der Tod des Menschen, den er sich nach der Aussage vieler göttlichen Zeugnisse durch die Sünde verdient hat, deutlich macht, dass der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, nicht hätte sterben müssen.²⁹¹

Augustin imøtegår den oppfatning at Adam ved å synde bare har gjort seg fortjent til den sjelelige og ikke den legemlige død.

Das (se ovenstående sitat) hat viele dazu geführt zu glauben, dass sich Adam durch die Sünde nicht den Tod des Leibes verdient habe, sondern dass die Sünde ihm (nur) den Tod der Seele eingebracht habe. Sie meinen, der Mensch habe wegen des animalischen Leibes (ohnedies) diesen Leib verlassen müssen, um in die Ruhe einzutreten, die die bereits entschlafenen Heiligen jetzt schon haben, und am Ende der Welt werde er seine leiblichen Glieder unverweslich wiedererhalten. So gesehen, erscheint der leibliche Tod nicht als eine Folge der Sünde, sondern als ein Naturgesetz wie bei den übrigen Lebewesen auch. Aber dem stehen wieder die Worte des Apostels entgegen, wenn er sagt: «Der Leib ist zwar tot wegen der Sünde, der Geist aber ist Leben wegen der Gerechtigkeit. Wenn aber der Geist dessen der Christum von den

²⁸⁸ Ench. 25. Vitnesbyrd... s. 25f.

²⁸⁹ Ench. 25. Vitnesbyrd... s. 26

²⁹⁰ ibid. Jfr. kap. 104: «Derfor hadde Gud villet bevare det første menneske i den lykksalighetstilstand som det var skapt i, og i beleilig tid, når han hadde fått barn, og uten at døden gjorde noen avbrytelse, føre ham til en bedre tilværelse, i hvilken han ikke bare ikke lenget hadde kunnet synde, men endog hadde manglet lysten til det» (Vitnesbyrd... s. 101).

²⁹¹ De genesi ad litteram duodecim XXI, 32. Sitert etter Carl Johann Perls oversettelse: Augustinus Aurelius: Ober den Wortlaut der Genesis, Paderborn 1961, Bd. I (Buch I-VI) kap 21, s. 233

Toten erweckt hat, in euch wohnt, wird der, der Christum von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber beleben durch seinen in euch wohnenden Geist» (Röm 8, 10 f.). Hieraus geht hervor, dass auch der leibliche Tod von der Sünde her stammt. Hätte also Adam nicht gesündigt, wäre er auch nicht dem Leibe nach gestorben und besässe daher auch einen unsterblichen Leib.²⁹²

Adam synder og må lide døden som straff. Hele menneskeheten var til stede i Adam. Derfor er hele menneskeheten smittet, synden er blitt arvesynd.

Hvordan tenker Augustin seg så konkret at synden arves? Hvordan skjer overføring av den dødelige synd fra Adam til hans etterkommere? Augustin tenker seg en overføring i og med (det syndige) begjæret i kjærlighetsakten.²⁹³ Før syndefallet har mennesket ikke kjent det syndige begjæret, selv om mennesket har en kropp slik som dyrene. Men i det mennesket spiser av det forbudte tre, blir øynene åpnet «og de merket at de var nakne» (1.Mos 3,7) Augustin oppfatter dette som at det seksuelle begjær først våknet etter at Adam og Eva hadde spist av det forbudte tre. Med andre ord, det seksuelle begjær er uttrykk for den dødelige synd.²⁹⁴

Synden er for Augustin den onde vilje, ikke en ond substans slik manikéerne lærte. Synden er den vrang og onde viljes misbruk av det skapte.²⁹⁵ Synden er «handling, ord og begjær mot den evige lov».²⁹⁶

²⁹² ibid. Kap 22 s. 233f. En må være oppmerksom på at Augustin også kan si at «Der Leib Adam konnte sogar vor der Sünde mit einer gewissen Begründung sterblich und mit einer andern Begründung unsterblich genannt werden: sterblich, weil er imstande war zu sterben, unsterblich, weil er die Fähigkeit besass, nicht zu sterben» (ibid. kap. 26 s. 236). Men det Augustin vil ha frem her, er at mennesket, fordi dets kropp er skapt slik som dyrenes, har muligheten i seg til å dø. Men så lenge mennesket ikke synder, vil denne mulighet ikke komme til utfoldelse.

²⁹³ genitalium concupiscentia. De nupt. et conc. I 24, 27; Op. imperf. VI 22. Det samme syn finner vi hos Tertullian: «Thus the flesh is reproached in the Scripture, because the soul cannot act without it in the praetice of lust... 'A man who has looked at a woman lustfully has already committed adultery in his heart' (Mt 5, 28), Test. De Anima 40. Bettenson s. 117. Jfr. J. Auer: Erbsünde. Lexikon für Theologie und Kirche Bd. III, Freiburg 1959 s. 970. Det samme syn gjøres gjeldende i Origenes-Rufinus kommentaren (se Torgny Bohlin: Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis. Uppsala univ. årsskr. 1975 s. 93). Alt dødelig har sin opprinnelse i Adam. Ved dennes sed er synden overført, mens Kristus, som ikke er unnfanget vedmannlig sed, er syndfri.

²⁹⁴ ibid. Perl Bd.II (Buch VII-XII), Paderborn 1964, kap 10, s. 101f.

²⁹⁵ Molland: Augustin. s. 198

²⁹⁶ Contra Faustum, lib.22. kap. 27

7.4 Den første og den annen død

Vi har sett at Augustin anvender begrepet «døden» både om den legemlige død og om fortapelsen. Tertullian hevder at det er Menneskets sjel som tar initiativ til synden. Derfor straffes sjelen når sjel og legeme skilles i døden (5.2.).

Augustin utvikler denne tanken videre i sin tenkning om den første og den andre død.

Hverken den første død, hvorved sjelen tvinges til å forlate sitt legeme, eller den annen, hvori sjelen ikke får lov til å forlate straffelegemet, ville dog ha tilstøtt mennesket, hvis ingen hadde syndet.²⁹⁷

Dette viser at Augustin tenker seg at døden foregår i to skikt. Først kommer den legemlige død som rammer alle mennesker. Denne er en del av Guds straff. Formålet med den troendes legemlige død er å skille sjelen fra legemet. For den troendes sjel skal renses for å bli ren nok til å komme inn i det evige Guds rike.

At noe slikt (det vil si renselse gjennom ild) finner sted også etter dette liv, er ikke utrolig. Man kan stille et spørsmål – og det kan bli besvart eller bli stående åpent – om det er så at en del troende skal frelses gjennom en slags renselsesild, mer eller mindre hurtig eller langsom i forhold til graden av den kjærlighet de har båret til de forgjengelige goder.²⁹⁸

Augustine, while opposing himself to the speculations of Origen about the universal salvation, nevertheless believed that there were «temporary punishments after death» and that it was appropriate to pray that some of the dead be granted remission of sins.²⁹⁹

Augustin har tydeligvis ment at denne adskillelse av sjel og legeme bare har en hensikt for de troende, jfr. formuleringen om at «sjelen ikke får lov til å forlate straffelegemet». Men oppstandelsen gjelder alle. Også «fordervelsens masse» skal «oppstå, enhver med sitt kjød».³⁰⁰ Men når fordervelsens masse oppstår, er dette en oppstandelse til evig staff, «for å straffes med djevelen og hans engler».³⁰¹

²⁹⁷ Ench 93. Vitnesbyrd... s. 88

²⁹⁸ Ench. 69. Vitnesbyrd... s. 68

²⁹⁹ Aug. De civitate dei 21, 13 og 24 (Corpus christianorum. Series latina. Turnhout, Belgia 1953, 48, 779, 789). Pelikan Bd I s. 355

³⁰⁰ Ench. 92. Vitnesbyrd... s. 88

³⁰¹ ibid.

I denne evige straff er det «en uavlatelig smerte som ikke opphører, men idelig piner... Dette er det som den hellige Skrift kaller den annen død».³⁰²

7.5 *Sammendrag*

Utgangspunktet for Augustins tenkning om synd og død, natur og nåde, er at frelsen er viss fordi den er Guds verk. Det lar seg ikke gjøre å regne med menneskets krefter og innsats i det som har med frelse å gjøre. Når et menneske kan ha trosvisshet, skyldes det overbevisningen om at alt ligger i Guds hånd. Men med en slik betoning av Guds enevirke til frelse oppsto det i den vestlige kirke et problem med å finne rom for menneskets ansvar.³⁰³ Det var her konfrontasjonen mellom Augustin og Pelagius fant sted.

Augustin hevder, ut fra sin tolkning av blant annet Rom 5,12 f., at hele menneskeslekten er blitt smittet ved Adams synd. Han mener i likhet med Ambrosius og Ambrosiaster at «in quo» må bety at hele menneskeheten allerede er til stede i Adam ved syndefallet. Det dreier seg altså ikke om at Adam bare smitter ved sitt eksempel, men når Adam synder, synder hele menneskeheten reelt «i ham». Resultatet av dette totale syndefall er at synden blir et reelt forderv i menneskets natur, synden blir arvesynd.

Ifølge Rom 5,12 fører synden døden med seg. Det gjelder både den fysiske død og den evige død, fortapelsen. Gjennom dåpens nåde blir mennesket befridd fra følgene av arvesynden med hensyn til fortapelsen. Men den fysiske død må alle gjennom. Så konsekvent hevder Augustin dette, at han trekker den konklusjon at dersom et barn dør uten å være døpt, går det fortapt.

Det ble Augustin som fremfor andre bestemte teologiens dagsorden i vestkirken. Ettersom han i stor grad hentet sin argumentasjon fra Paulus' skrifter, førte dette til at «knapt noen i Vest-Europa har kunnet lese Paulus uten med den augustinske problemstilling».³⁰⁴

I vår sammenheng innebærer det at Augustins forståelse av forholdet mellom synden og døden så å si ble autorisert kirkelære.³⁰⁵

³⁰² *ibid.*

³⁰³ Jfr. Molland: Augustin. s. 209

³⁰⁴ *ibid.*

³⁰⁵ Se note 44

8 PELAGIUS OG CÖLESTIUS

8.1 *Pelagius og Augustin*

Nøkkelen til å forstå konfrontasjonen mellom Augustin og Pelagius ligger i å se deres forskjellige utgangspunkt. Er det om å gjøre for Augustin å betone at Guds nåde alene virker til menneskets frelse, så er det like viktig for Pelagius å understreke at mennesket er ansvarlig overfor Gud. De representerer to forskjellige filosofiske tradisjoner. Augustin representerer en nyplatonisk farget kristentro. Gud alene er den rene væren. Skal et menneske komme til tro på Guds nåde, finnes det ingen annen vei enn «troens underkastelse under autoriteten».³⁰⁶

Pelagius, på den annen side, fremtrer som botspredikant.³⁰⁷ Han representerte en «stoicistisk-moralistisk farvet Rationalisme».³⁰⁸ Pelagius holder det for å være formastelig blasfemi å hevde at Gud er så uvitende om menneskets forutsetninger at han har pålagt bud som mennesket ikke kan adlyde.³⁰⁹ Guds bud er ikke umulige å overholde for mennesket. Gud er rettferdig. Og Gud som er hellig, vil ikke fordømme et menneske for noe mennesket ikke selv er skyld i.³¹⁰

På denne bakgrunn forstår vi at konfrontasjonen mellom Augustin og Pelagius måtte komme. Og diskusjonen tok fart da Pelagius vendte seg mot Augustins utsagn i *Confessiones*: «*Da quod iubes et iube quod vis*».³¹¹ Pelagius mente at et slikt utsagn var drepende for all moralsk anstrengelse. På denne bakgrunn er det også forståelig at Pelagius satte sitt angrep mot Augustin inn nettopp mot læren om arvesynden. Men allerede før konfrontasjonen med Augustin, i kommentaren til Paulusbrevene, gjør det vesentligste i Pelagius' tanker seg gjeldende.³¹²

³⁰⁶ Molland: Augustin. s. 206

³⁰⁷ «He came to Rome in 400 and was distressed at the low state of conduct there», Bettenson: Documents of the Christian Church, London 1939 s. 73; jfr. John Ferguson: Pelagius. A historical and Theological Study, Cambridge 1956 s.159; jfr.Fr. Nielsen: Kirkens historie indtil Reformationen, Kbh. 1902 s. 362: «...det sædelige Forfald i Byen (Rom) forargede ham, og end mere forarget blev han ved at høre Undskyldninger for den sædelige Løshed, hentede fra almindelige Klager over Menneskenaturens Syndighed».

³⁰⁸ Holmquist-Nørregaard Bd I s. 245

³⁰⁹ Ep.ad Demetriadem, 16, ad fin. Se Bettenson: Documents s. 74

³¹⁰ *ibid.*

³¹¹ *Confessiones* 10, 29. Ferguson s. 159

³¹² Robert F. Evans: Pelagius. Inquiries and Reappraisals, London 1968: «... it is not the case that the issue between Pelagius and his opponents can be formulated by the simple questions Are grace and the divine initiative necessary for salvation? Are men apart from the gospel bound by the power of sin? The questions are, rather: what is the nature of that solidarity in sin by which men are bound? And beneath these more immediate questions lies a more fundamental one: What is the nature of man, who bound in sin and in the need of the divine grace?» (s. 2) Pelagius var blitt kjent med Augustin i år 412. Men hans kommentar til Paulusbrevene må ha foreligget før 410 (se Freundorfer s. 137). Freundorfer gjør oppmerksom på at Marius Mercator har overlevert en

8.2 Rom 5,12 f.: Døden kom med Adams fall

Pelagius deler den oppfatning at Adam døde fordi han syndet. Døden kom virkelig inn i verden ved Adam, for han var den første som døde.³¹³

Men hverken synden eller døden gikk videre som en arv til Adams etterkommere. Adams synd og død forsårsaket ikke en forandring av menneskets kropp og sjel. Når Paulus i Rom 5, 12 bruker termen «omnes», sier Pelagius at dette er en viss overdrivelse.³¹⁴ Det er meningsløst å ville forklare syndens utbredelse i menneskeheten med en lære om arvesynden. Tanken om arvesynden krenker i virkeligheten den gudommelige rettferdighet «without which there is no deity».³¹⁵

Syndens utbredelse kan ikke forklares ved Adams fall, og ved forplantningen og begjæret som er forbundet ved den. Naturen blir ikke ødelagt eller infisert grunn av syndefallet. Synden blir ikke organisk overført til Adams etterkommere. Men sammenhengen mellom Adam og de etterfølgende slekter er at menneskene følger Adams dårlige eksempel.

Sin «is carried on by imitation, committed by the will, denounced by the reason, manifested by the law, punished by justice».³¹⁶

Også Pelagius har fokus på termen «in quo» ved Rom 5,12. Men han oppfatter denne på en annen måte enn Augustin. Han gjengir den med «quia» eller «propter quod», og hevder altså at det var ved sitt eksempel Adam overførte synden til sine etterkommere.³¹⁷

So unterscheidet sich Pelagius von den Manichäern teils dadurch, dass natura einen gänzlich guten und göttlichen Sinn bekommt und also nicht zur Erklärung der Sünde dienen kann, teils dadurch, dass die Sünde ihren Grund im Willen des Menschen und nicht in irgendeiner necessitas hat (Demetriusbrief PL 30, 22, 7) wohin doch die Lehre des Manichäismus von der bösen Natur führte... Nicht die leibliche Natur ist von der Sünde infiltriert, sondern wir selbst begeben unsere Leiber in dienst der Sünde

interessant anmerkning om at en syrisk prest (Rufinus) er den som i Rom først har påvirket Pelagius til en radikal rasjonalisme i forhold til læren om arvesynden.

³¹³ Comm.in.1Cor XV, 22: Sicut per Adam mors intrauit, quia primus ipse est mortuus. Alex. Souter: Pelagius expositions of thirteen epistles of St.Paul.Texts and studies. Contributions to Biblical and Patristic literature, Vol IX no 2, Cambridge 1926 (ed. J.Armitage Robinson) s.220; jfr. Ferguson s. 141; Evans s. 97

³¹⁴ Souter, Vol IX no 1 s. 189. Til sammenligning gjør Souter også oppmerksom på Origenes-Rufinuskommentaren: «O-R says that Paul makes it abundantly clear 'omnes homines et multos hominem idem esse'.

³¹⁵ Pelagius. Fra Augustins Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum, 1,38 (Patrologia latina, Paris 1878-90) Pelikan I, s. 315

³¹⁶ Pelagius. Aug.Contra sec. 2, 74 (P.L. 45, 1173) Pelikan I s. 315

³¹⁷ Ferguson s. 141f.; jfr. Freundorfer s. 138

(Pelagius 53, 11). Statt die menschliche Natur, die von der Sünde rein ist, anzuklagen, muss man den menschlichen Willen für die Sünde verantwortlich machen.³¹⁸

8.3 Straffedøden er den åndelige død

Når det i Rom 5,12-21 er tale om at døden kom med synden, altså som Guds straffende reaksjon, tolker Pelagius dette først og fremst om den åndelige død. Forholdet er jo nemlig at de rettferdige i den gamle pakt, Abraham, Isak og Jacob, også måtte dø. Etter Pelagius' resonnement kan denne død ikke være en straff. De rettferdiges død kan bare tolkes som en naturlig avslutning på livet.³¹⁹

Og når Jesus i Luk 20,38 sier at Gud er Gud for de levende, kan altså Abraham, Isak og Jacob være døde på samme måte som Adam og dem som syndet i likhet med ham, men uten at denne fysiske død er straff. Var den det, hadde ikke Jesus kunnet si om patriarkene at de fremdeles var levende.³²⁰

Vi må vel forstå Pelagius slik at døden er, i alle sine former, kommet inn i verden i og med Adams overtredelse. Den legemlige død er Guds straff for menneskets synd. Men denne legemlige død går også videre til dem av Adams etterkommere som ikke syndet i likhet med ham. Adam har altså brakt døden over alle sine etterkommere, for alle dør i likhet med Adam.

Men denne død er ikke straff for de rettferdige. Derfor lever de nå hos Gud. Men de som syndet i likhet med Adam, er ikke bare fysisk døde. De er også åndelig døde og er rammet av straffens forbannelse.

8.4 Cölestius

Det ble Cölestius, Pelagius' nære medarbeider, som trakk de mest dramatiske konsekvenser av Pelagius' lære. Da Pelagius forlot Kartago i året 411 og dro til Palestina, ble Cölestius tilbake. Med voldsom iver kastet han seg ut i sin evangeliserende virksomhet. Resultatet ble at han

³¹⁸ 87 Bohlin s. 15

³¹⁹ Dum ita peccant, et similiter moriuntur: non enim in Abraham et Isaac (et Iacob) pertransiit (de quibus dicit dominus: 'omnes enim illi uiuunt') hic autem ideo dicit omnes mortuos quia in multitudine peccatorum non expiuntur pauci iusti, sicut ibi: 'non est qui faciat bonum, non est usque ad unum, ' Souter no 2 s. 45; jfr. Evans s. 98: «The period of time from Adam to Mose is the 'time of nature' ... The condemnation of death in punishment for sin was not visited upon all men in this period, but upon these (the vast majority) who despised the law of their own being and fell into sin (Exp. 45, 16-23; Dem 5 (19D); Vita 7); jfr. også s. 99

³²⁰ Ferguson s. 141

vant en stor gruppe tilhengere. Og dermed ble det oppstand i menigheten. Cölestius hadde ikke samme skjønnsomhet som sin lærer.³²¹

Da diakonen Paulinus fra Milano besøkte Afrika, ble Cölestius anklaget for kjetteri. Paulinus formulerte anklagen i sju punkter som skal karakterisere Cölestius' teologi:

1. That Adam was created mortal, and would have died even if he had not sinned.
2. That the sin of Adam injured himself alone and not the human race.
3. That infants at the moment of birth are in the same conditions as Adam was before the Fall.
4. That infants, even though they are not baptized, have eternal life.
5. That the race of man as a whole does not die by the death and fall of Adam, nor does the race of man as a whole rise again by the resurrection of Christ.
6. That the Law has the same effect as the Gospel in introducing men into the kingdom of Heaven.
7. That even before the coming of Christ there were men without sin.³²²

Vi ser av disse anklagene at Cölestius går lengre enn sin lærer.³²³ Hos ham har Adams synd og Adams legemlige død ikke noen forbindelse. Men en slik bedømmelse må naturligvis tas med det forbehold at Paulinus har karakterisert ham rett.

Det var Augustin synspunkter som seiret. Generalkonsilet i Kartago i 418 slo fast som gjeldende kirkelære Augustins lære om nåden i åtte kanones. Her heter det blant annet:

1. If any one says that Adam, the first man, was created mortal, so that, whether he sinned or not, he would have died from natural causes, and not as the wages of sin, let him be anathema.
2. If any one says that new-born children need not be baptized, or that they are baptized for the remission of sins, but that no original sin is derived from Adam to be washed

³²¹ Ferguson s. 50; jfr. Fr. Nielsen s. 363: «I Modsætning til den stiltfærdige og forsiktige Pelagius var Cölestius en heftig og advokatorisk Natur, og han var i besiddelse af «en utrolig snakkesalighed»»

³²² Ferguson s. 50; jfr. Henry Bettenson: Documents... s. 75f.

³²³ Holmquist/Nørregaard (Bd I s. 245) oppfattet også Pelagius' syn slik: «Hvert Menneske er i denne Henseende stillet ganske som Adam før Syndefaldet. Da Adam syndede, blev hans Natur ikke derfor fordærvet; han beholdt sin Viljes Frihed, og den legemlige Død vilde alligevel have været ham sikker, omend som en ganske lempelig Overgang til en anden Tilværelsesform» (jfr. Fr. Nielsen s. 366). Men etter det vi har sett i det foregående er dette neppe dekkende for Pelagius selv. Jfr. Evans (s. 3) som advarer mot «the habit of jumping to a comparison of Pelagius theology with the anti-Pelagian Theology of Augustine».

away in the laver of regeneration, so that in their case the baptismal formula 'for the remission of sins' is to be taken in a fictitious and not in its true sense, let him etc.³²⁴

Pelagius mener at døden kom ved Adams fall. Døden er altså en straff for synden. Tilsynelatende er det en helt annen oppfatning vi møter hos Cölestius. Men når Cölestius hevder at Adam ville ha lidt døden selv om han ikke hadde syndet, trekker han den logiske konsekvens av Pelagius' syn på menneskets natur etter syndefallet. Når menneskets natur er den samme etter som før fallet, er det rimelig å tenke at den legemlige død er en naturbestemt ordning, uavhengig av menneskets synd. Pelagius trakk ikke denne konsekvens.³²⁵

8.5 Sammenheng

Ved middelalderens begynnelse gjør det seg i vestkirken gjeldende i hovedsaken to oppfatninger av forholdet mellom synden og døden.

På den ene siden finner vi en augustinsk oppfatning.³²⁶ Etter denne er døden forårsaket av at Adam syndet. Menneskene var skapt til udødelighet i paradiset. Da Adam syndet, gikk denne opprinnelige udødelighet tapt for alle mennesker. Rom 5,12 «in quo» tolkes slik at Adam inkorporerer i seg hele den etterfølgende menneskeslekt. Derfor synder hele menneskeslekten når Adam synder. Dermed går synd og død i arv til Adams etterkommere. Døden forstås både som den fysiske død og den åndelige død, fortapelsen.

På den annen side finnes den oppfatning som Pelagius og hans tilhengere representerer. Også her oppfattes, med unntak av Cölestius, døden som en konsekvens av Adams synd. Adam er den første som dør fordi han er den første som synder. Men at de rettferdige patriarker dør, viser at den fysiske død ikke uten videre kan oppfattes som en straff for synden selv om den er kommet med denne.

Cölestius trekker konsekvensen av dette, og fjerner med det en viss usikkerhet som finnes i Pelagius' syn. Cölestius hevder at Adam er skapt dødelig. Han ville derfor ha opplevd døden selv om han ikke hadde syndet.

³²⁴ Bettenson: Documents... s.59; jfr. H. Denzinger: Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum 13. utg., Freiburg 1921, s. 47. Bettenson daterer konsilet til år 417, men vi følger her Denzinger; jfr. Holmquist/Nørregaard Bd I s. 246 og Karl Heussi: Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1909, s. 146; jfr. Pelikan Bd I s. 318

³²⁵ Pelikan siterer Friedrich Loofs: Pelagius und der pelagianische Streit. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 15, 747-74: «Of the three leaders of Pelagianism, Pelagius himself «to a great degree lacked an interest in dogma» (Loofs s. 764). «Celestius seemed to Augustine to be declaring openly what was Pelagius's real but unacknowledged doctrine» (Pelikan Bd I s. 313).

³²⁶ Når vi her anvender betegnelsen «augustinsk», er det fordi Augustin, selv om han ikke er den første, likevel er den fremste representant for denne oppfatning. Se note 44.

Augustin hevder at naturen ved syndefallet er blitt fordervet slik at mennesket ikke lenger kan unngå å synde (*non posse non peccare*).³²⁷

Mot dette understreker Pelagius og hans tilhengere menneskets frihet til ikke å synde (*posse non peccare*). Menneskets natur er ikke ødelagt ved syndefallet. Synden er utbredt fordi Adams etterkommere tar eksempel av stamfaren. Menneskets vilje er fremdeles fri. Og uten denne viljens frihet, ville all tale om synd og Guds rettferdige dom være meningsløs. Skal mennesket gjøres ansvarlig, går det ikke an å hevde at synd og død er en arvet skjebne.

Vedtaket på generalsynoden i Kartago hvor Augustins oppfatning ble gjort til norm, ble ikke anerkjent av hele den vestlige kirke.³²⁸ Men året etter bestemte et keiserlig edikt at alle vesterlandske biskoper skulle gi sin tilslutning til fordømmelsene av pelagianismen.³²⁹ Gjorde de ikke det, ville de bli avsatt.

På konsilet i Efesus i 431 tok også østkirken stilling da både nestorianismen og pelagianismen ble avvist.³³⁰ Da den såkalte semipelagianismen³³¹ begynte å gjøre seg gjeldende i Gallia, ble de samme anskuelser fordømt synoden i Arles i 437 og senere på synoden i Orange 529.³³² Synoden i Orange henviste eksplisitt til Rom 5,12 og avviste

That Adam's disobedience injured himself alone and not his offspring, or that only the death of the body, the wages of sin, was transmitted through one man to the whole human race, and not sin also, the death of the soul... (Rom 5,12).³³³

Med synoden i Orange regnes de pelagianske og semipelagianske stridighetene som avsluttet.³³⁴ Dermed hadde Augustins oppfatning av forholdet mellom synden og døden seiret. Pelagius var kjetter, Augustin var lærefar. For Tomas Aquinas og Martin Luther ble han den store læremester.

³²⁷ Hägglund s. 116

³²⁸ Bettenson: Documents... s. 84

³²⁹ Aulén s. 90f.

³³⁰ Denzinger s. 56; jfr. Aulén s. 91; Hägglund s. 113

³³¹ Hägglund betoner (s. 123) «att semipelagianismen ej är en avläggare av Pelagius' teologi utan griper tillbaka på den föraugustinskaorientaliska traditionen».

³³² Bettenson: Documents... s. 84

³³³ s. 86

³³⁴ Aulén s. 92. Bettenson henviser til at romerkirkens endelige doktrine om disse spørsmål først kom med Tridentinerkonsilets vedtak på seksjon V. 17. juni 1546: «Om arvesynden» (Bettenson: Documents... s. 87, 366).

9 MARTIN LUTHER

9.1 Skolastiske forutsetninger

9.1.1 Petrus Lombardus

Petrus Lombardus' verk «Sentenser» var standard tekstbok for middelalderens teologer.³³⁵ Luther foreleste over den frem til oktober 1510.³³⁶ Og Petrus Lombardus var den mest kjente av *Pierre Abélards* elever.³³⁷ På visse punkter hadde Abélard selv distansert seg fra Augustin.

Abélard kunne ikke følge Augustin i det at Adams synd arves og belaster de etterfølgende slektledd med skyld og død. Sjelen har ikke synd på spedbarnets stadium.³³⁸ Synden er ikke først og fremst den aktuelle handling, men den onde vilje som ligger bak. Synden består altså ene og alene i den onde vilje.³³⁹ Spedbarn og de som av naturen er uten fornuftsevner har altså ikke en vilje som strider mot Gud.³⁴⁰

Abélard sier ikke som Pelagius at Adams handling er et «dårlig eksempel». Men han anser menneskets nåværende tilstand som ikke helt vesensforskjellig fra tilstanden før syndefallet. Når mennesker synder, i likhet med Adam, skyldes det at menneskets sjel gir sin tilslutning til synden etter at den har fått kjenneskap om Guds vilje. Synden er derfor den bevisste forakt for Gud og hans bud.³⁴¹

På grunnlag av dette kunne vi ha ventet at Abélard trakk den konsekvens at siden arven fra Adam ikke er skyld, kan den heller ikke føre til død. Det gjør han ikke. Han forstår Rom 5,12 f. på den måten at vi synder slik som Adam har syndet. Adams etterkommeres synder er bare en følge av Adams synd for så vidt som at naturen som

³³⁵ Holmquist/Nørregaard Bd. I s. 403: «Naar han gennem sit Hovedverk «Sententiarium libri IV» fra 1150, Middelalderens egentlige Lærebog i Dogmatik (anerkendt som saadan af Lateransynoden i 1215), i Aarhundreder blev den store Normaldogmatiker, skyldes det ikke hans Originalitet. Han var Eklektiker, ikke Nyskaber».

³³⁶ Holmquist/Nørregaard Bd II s. 7

³³⁷ Holmquist/Nørregaard Bd I s. 403

³³⁸ *Commentariorum in Hezechielem lib IV cap XVI, Scito te ipsum*, se D. E. Luscombe: *Peter Abélards Ethics*, Oxford 1971 s. 22

³³⁹ Se Leif Grane: *Pierre Abélard. Filosofi og kristendom i Middelalderen*, Kch. 1964 s. 1164, jfr. S. M. Deutsch: *Peter Abélard. Ein kritischer Theologe des zwölften J.hdts.* Leipzig 1883, s. 318

³⁴⁰ *Scito t.i.*, Luscombe s. 57; jfr. også Abélards *Expositio* over Rom I og 2.

³⁴¹ Luscombe gjør oppmerksom på (s. XXXV) at Abélard går langt i å provosere til gjennomtenkning av dette ved å argumentere for at i den grad de som korsfestet Jesus ikke trodde at han var Guds Sønn, og derfor mente at de handlet rett, i samme grad viste de ikke forakt for Gud eller ga sin (bevisste) tilslutning til det onde.

frister til synd, stammer fra Adam. Men straffen er også en følge av Adams synd. For straffen rammer uavhengig av den enkeltes personlige synder.³⁴²

Om en så spør hvordan Abélard kan hevde at døden kan ramme mennesker uavhengig av personlig skyld, vil han nok svare at dette har sin grunn i Guds uutgrunnelige rådslutning og ikke kan begrunnes ut fra menneskelig fornuft.³⁴³

For Petrus Lombardus er det kvinnen, Eva, som er den hovedansvarlige for at synden kom inn i verden.³⁴⁴ Eva er den skyldige. Hun har syndet mer enn Adam. For hun var hovmodig og sto Guds vilje imot. Det var hun som forførte Adam til den syndige gjerning.³⁴⁵

Ved fallet gikk menneskets frihet tapt. Petrus Lombardus skjeler mellom tre former for frihet; frihet fra tvang, frihet fra synd og frihet fra forderv.³⁴⁶ Den første frihet, friheten fra tvang, varer ved også etter syndefallet. Den andre, friheten fra synd, mister mennesket i og med syndefallet. Men i Kristus vinnes denne frihet tilbake. Den tredje frihet – den interesserer mest i den sammenheng vi her behandler – friheten fra forderv, går også tapt ved syndefallet. Denne vinnes først tilbake i det evige liv.³⁴⁷

Petrus Lombardus ønsker å markere sin kirkelige rettroenhet sterkt i forbindelse med tolkningen av Rom 5,12 f.³⁴⁸ Adams synd overføres til alle. Synden er virkelig arvet synd, ikke bare en tilregning av en annens straff. Arvesynden er hos hvert eneste menneske en virkelig skyld som fører med seg døden som rettmessig straff.

³⁴² Deutsch s. 335

³⁴³ Anselm hevdet som kjent at tro og fornuft harmonerer med hverandre. Derfor kan troens sannheter gripes av fornuften (jfr. Anselms ontologiske gudsbevis. Bettenson: Documents s. 191 f.; jfr Hægglund s. 146). Abélard derimot betviler muligheten til å kunne utfra fornuften agumentere for trossetningenes nødvendighet (Holmquist/Nørregaard Bd I s. 395; jfr. Aulén s. 111).

³⁴⁴ Petri Lombardi: Sententiarium, Liber secundus, Distinctio XX, 1-5: «5. Ex quo manifeste animadverti potest quis plus peccaverit, Adam vel Eva. Plus enim videtur peccasse mulier, quae voluit usurpare divinitatis aequalitatem, et nimia praesumptione clata crederit esse futurum. Adam vero nec illud crederit, et de poenitentia et Dei misericordia cogitavit, dum uxori morem gerens, ejus persuasione consensit, notens eam contristare, et à se alienatam relinquere, ne periret; arbitrans illud esse veniale non mortale delictum (Migne, Paris 1846). Lombardus følger Hieronymus ord for ord om at djevelen fristet kvinnen på grunn av misunnelse (Otto Balzer: Die Sentenzen des Petrus Lombardus, Leipzig 1902, s. 60f.).

³⁴⁵ Balzer s. 61

³⁴⁶ Balzer s. 63

³⁴⁷ Sent. Lib. sec. Dist. 25, 8

³⁴⁸ Hans lærer Anselm av Laon var blitt beskyldt for vranglære og pelagianisme. P. L. ønsket å fri seg fra mistanke om det samme. Derfor merker vi i fortolkningen av Rom 5,12 en sterk understrekning av de augustinske elementer. Jfr. også Luscombe s. XXXV som peker på at P. L. sammen med skolen i St. Victor, bekjempet Abélard fordi han «carried the principles of intention and consent beyond Augustine's own limits».

Men denne skylden er ikke nødvendigvis forstått som den syndige handling. Den er «syndegnist» (*fomes peccati*) som får den syndige handling i gang. Den er det syndige anlegg. Syndegnist, den syndige lyst, overføres fra slekt til slekt med begjæret i forplantningsakten.³⁴⁹ Ifølge Petrus Lombardus er dette anlegg, denne onde lyst skyld og må straffes.

Alle mennesker er inkorporert «i Adam.» De er ikke identiske med Adam etter sin ytre skikkelse, men etter sitt innerste, egentlige vesen. Lombardus følger her Augustin og avviser Pelagius som hevder at synden er utbredt til alle mennesker fordi hvert menneske tar Adam som eksempel.

Alle mennesker synder altså i Adam, det vil si i virkeligheten, ikke bare etter hans eksempel som pelagianerne påstår. Det ene mennesket hadde altså vært alle, det vil si i ham var de virkelig til stede. Derfor er det åpenbart at alle synder i Adam som i en mengde. I det han selv er fordervet ved synden, blir alle som han har avlet født under synden.³⁵⁰

Vi kan altså konstatere at Petrus Lombardus, forfatteren til middelalderens flittigst benyttede lærebok,³⁵¹ ikke skiller seg fra Augustin i sin forståelse av forholdet mellom synden og døden. Døden, både den legemlige død og døden i betydningen av fortapelsen, er forårsaket av Adams, men først og fremst Evas syndefall. Fallet fører med seg at både synden og døden går i arv til etterslekten.

9.1.2 Thomas Aquinas

Thomas Aquinas, hvis «Summa Theologica» gjorde at han ble absolutt normgivende for katolsk teologi,³⁵² følger Augustin i kritikken av Pelagius. I Summa drøfter han menneskets situasjon i uskyldstilstanden før fallet. Og han søker å etterspore hvilke følger syndefallet fikk både for den enkelte og for arten. Var mennesket udødelig i uskyldstilstanden?

1. Det ser ut som om mennesket i uskyldstilstanden ikke var udødelig. For «dødelig» (mortale) hører med til menneskets begrepsbestemmelse. Men dersom denne begrepsbestemmelse blir opphevet, da faller også det som blir bestemt ved den. Da han (Adam) altså var et menneske, kunne han ikke være udødelig.

³⁴⁹ Sent. Lib. sec. Dist. 30, 3f. Dette er det samme syn som vi tidligere har funnet hos Tertullian og Augustin. Lombardus distanserer seg her tydelig fra sin lærer Abélard som benekter at kroppslig lystfølelse i lovlig samleie er synd (Luscombe s. 21).

³⁵⁰ Dist.30, 8: In Adam enim omnes peccaverunt, ut in materia, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim illi unus homo fuerat, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse, quae in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit omnes nati sunt sub peccato.

³⁵¹ Holmquist/Nørregaard Bd. I s. 404

³⁵² s. 461; jfr. Bettenson: Documents s. 195

2. «Å være forgjengelig og å være uforgjengelig er to forskjellige artsbestemmelser» (Aristoteles). Men det som er av forskjellig art, kan ikke gå over i hverandre. Ettersom det første menneske var uforgjengelig, da kan mennesket i sin nåværende tilstand ikke være uforgjengelig.
3. Siden mennesket var uforgjengelig i urtilstanden, må mennesket ha vært dette enten av naturen eller ved nåde. Men mennesket hadde denne egenskap ikke av naturen, ettersom naturen etter sin art er den samme, og da måtte mennesket også være udødelig. Men det hadde heller ikke denne egenskap ved nåde; ettersom det første menneske gjennom boten igjen oppnådde nåde, etter *Sapientia* 10: «Han reddet ham fra hans fall». Mennesket måtte i så fall igjen ha oppnådd udødelighet, noe som åpenbart ikke er tilfelle.
4. Udødeligheten blir lovet mennesket som lønn etter Åp. 21,4: «Døden skal ikke være mere». Men mennesket er ikke skapt i denne belønningens tilstand, derimot skal det tjene (oppnå) sin lønn. Altså var mennesket i urtilstanden ikke udødelig. På den andre siden heter det i Rom 5,12: «Ved synden kom døden inn i verden». Altså var mennesket før syndefallet udødelig.³⁵³

Etter sin vanlige fremgangsmåte i Summa, blir Thomas her stående med to sett premisser. På den ene siden kan mennesket ut fra overveielse om vesen og art, ikke ha vært udødelig. På den andre siden sier Rom 5,12 klart det motsatte. Hvordan løser så Thomas denne motsetning? Det skjer ved at han i sitt system forener både den platonske og den aristoteliske antropologi. Etter platonsk anskuelse er sjelen udødelig. Sjel og legeme er to forskjellige størrelser. Og forbindelsen mellom sjel og legeme er av en slik art at den løses ved døden.

Aristoteles hevdet at legemet var sjelens form. Og sjelen var ikke udødelig. Thomas hevder begge synsmåter. Sjelen er en del av personen. Sjelen markerer sin individualitet gjennom det enkelte legeme. Men når legemet går til grunne ved døden, fortsetter sjelen sin eksistens.

Man kan kalle noe udødelig på tre måter. For det første med hensyn til materien, nemlig ved at det enten ikke har materie, slik som englene, eller ved at det har materie som bare har anlegget til en form, slik som himmellegemene. Slike kalles etter sin natur for uforgjengelige.

For det andre kalles noe uforgjengelig etter sin form dersom et vesen som etter sin natur er forgjengelig, inneholder en egenskap som forhindrer dets fullstendige tilintetgjørelse (corruptione). Et slikt vesen kaller man uforgjengelig på grunn av herlighet (gloriam), for som Augustin sier: «Gud skapte sjelen til en slik maktfull natur at kroppen ble overstrømmet av legemlig sunnhet og uforgjengelighetens kraft på grunn av dens salighet».

³⁵³ Summa... Theologica, Quest. 97, Art. I. Her oversatt etter «Vollst., ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 7, München/Heidelberg 1941, s. 132f.

For det tredje kalles noe uforgjengelig ut fra årsakene til hvorledes det virker (ex parte causa efficientis). På denne måten var mennesket uforgjengelig og udødelig i uskyldstilstanden, for Augustin sier: «Gud skapte mennesket slik at det, så lenge det ikke syndet, hadde udødelighetens kraft, og med den er mennesket ansvarlig for liv og død». For menneskets kropp er ikke uoppløselig ved en iboende udødelighets kraft. Men i sjelen fantes det en overnaturlig kraft, senket ned fra Gud, et middel som kunne bevare kroppen fra jeg-ets utslettelse så lenge sjelen forble underkastet Gud.³⁵⁴

Når Thomas behandler Rom 5,12, oppfatter han «peccatum intravit» som et utsagn om arvesynden. Vers 12 faller for ham i to deler.

På det første stedet fremstiller (Paulus) syndens opphav, på det annet syndens allmenne utbredelse: og så har døden gått over på alle.³⁵⁵

Thomas følger altså klart Augustin i forståelsen av forholdet mellom synden og døden. Før syndefallet var mennesket udødelig. Ved fallet gikk udødeligheten tapt. Når har mennesket ved Jesus Kristus fått tilgivelse for sin synd, det har fått nåde. Men denne nådens stand er forskjellig fra uskyldstilstanden for fallet. Døden fortsetter å eksistere.

9.2 Samtidig humanisme: Erasmus

Martin Luther angrep Erasmus fordi han mente at han i spørsmålet om viljens frihet gikk lengre enn pelagianerne. I skriftet «Om den trellbundne vilje» ironiserer han over Erasmus:

Derfor har ingen etter Pelagius skrevet rettere om den frie viljen enn Erasmus. Jeg har jo ovenfor sagt at den frie viljen er en guddommelig betegnelse og betyr en guddommelig kraft. Denne (egenskap) har hittil ingen tildelt den utenom pelagianerne. For hva sofistene enn mener, så taler de i hvert fall helt annerledes. Ja, Erasmus overtreffer også langt pelagianerne. For de tilskriver denne guddommelighet hele den frie viljen, Erasmus bare halvdelen... For ifølge Erasmus virker den frie viljen av egen kraft, men slutter seg også til det som er evig, det vil si ufattelig for den. Sannelig, her er en som gir en ny definisjon av den frie vilje, en definisjon som legger filosofer, pelagianere og sofister langt bak seg.³⁵⁶

Erasmus definerer viljens frihet som evnen til enten å slutte seg til eller å forkaste det som fører til frelse og salighet. Dersom denne frihet ikke er til stede, mister skriftens formaninger sitt innhold.³⁵⁷ Innebærer dette at Erasmus også deler den pelagianske anskuelse at naturen

³⁵⁴ s. 133f.

³⁵⁵ Ep. ad. Rom. (Op. omnia t. VI, Venetis 1746), her sitert etter Freundorfer (s.153)

³⁵⁶ Sitert etter Gunnar Hillerdal: M. Luther: Om den trålbundn vilja. Lutherskrifter i urval, Stochlm 1964, s. 122f.

³⁵⁷ Jfr. Häggglund s. 208; Bror Olsson: Erasmus av Rotterdam; NTU koll. 747

etter Adams fall fortsatt er god? Ønsker han, i likhet med Pelagius, «å gjøre viljen ansvarlig» «i stedet for å anklage menneskets natur?»³⁵⁸

Erasmus' forståelse av Rom 5,12f. gir antydning av et svar. *Pelagius* hadde oppfattet vers 12 som en kausal konjunksjonalsetning (in quo = eo quod). Dette innebar for ham at synden det her dreier seg om, utelukkende er *etterlikningssynd*, «de syndet etter Adams eksempel».³⁵⁹ Erasmus tar opp igjen denne konjunksjonale forståelse. *Freundorfer* bemerker at han dermed bryter med den tradisjonelle tolkning av Augustin.³⁶⁰ Allerede i sin første utgave av NT fra 1516 oversetter Erasmus «ef ho» med «in eo quod». Han henviser til andre steder hos Paulus hvor «ef ho» og «en ho» har denne betydning.³⁶¹ Erasmus mener at preposisjonen «epi» taler klart mot den tradisjonelle oversettelsen «i hvilken».

Men dermed forlater Erasmus den tradisjonelle kirkelige forståelse av avsnittet i Rom 5,12f. Parafraasene fra 1517 viser at han i sin eksegese er helt på linje med Pelagius når han sier at det onde gikk over til Adams etterfølgere «da enhver tok etter stamfarens eksempel».³⁶²

Rom 5,19 forklarer Erasmus slik:

Den ene Adam dro, i det han ikke adlød den guddommelige lov, det store flertall inn i synden i det de tok etter (etterliknet) den urfaderlige overtredelse.³⁶³

Ved siden av begrepet «*peccatum originalis*», setter Erasmus begrepet «*peccatum imitationis*».³⁶⁴ Men Erasmus hevder ikke som Pelagius at den menneskelige natur er fullstendig uberørt av syndefallet. Når Erasmus sier at «*philosophia christiana*» er «*instauratio bene conditae naturae*»³⁶⁵, ønsker han å fremheve at harmonien mellom «*caro*» og «*anima*» er kommet i ulage. Årsaken er at syndefallet har skapt splittelse mellom disse to naturene i mennesket. Dermed blir Guds harmoniske skaperorden forstyrret.

Erasmus mener, i likhet med den traducianismen vi fant hos Tertullian,³⁶⁶ at sjelen forplantes videre til de etterfølgende generasjoner gjennom menneskets naturlige fødsel. Derfor mener

³⁵⁸ Bohlin s. 15

³⁵⁹ exemplo Adae peccant. Migne P. lat. 30, 694 (sit. etter Freundorfer s. 138 (n.6))

³⁶⁰ Freundorfer s. 158

³⁶¹ Instrumentum 11, 43, 2 (Freundorfer s. 159 n. 3)

³⁶² Paraphrasis 50 (Freundorfer s. 159)

³⁶³ Freundorfer s. 160; jfr. Erwin Iseloh: Der Kampf um das Verstandnis der Freiheit des Christenmenschen. 13. Kap.: Luthers Absage an den Humanismus. Der späte Erasmus (Handbuch der Kirchengeschichte B IV Reformation, Hrsg. Hubert Jedin) Freiburg/Basel/Wien 1967, s. 149

³⁶⁴ Ernst Wilhelm Kohls: Die Theologie des Erasmus, Basel 1966 s. 155

³⁶⁵ s. 152; se også Kohls note 564

³⁶⁶ Hägglund s. 37f.

han, slik som vi så det hos Augustin, at ursyndens ondskap også kan overføres ved forplantningsakten gjennom *culpa genitalis*.³⁶⁷

Men naturen er ikke fullstendig fordervet. For både skapelsesordningen, mennesket er skapt i Guds bilde, og frelsesordningen, Paulus kaller legemet for Guds tempel, setter grense for arvesynden. Men menneskets synd, også om den skjer som etterlikning, «peccatum imitationis», fører døden med seg som straff. I parafrasen over Rom 5 skriver Erasmus

For slik som synden smyger seg inn i verden ved den ene Adam, som er den første som overtrer Guds bud, og den drar den etterfølgende død med fordi ånden er blitt forgiftet av synden, slik har det onde bredt seg til hele ettertiden fra de første slekters opphav. For det finnes ikke noen som ikke etterligner de første foreldres eksempel.³⁶⁸

Erasmus mener altså at det på grunn av synden finnes et fysisk forderv i naturen. Men det ser ut til at det ikke er hans mening at dette forderv har den fysiske død som følge. For arvesynden har tre virkninger, blindhet (*caecitas*), kjødelighet (*caro* i motsetning til *anima*) og svakhet (*infirmitas*).³⁶⁹ Men disse tre arvesyndens virkninger fører til sjelens død.

Derfor består menneskets kamp mot synden, en kamp som begynner med dåpen, i å «dø fra verden» (*mori mundo*). Denne kampen går ikke ut på å redde legemet fra den fysiske død, men å redde sjelen fra den evige død.³⁷⁰ Sjelen (*anima*) er *pars pro toto* for hele mennesket. Derfor gjelder det å redde sjelen som er det tilknytningspunkt Gud har i mennesket.³⁷¹

Når Erasmus taler om døden som syndens straff, er det ikke den biologiske død som er i synsfeltet. Når han i parafrasene sier at synden «drar den etterfølgende død med seg», er det sjelens evige død, den totale adskillelse fra Gud han har i tankene.

9.3 Luthers tolkning

9.3.1 Forståelsen av Rom 5,12 f.

Martin Luthers oppfatning av forholdet mellom synden og døden kommer klart til uttrykk i hans kommentar til Romerbrevet. Om Rom 5,12 f. skriver han:

³⁶⁷ Hajo Holborn: Desiderius Erasmus Roterodamus, Augewählte Werke, München 1933, s. 52, 26

³⁶⁸ Proinde quemadmodu per unum Adam, qui primus praetergressus est dei prescriptum, peccatum irrepsit in mundum, peccatum autem morte comitem secum traxit, quando quidem peccatu animae ueneru est, atque ita factum est ut malum a principe generis ortum, in uniuersam posteritatem dimanaret dum nemo non imitatur primi parentis exemplum... (Paraphrasi Erasmi Roterodamus in epist. Pauli ad Romanos Cap. V s. 584 -85 (Rare Book library, Yale univ.)).

³⁶⁹ 138 Holborn s. 56, 3ff.

³⁷⁰ 139 Kohls s.74

³⁷¹ 140 *ibid.*

Und durch die Sünde der Tod, weil es gewiss ist, dass der Tod der welt (d.i. der Tod aller Menschen) nicht von der persönlichen Sünde her kommt da auch die sterben (wie folgt) die nicht gesündigt haben. Also wenn der Tod durch die Sünde kommt und ohne Sünde der Tod nicht wäre, dann ist die Sünde in allen.³⁷²

Luther oppfatter utsagnet i Rom 5,12 som et utsagn om arvesynden, ikke som et utsagn om den enkeltes synder. Og han argumenterer med å henwise til Augustins angrep på pelagianerne.

Darum sagt der sel. Augustin gegen die Pelagianer in dem 1. Buche seiner Schrift «Über den verdienten Lohn der Sünden und ihre Vorgang»: «Wenn der Apostel hier an jene Sünde hätte erinnern wollen, die in diese Welt nicht durch Vererbung, sondern durch Nachahmung gekommen ist, dann dürfte er als ihren Urheber nicht Adam, sondern er müsste den Satan nennen, von dem es Weisheit 2,25 heisst: «Es ahmen aber ihm nach, die seines Teils sind». So hat auch Adam ihn nachgeahmt und hat den Teufel zum Urheber seiner Sünder gehabt. Hier aber sagt er: «Durch einen Menschen». Den alle Tatsünden kommen und kamen durch den Teufel in die welt, die Erbsünde aber ist durch einen Menschen in die Welt gekommen.³⁷³

Luther finner det usikkert hvordan den greske teksten skal forstås.

Es bleibt im Griechisehen unsicher, ob hier ein Maskulinum oder Neutrum gemeint ist. Darum sieht's so aus, als wollte es der Apostel in diesem doppelten Sinn verstanden wissen.³⁷⁴

Men Luther ser ikke det språklig problematiske ved å la «ef ho» vise tilbake til Adam. Han mener at problemet består i at «ef ho» enten kan vise tilbake på «synden» eller på «Adam».

Den unten heisst es: Gleichwie durch eines Menschen Ungehorsam viel Sünder worden sind; das ist gleichbedeutend mit dem Satze: Alle haben gesündigt in der Sünde dieses einen. Doch kann man den Satz auch im zweiten Sinne auslegen; inden der eine gesündigt hat, haben alle gesündigt.³⁷⁵

³⁷² Martin Luther: Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516. Ausgewählte Werke Bd. 2,3, hrsg. H. H. Borchardt, München 1957, s. 194

³⁷³ s. 193; jfr. Augustin: De peccatum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, ad Mercellinum. 3 Bücher, Antwort auf «quaestiones» pelagianischer Herkunft, aus dem Jahre 412, I, 9, 19, Migne 44, 114

³⁷⁴ s. 198

³⁷⁵ ibid

Luther følger Augustin. Men han viser også til at Augustin tolker Paulus slik at denne dobbelttydigheten blir stående.³⁷⁶ Synden er dødens årsak. Det er ved Adams fall at mennesket blir dødelig. Dette går også tydelig frem av Luthers kommentar til Rom 5, 14.

Der Tod herrschte, 5,14. D.h. die Strafe des Todes war allen durch die Erfahrung sehr wohl bekannt, aber nicht die Ursache des Todes, die Sünde. Man darf dies hier wiederum nicht so verstehen, als habe der Tod nur bis zu Mose geherrscht, da auch Mose gestorben ist und alle bis zum Ende der Welt sterben. Vor allen Dingen bei den Verworfenen bleibt diese Herrschaft des Todes. «Aber bis auf Mose herrschte er», d.h. bis zu Mose erkannte man nicht, warum und aus welchem Grund der Tod herrschte.³⁷⁷

At synden som fører til dødens straff ikke er Guds reaksjon på den enkeltes synder, men på Adams synd som arves gjennom slekten, finner altså Luther begrunnet i det at «auch die sterben, die nicht gesündigt haben».³⁷⁸ Fordi det dreier seg om arvesynden «haben auch die kleinen Kinder, die sterben, gesündigt. Aber nicht im Sinne der Tatsünde».³⁷⁹

Døden er straff for menneskets (Adams) synd. Dødsstraffen rammer alle, også generasjonene mellom Adam og Moses selv om disse ikke hadde loven og altså ikke forbrøt seg mot et åpenbart bud. Men dødsstraffens årsak, synden, ble ikke erkjent før loven kom med Moses.³⁸⁰

Adam led døden fordi han overtrådte et forbud. Arvesynden er ikke overtredelse på samme måte. Den er en straffskjebne som blir overført fra Adam. Luther sammenlikner denne overføring eller tilregning av synd, med rettferdigheten som tilregnes i Kristus. Mennesket mottar Guds rettferdighet ikke på grunn av sin egen oppfyllelse av loven, men fordi det tilregnes rettferdighet i Kristus.³⁸¹

Also haben alle gesündigt nicht durch einen wirkliche Tat, sondern so, dass sie unter ein und dasselbe Strafverhängnis gestellt sind. Adam allein sündigte zugleich der Tat und der Schuldverhaftung nach insofern, als es sich hier um die erste Sünde handelt.³⁸²

Med henvisning til Crysostomos:

³⁷⁶ ibid

³⁷⁷ s. 200

³⁷⁸ s. 194

³⁷⁹ s. 193

³⁸⁰ s. 200

³⁸¹ ibid

³⁸² s. 201

Also ist das Abbild der Ubertretung Adams in uns, weil wir sterben, als hätten wir in gleicher Weise gesündigt. Und das Abbild der Rechtfertigung Christi ist in uns, weil wir leben, als hätten wir in gleicher Weise die Gerechtigkeit erfüllt.³⁸³

9.3.2 Salme 90

Når Luther karakteriserer døden som straff, hvordan anvender han da begrepet «døden»? At det dreier seg om både den legemlige død (sterben) og døden i mer total betydning (Tod), blir tydelig om en ser på hans kommentar til salme 90.

Der 90. Psalm, ist ein Lehrpsalm, darin Moses lehrt, *Wo der Tod herkommt*, nämlich *von der Sünde*, die allein Gott weiss und aller Welt verborgen ist, und doch von Adam uns allen angeboren.³⁸⁴

V. 11: «Hvem kjenner styrken i din vrede, hvem frykter deg så han fatter din harme», oppfatter Luther som et utsagn om Guds vrede som forårsaker at alle dør på grunn av Adams synd. Men han peker også på at salmisten ikke bare taler om den legemlige død.

Wenn du mit Fleiss auf die folgenden Worte acht gibst, wirst du sehen, dass er nicht schlechterdings vom leiblichen Tod redet. Denn wenn wir dess allein zu gewarten hätten, wollten wir auch mit dem Dichter sprechen: Du sollst den letzten Tag nicht fürchten noch wünschen; sondern wir tragen den ewigen Tod, nämlich Gottes Zorn auf dem Halse, den wir keineswegs überwinden können.³⁸⁵

Ved første øyekast kan dette utsagnet tyde på at Luther ikke ser den legemlige død som straff for synden, men bare den evige død, fortapelsen. Men i kommentaren videre blir det tydelig at mennesket dør legemlig, fysisk, på grunn av Adams synd.

Luther sammenlikner menneskenes død med dyrenes død. Han finner en klar forskjell. Dyrenes død er ikke et resultat av Guds vrede, ikke en straff for synd. Dyrenes død er ikke en konsekvens som rammer dem på grunn av at mennesket synder. Når dyr dør, er det et ledd i Gud gode skaperordning.

...der Tod am Menschen unendlicher und unzähliger Weise ein grösserer Jammer sei den der Tod andern unvernünftigen Thiere. Denn obgleich die Thiere auch sterben, so ist doch ihr Sterben nicht ein Zorn Gottes, sondern eine vergängliche Noth, von Gott verordnet und ihnen aufgelegt, nicht zur Pein, sondern dass es Gott sonst also gut dünkt oder gefällt.

³⁸³ s. 202

³⁸⁴ Chr. G. Eberle, Bd I s. 834

³⁸⁵ s. 835

Aber der Menschen Tod ist ein Jammer und fürwahr ein ewiger, unendlicher Zorn, weil der Mensch eine solche Kreatur ist dazu geschaffen, dass sie in Gehorsam göttlichen Worts leben und Gott gleichförmig sein sollte; ist nicht zum Sterben geschaffen, sondern der Tod ist gesetzt zur Strafe der Sünden, 1. Mos 2,7f.

Denn wenn Adam nicht hätte vom verbotenen Baum geessen, wäre er unsterblich geblieben.³⁸⁶

Tydeligere kan det ikke uttrykkes. Døden, det gjelder den legemlige, fysiske død, såvel som den evige, fortapelsen, er kommet inn i verden på grunn av Adams overtredelse. Uten dette syndefall ville døden ikke ha eksistert for mennesket. For før syndefallet var Adam udødelig.

For øvrig er det nødvendig å merke seg at Luther ikke som skolastikerne før ham, opererer med et klart skille mellom menneskenes forutsetninger før og etter syndefallet. Selv om Luther fastholder den tradisjonelle oppfatning om de første foreldres synd i Paradiset, spiller denne forestilling ikke noen vesentlig rolle i hans tenkning.

Det spekulative Problem om hvorledes Mennesket kan være blevet syndigt, naar det maa antages oprindeligt at have været fejlfrit, hvilket fører til læren om et Fald i Fortiden, beskæftiger ham ikke. Han har ingen Brug for en historisk begrundelse for Arvesynden, den er ham en Realitet i Nutiden. Det er ikke Adam *før* os, men Adam *i* os, ikke Adam, men den gamle Adam, der interesserer ham. Det er ham nok skarpt at fastslaa: *Natura nascimur maledicti.*³⁸⁷

Når Luther hevder, blant annet i striden med Erasmus, at mennesket helt mangler *liber arbitrium*, mener han ikke at dette er noe som bare karakteriserer mennesket *etter* syndefallet. Også i tilstanden *før* fallet er mangelen på fri vilje karakteristisk for mennesket.³⁸⁸ Mangelen på fri vilje hører altså med til menneskets vesen. Det er bare Gud selv som kan ha fri vilje.

Urtillståndet och det första syndafallet behöver Luther i den meningen icke motivera på ett särskilt sätt. Gud är alltid densamma. Situationen för människan är därför också alltid densamma, nämligen att hon är driven av Gud eller av Satan utan liberum arbitrium.³⁸⁹

³⁸⁶ s. 851

³⁸⁷ W. A. 9,474,27; jfr. Niels Nøjgaard: Om Begræbet Synd hos Luther. Studier i Luthers Antropologi indtil 1522, Kbh. 1929, s. 144

³⁸⁸ Et reliquit eum in manu consilii sui. Quid hic? An hic liberum arbitrium astruitur? At ne hic quidem fit mentio de praeceptis, pro quibus liberum arbitrium exigitur, nec ququam de hac re legitur in creatione hominis, si igitur aliud per manum consilii intelligitur, id potius intelligitur, quod Gene. 1. et 2., homo constitutus est dominus rerum, ut in illis libere dominaretur, ut dicit Moses: Faciamus hominem, qui praesit piscibus maris. (W. A. 18, 671, 31-36). Sitert etter Henning Lindström: Skapelse och Frälsing i Melanchtons teologi, Stockholm 1944, s. 63

³⁸⁹ Lindström s. 65

Selv om Luther altså gjengir tradisjonelle forestillinger, kan han likevel ikke tenke synden som et større eller mindre forderv arvet fra Adam.³⁹⁰ For ham er menneskets synd alltid total i forholdet til Gud.

9.3.3 Den fysiske død som «medium». Helmut Thielicke vurdering av Luther og den lutherske ortodoksi

Helmut Thielicke sammenfatter Luthers lære om døden slik:

Der menschliche Tod ist qualitativ anders als der der Tiere, weil er nicht eine Ordnung ist wie bei diesen, sondern eine Unordnung: nämlich Folge des zerstörten Gottesverhältnisses, Zeichen des Ausbruchs aus dem Leben Gottes und drohender Fanal der ira Dei. Der Tod des Menschen ist also mehr, als die physische Parallele zum allgemeinen kreatürlichen Tode ahnen lässt. Er ist hinter dem mit den Tieren gemeinsamen Vordergrund eines biologischen Ereignisses zugleich und wesentlich ein *personhaftes Geschehen*, das nur vom Gott-Mensch-Schicksal her verständlich wird.

Indem der Tod ein Urteil Gottes über unser Leben ist, charakterisiert er nun auch dieses ganze Leben in seinem ganzen Verlauf. Er ist nicht Endpunkt des Lebens, sondern Charakter des Lebens. Infolge dessen lebe ich nur dann in der Wahrheit, wenn ich im Todeswissen mein ganzes Leben auf das im Sterben kundwerdende Handeln Gottes beziehe...³⁹¹

Som vi tidligere har nevnt (første del, 3.1), forsøker Thielicke å avgrense mot misforståelsen om at døden «nach seiner biologischen Seite als Wirkung und Ursache Sünde zu verstehen sei».³⁹²

Når bibelsk tenkning hevder at menneskets død er «schlechthin Unnatur»³⁹³, skyldes det at mennesket sees «nicht durch einen *sachlichen* Naturzusammenhang, sondern durch die *personhafte* Gemeinschaft mit Gott»³⁹⁴. Dersom en ikke holder forskjellen i betraktningmåte klart for seg, havner en «in dem überaus kurzschlüssigen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod»³⁹⁵.

³⁹⁰ s. 250

³⁹¹ Thielicke: Tod und Leben s. 161

³⁹² s. 13

³⁹³ s. 106

³⁹⁴ s. 112

³⁹⁵ s. 112

Thielicke mener at Luther makter å holde klart fast forskjellen. Derfor gjør han nøye rede for hvorledes menneskenes død er forskjellig fra dyrenes.

Men den lutherske ortodoksi er ikke så presis i sin uttryksmåte:

«In der Regel begnügt sich die lutherische Orthodoxie mit der simplen Feststellung, dass (aber nicht: wieso) der Tod die Folgeerscheinung der Sünde und dass der Mensch des Todes eben «schuldig» sei».³⁹⁶

«Indem der Tod einfach Straf-»Folge» des ersten Sündenfalls ist, wird er mir zu einem Widerfahrnis, das sich in nichts unterscheidet von dem Naturereignis eines Gewitters oder eines Sturmes, der ebenfalls «ohne mein Zutun» über mich kommt. Und selbst die Erinnerung an das einstige «Woher" des Todes vermag seinen unpersönlichen Geschehnischarakter nicht aufzuheben.

Wir können den so entstehenden Charakter des Todes prägnant folgendermassen ausdrücken: Der Tod wird von dem orthodoxen Denkansatz aus ein «naturgesetzliches» Widerfahrnis, aber er hört auf, etwas zu sein, da «ich» verwirkt habe. *Er wird zum Tode «des» Menschen, aber hört auf, «mein» Tod zu sein».*³⁹⁷

En følge av en slik sammenblanding blir at en trekker den feilaktige konklusjon at dyrenes død må avledes av menneskenes synd.³⁹⁸

Resultatet av dette misforhold blir til syvende og sist en skjebnesvanger feilslutning:

«Indem die Orthodoxie den Menschen so personenlos macht, und ihn als Naturwesen versteht, begibt sie sich in ihren loci über die Erbsünde, über den Tod, über die Schöpfung (aber keineswegs nur in diesen) auf die Ebene der Biologie und der Naturwissenschaft, um dann sogleich zu diesen in ein völlig illegales Konkurrenzverhältnis zu treten, das sie den fortschreitenden Erkenntnissen der Wissenschaftsentwicklung wehrlos ausliefert. Dass «Naturwissenschaft» und «Religion» in der hinter uns liegenden Zeit und z.T. auch gegenwärtig noch als Antipoden gegolten haben und gelten, ist wesentlich auf diese in der Orthodoxie ansetzende irrlaufige Entwicklung zurückzuführen».³⁹⁹

³⁹⁶ s. 123

³⁹⁷ s. 125f

³⁹⁸ s. 126

³⁹⁹ s. 127

Det er fortjenstfullt av Helmut Thielicke å gjøre oppmerksom på faren ved å havne i naturlig teologi. Det vil aldri være saksvarende for teologien å forsøke å forklare døden uten referanse til åpenbaringen.⁴⁰⁰

Men det problematiske ved teologien i den vestlige kirke etter Augustin, er at den nettopp ut fra åpenbaringen hevder en sammenheng mellom synden og den fysiske død. Dermed blir det klart at menneskets død ikke bare «im Medium des biologischen Todes vollzieht»⁴⁰¹ og kan skilles fra dette medium. Som vi har pekt på er også selve den fysiske død en del av straffen i Paulus teologi. Derfor er det misvisende å karakterisere den fysiske død bare som et medium, som om den fysiske død ikke var en del av Guds straffende reaksjon på synden.

Slik forstår også Luther sammenhengen mellom synden den fysiske død. Riktig nok med den forskjell at han karakteriserer dyrenes død som en god skaperordning.⁴⁰² Det en i høyden kan si er at det i Luthers sondring mellom menneskers og dyrs død, ligger ansatser til en forståelse av den fysiske død som ikke behøver å komme på kollisjonskurs med en naturvitenskapelig betraktningssmåte. Men Luther utvikler ikke dette syn. Tvert imot trekker han et prinsipielt skille mellom mennesker og dyrs død. Han hevder at dyrene er skapt til å dø, «weil der Mensch eine solche Kreatur dazu geschaffen, dass sie... ist nicht zum Sterben geschaffen, sondern der Tod ist gesetzt zur Strafe der Sünden. 1.Mos 2,7f. Denn wenn Adam nicht hätte vom verbotenen Baum geessen, wäre er unsterblich geblieben».⁴⁰³

Det vil si at uten syndefallet, ville det overhode ikke ha eksistert noe «Medium des biologischen Todes» for mennesket.

9.4 Filip Melanchton

Luthers venn og nærmeste medarbeider, Filip Melanchton, kom etter hvert til å distansere seg noe fra Luthers tanker om den trellbundne vilje. Dette viser seg i de senere utgaver av Loci. Her betoner Melanchton, noe i likhet med Erasmus, viljens medvirkning når arvesyndens forderv blir opphevet. Riktig nok er det Guds nåde alene som sletter ut menneskets syndeforderv. Men når Guds ånd kaller mennesket, kan det enten gi sin tilslutning eller avvise kallet.⁴⁰⁴

Melanchton mener, i likhet med Erasmus, at «*ef ho*» i Rom 5,12 må oppfattes som konjunksjon, det vil si «*quia*».⁴⁰⁵ Men dette fører ikke til at han oppgir den tradisjonelle

⁴⁰⁰ Dette understreker også Aksel Valen-Sendstad (se vår første del, 3.1)

⁴⁰¹ Thielicke s. 13

⁴⁰² Jfr. note 155

⁴⁰³ ibid

⁴⁰⁴ Hägglund s. 228

⁴⁰⁵ Annotationes. Freundorfer s. 178 (n.11)

dogmatiske forståelsen av stedet. Han mener at døden i sin totale betydning, både som den fysiske død og som evig adskillelse fra Gud, er kommet over menneskeheten som straff for synden.

Men hovedvekten for ham ligger på det forderv som gjør at mennesket mister fellesskapet med Gud. Utilstandens harmoni ble brutt. Dette førte med seg at hele menneskets tilværelse ble forandret. Virkningen av fallet er total.

Som syndare har hon endast en förvänd och mot Gud stridande vilja och kan icke och vill icke till någon del foga sig efter ellar uppfylla Guds vilja. Vad synden är, kan icke begransas till någon viss del av människan eller gälla vissa förhållanden i världen.⁴⁰⁶

Dette kommer til uttrykk i Apologien for Augustana. Melanchton stiller spørsmålet om hva den opprinnelige rettferdighet besto i. Og svarer at den omfattet både de legemlige og åndelige forhold.

Derfor besto Adams opprinnelig renhet og ufordervede vesen ikke bare i en fin, fullkommen kroppshelse og i et jevnt samsvar mellom kroppsegenskaper, men meget mere i disse gaver (evner); et klart lys i hjertet til å erkjenne Gud og hans gjerninger, sann Gudsfrykt, hjertelig tillit til Gud, en i alle henseender god og sikker forstand, et trøstig og glad hjerte overfor Gud og i alle guddommelige ting.⁴⁰⁷

Syndefallet innebærer at alt dette forderves. I Apologiens tilsvaret til «sofistene og skolastikerne» refererer Melanchton til 1.Mos. Her blir arvesynden og fallets følger beskrevet.

For der blir den menneskelige natur ikke bare fordømt til døden og andre legemlige onder, men også underlagt djevelens rike. For her felles denne skrekkelige dom: «Jeg vil sette fiendskap mellom deg og kvinnen og mellom din ætt og hennes ætt ...» (1.Mos 3,15) Mangelen på den opprinnelige rettferdighet og den onde lyst er synd og er straff. Men døden og andre kroppslige onder, djevelens tyranni og herredømme er egentlig straffen og «*poena*» (bøtene) for arvesynden.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Lindström s. 200

⁴⁰⁷ Apal. 11, 16-18. Sitert etter Olav Valen-Sendstad: Konkordieboken. Dogmatikken for legmenn, Bergen 1957 s. 53

⁴⁰⁸ 177 Apol. 46-50, O. Valen-Sendstad: Konkordieboken s. 58. Konkordieformelen uttrykker det samme: «Den straff og bot som Gud har lagt på Adams barn for arvesyndens skyld, er denne: Døden, den evige fortapelse, og også andre legemlige og åndelige plager, timelig og evig elendighet, djevelens tyranni og herredømme...» (F. C. I. Sol. Decl., 5-15. V-S: Konkordieboken s. 65).

10 SAMMENFATNING

I første del av vår undersøkelse konstaterte vi at når Paulus i Rom 5,12 f. og 1.Kor 15 sier at «med den (synden) kom døden», mener han både den legemlige død og døden «bort fra Gud», fortapelsen. Vi fant at tanken om at den fysiske død er en konsekvens av syndefallet, det vil si en straff for menneskets synd, er en premiss i Paulus' teologi. Han ønsker å underbygge det han har skrevet om rettferdiggjørelsen av tro. Hovedanliggendet er å understreke at frelsen i Kristus er sikker fordi den bygger på Guds nåde, ikke på menneskelig anstrengelse.

Synden og døden kom inn i menneskeheten ved at det første mennesket, Adam, syndet. Frelse og rettferdighet kom ved Jesus Kristus, «den annen Adam.» «Døden rammet alle mennesker, fordi alle syndet» (v. 12). Paulus konstatere det faktiske forhold, «alle syndet». Derfor rammer døden alle mennesker på samme måte som den rammet Adam. Det finnes en reell forbindelse mellom «den ene» og «de mange». Som vi har sett, tenker Paulus ikke denne forbindelse som «arvesynd» eller «arvedød.» Han nøyer seg med å konstatere at når synden er introdusert ved Adams fall, viser den seg de facto hos alle Adams etterkommere. Og fordi de synder i likhet med Adam, dør de også i likhet med Adam.

Paulus hovedanliggende er altså ikke å levere en *thanatologi*, en lære om døden. Utsagnet om døden er en premiss han anvender. Han forutsetter en slik tanke som allment kjent og akseptert. Derfor trenger den ingen nærmere begrunnelse.

Ser vi så på teologien i den vestlige kirke fra Ireneus til Luther, slik vi har gjort det i annen del av denne undersøkelsen, konstatere vi en vesentlig forskjell fra Paulus. For med Tertullians traducianisme introduseres den tanke som senere hos Cyprian og Augustin ble utviklet til en lære om arvesynd. Ambrosius og Ambrosiaster hadde funnet den skriftmessige begrunnelse for arvesynden nettopp Rom 5,12 f. Dette henger sammen med at de baserer sin tolkning på den latinske teksts «*in quo omnes peccaverunt*». «*In quo*» tolkes slik at hele menneskeheten allerede er inkorporert i, til stede i, Adam da han syndet.

Det er Augustin fremfor alle som utvikler tanken om den arvede syndighet. Når Adam synder, synder hele menneskeheten reelt «i ham». Resultatet av dette totale syndefall blir at synden blir et reelt forderv i menneskets natur. Dette forderv overføres gjennom det syndige begjær i forplantningen.

Pelagius gjengir «*in quo*» med «*quia*» eller «*propter quod*». Mot Augustin hevder han at synden ikke blir organisk overført til Adams etterkommere. Det dreier seg ikke om en arvet syndighet. Synden smitter fra stamfaren til de etterfølgende generasjoner ved Adams eksempel.

Cölestius trekker konsekvensene av Pelagius lære. Han avviser tanken om arvesynden og hevder at Adam ble skapt dødelig. Adam ville ha lidd døden selv om han ikke hadde syndet.

Med vedtak på flere synoder frem til synoden i Orange i 529 ble pelagianismen og semipelagianismen fordømt. Det resulterte i at det ble Augustins tolkning av Paulus som seiret.

Når vi nærmer oss reformasjonen, konstaterer vi at det fremdeles i store trekk er Augustins tolkning som er normen. Petrus Lombardus følger Augustin fullstendig. Thomas Aquinas ser problemet med å erklære mennesket udødelig før syndefallet ut fra overveielser om vesen og art. Men han tvinges av sin forståelse av Rom 5,12 til å slå følge med Augustin.

Erasmus tar opp igjen Pelagius' forståelse av «in quo» (ef ho). Dermed trekker han også konklusjonen at synden går videre i etterslekten ved «etterlikning», «peccatum imitationis». Likevel havner han i tanken om et nedarvet forderv fordi han mener at ursyndens ondskap forplantes ved culpa genitalis. Men hos Erasmus er ikke dette fordervet først og fremst forstått som den fysiske død, men arvesyndens virkninger som fører til sjelens død. Det er sjelens død som er syndens straff.

Martin Luther griper klart tilbake til Augustins tolkning. Alle har syndet «i Adam». Det medfører at alle mennesker som fødes etter Adam, fødes med arvesynd. Derfor må alle mennesker dø. Også dyrene må dø. Det kan forlede oss til å tenke at også dyrenes død må være en konsekvens av synden. Men Luther finner en prinsipiell forskjell på dyrs og menneskers død. Dyrene er skapt dødelige fordi Gud ville det slik. Adam ble skapt udødelig, men døde som straff for sin synd.

Vi ser altså at en tolkning av Rom 5,12 som introduseres av Ambrosius og Ambrosiaster og som anvendes av Augustin når han utvikler Cyprians tanker til en lære om arvesynd og menneskets totale forderv, kom til å spille en stor rolle vestkirkens teologi frem til Luther.

Og dermed har det skjedd at et utsagn som bare er en premiss i Paulus' fremstilling i Rom 5, er gjort til en hovedsak i kirkens tenkning om natur og nåde.

Den lutherske ortodoksi bygger på den samme tolkning av Paulus. I *Konkordieformelen* gis det et samlende uttrykk for ortodoksiens lære om forholdet mellom synden og døden:

For det annet er det også klart og sant, slik som art. XIX i Den Augsburgske bekjennelse lærer, at Gud er ikke skaperen, anstifteren eller årsaken til synden. Men ved djevelens anstiftelse er «synden – som er djevelens gjerning – kommet inn i verden ved ett menneske» (Rom 5,12; Joh 3,8). Heller ikke nå for tiden, i vår fordervelse, skaper eller virker Gud noen synd i oss. Men nå for tiden blir i og med den natur som Gud skaper og danner mennesket i, arvesynden forplantet til barna ved den syndig-fordervede sed i den naturlige unnfangelse og fødsel ved far og mor.⁴⁰⁹

For det fjerde: Den straff og bot som Gud har lagt på Adams barn for arvesyndens skyld, er denne: døden, den evige fortapelse og også andre legemlige og åndelige plager, timelig og evig elendighet, djevelens tyranni og herredømme, at den menneskelige natur er underlagt djevelens rike og er fanget under hans makt.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ F .C. Sol. Decl. 6 (V-S s. 65).

⁴¹⁰ ibid. 8 (V-S. s. 65)

Det understrekes sterkt at den pelagianske villfarelse som foregir at menneskets natur er ufordervet også etter fallet, må forkastes som ubibelsk og kjettersk.⁴¹¹

I den romersk-katolske kirke slås den endelige, offisielle kirkelære fast ved kirkemøtet Trient. Selv om «den konsekvente augustanisme i nådelæren aldri kunne bli katolsk kirkelære»⁴¹², viser vedtakene at en langt på vei følger Augustin når en tar avstand fra dem som benekter arvesynden.

If any one does not confess that the first man Adam, when he has transgressed the command of God in Paradise, straightway lost that holiness and righteousness in which he had been established, and through the offence of this disobedience incurred the wrath and indignation of God, and therefore incurred death, which God had before threatened to him, and, with death, captivity under the power of him who thereafter had the power of death, namely the devil, and that the whole of Adam through the offence of that disobedience, was changed for the worse in respect of body and soul: let him be anathema.

If any one asserts that the disobedience of Adam injured only himself and not his offspring... or that... only death and the pains of the body were transferred to the whole human race, and not the sin also, which is the death of the soul: let him anathema (Rom 5,12).⁴¹³

Kirkemøtet i Trient fulgte ikke Augustin i synet på viljens frihet. For møtet fordømte oppfatningen «that man's free will has been wholly lost and destroyed after Adam's sin»⁴¹⁴.

⁴¹¹ F. C. Ep. I, 1 (V-S. s. 62).

⁴¹² Molland: Augustin s. 210

⁴¹³ Sesjon V, 17. juni 1546 «Om arvesynden», se Bettenson: Documents... s.366

⁴¹⁴ Sesjon VI, jan. 1547 «Om rettferdigjørelsen», se Bettenson: Documents s. 367

11 TREDJE DEL: BEKJENNELSEN

11.1 Den norske kirkes bekjennelse, liturgi og salmer

I den foregående del av denne undersøkelsen, har vi, med utgangspunkt i Rom 5,12 f., konstatert at det går en linje fra Paulus til Luther i synet på den legemlige, fysiske død. Den legemlige død er ikke opprinnelig villet av Gud. Den er ikke en del av den opprinnelige skaperordningen. Mennesket var skapt udødelig og til udødelighet. Men ved Adams og Evas syndefall kom synden inn i verden.

Den hellige Gud må reagere på menneskets synd. Reaksjonen er at det udødelige mennesket nå blir dødelig. Adam dør og alle hans etterkommere med ham. Døden er straff for synden. Og denne straff er både den legemlige, fysiske død, og den evige død, fortapelsen, det å bli skilt fra Gud.

Denne forståelsen av døden fant vi hos Paulus. Og det er den samme oppfatning vi finner hos Luther. Men som vi har sett, mellom Paulus og Luther ligger utviklingen av dogmet om arvesynden. Blant annet på grunnlag av den latinske teksts «*in quo*» (Rom 5,12), forstås menneskehetens situasjon slik at hele menneskeheten var inkorporert i Adam da han syndet. Resultatet ble den kirkelige lære om arvesynden. Arvesynden har som følge at hvert menneske som fødes er under Guds dom og opplever den trefoldige døden som straff, den åndelige, den legemlige og den evige.⁴¹⁵

I denne tredje og siste del av vår undersøkelse vender vi blikket mot Den norske kirke idag. Hvilke konsekvenser har den skisserte teologiske utvikling fått for vår kirkes oppfatning av forholdet mellom synden og døden?

Som vi allerede så i innledningen og i første del av undersøkelsen, finnes det eksempler på tolkning som er i overensstemmelse med augustinismen.⁴¹⁶ På den annen side finner vi også eksempler på fortolkere som ikke kan akseptere at den legemlige død er en straff for synd.⁴¹⁷

Men dersom vi skal konstatere Den norske kirkes oppfatning av forholdet mellom synden og døden, er det lite saksvarende å hente frem enkelte eksempler fra teologiske publikasjoner. Det gir ikke et bilde av den offisielle kirkelære på dette punkt. Det nytter heller ikke å gi eksempler fra forkynnelsen. Både er tilgangen begrenset og det som publiseres er ikke uten videre representativt.

Vi velger derfor i stedet å vurdere Den norske kirkes bekjennelse som er det offisielle læregrunnlag.⁴¹⁸ Det dreier seg først og fremst om Confessio Augustanas artikkel II. Videre

⁴¹⁵ Aulén s. 271

⁴¹⁶ Jfr. Sverre Aalen (gjengitt s.7 og s.51) og Aksel Valen-Sendstad (gjengitt s.52f.)

⁴¹⁷ Jfr. Tor Aukrust (gjengitt s.54f.)

⁴¹⁸ Jfr. Molland: «Læreforpliktelsen er ikke slik å oppfatte at det er innholdet av Confessio Augustana som skal reproduseres i forkynnelsen, men slik at denne skal være i harmoni med læreinnholdet i bekjenneslesskriftet.

vil vi se på ordningen for barnedåp. Til slutt vil vi vurdere salmer og sanger som er i bruk. Vi vil hente eksemplene både fra de autoriserte salmebokutgaver pr.1983, og fra samtidig ”Forslag til felles salmebok for Den norske kirke”. Sangene henter vi fra den pr.1983 nyeste utgave av Sangboken. Dette må sies å være meget representativt for salmer og sanger som i stor utstrekning anvendes i Den norske kirke.

11.2 Arvesynden og dens følger

Ser vi på bekjennelsesskriftene for Den norske kirke, finner vi at det bare er de to reformatoriske som eksplisitt behandler det tema som vår undersøkelse omfatter. Primært er det Augustanas artikkel II (Om arvesynden).

Blant kirkens ritualer er det ritualet for Barnedåp som er aktuelt. Ritualet for gravferd har en bønn med takk for ”Jesus Kristus som har gitt oss seier over døden”. Det fremgår ikke av dette ledd at døden tenkes som straff.

11.3 Augustana art. II, Om arvesynden

Artikkel II i *Confessio Augustana* gjør rede for hva de lutherske menigheter lærer om menneskets situasjon etter syndefallet.⁴¹⁹

Weiter wird bei uns gelehret, dass nach Adams fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, dass sie alle von Mutterleib an voller böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, kein wahren Glauben an Gott von Natur haben können: dass auch die selbige angeborne Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei und verdamme alle die unter ewigen Gottes Zorn, so nicht durch die Taufe und heiligen Geist wiederum neu geboren werden.

Hierneben werden verworfen die Pelagianer und andere, so die Erbsünde nicht für Sünde haben, damit sie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi.⁴²⁰

Det er utvilsomt en viss rommelighet i læreforpliktelsen, men *Confessio Augustana* er satt opp som det forbilledlige og forpliktende uttrykk for vår kirkes lære». (Den Augsburgske konfesjon. Cappelens klassiske skrifter. Bd.III, Oslo 1953, s. 7).

⁴¹⁹ Regin Prenter gjør oppmerksom på at overskriftene i CA ikke er opprinnelige. Han mener at overskriften «Om arvesynden» egentlig ikke er dekkende. Prenter foreslår derfor at man passende kunne gi den overskriften «Om mennesket». Dvs. at artikkelen handler om den lutherske kristne antropologi. (Kirkens lutherske bekendelse, Fredericia 1978, s. 38).

⁴²⁰ Sitert etter Sigurd Normann: Den norske kirkes Bekjennelsesskrifter Oslo 1930, s. 33

Artikkel II skal danne bakgrunn for det som skal sies i artikkel III om Kristus. Læren om frelsen i Kristus forutsetter læren om synden som er arvet fra Adam.

CA II slår fast at de lutherske menigheter lærer i overensstemmelse med den tradisjonelle augustinske forståelse av virkningen av Adams fall. Synden går i arv fra Adam til alle hans etterkommere ved den naturlige forplantning.⁴²¹

Overføringen av synden skjer ved den naturlige unnfangelse. Resultatet er at ethvert menneske som fødes ut av morslivet er født med synd som gjør at det av naturen ikke har tillit til Gud og har en ond lyst til å følge sin egenvilje og stå Gud imot. Denne arvesynd (Erbsünde, *vitium originis*) medfører Guds reaksjon, straff, i form av fortapelse, den evige død.

Med formuleringen «nach Adams Fall» vises til beretningen om syndefallet i 1.Mos 3. Adam er den første som synder. Det innebærer at synden kom inn i verden på et gitt historisk tidspunkt. Og fra dette tidspunkt har synden gått i arv ved den naturlige forplantning.

Regin Preter hevder «at Adam ikke er oppfattet som en historisk enkeltperson, det «første» menneske».⁴²² Preter vil unngå en uløselig konflikt med moderne naturvitenskap. Derfor understreker han at «den bibelske, profetiske forteller har brukt den barnlige, antropomorfistiske fortellerform».⁴²³ Hensikten med å tale i mytologisk språk om de første ting er å gjøre det klart at det her dreier seg om «det som ligger forut for menneskenes historie på jorden, den historie som vi kjenner gjennom arkeologien og historievitenskapens studier».⁴²⁴ Preter mener at når Paulus i Rom 5,12 og 1.Kor 15 henviser til Adam og syndefallet, da «tolker Paulus fortellingen i lyset av evangeliet om Jesus Kristus, og ser ikke Adam som en rent fortidig «historisk person», men som den stamfar som lever i hver enkelt av oss».⁴²⁵

I overensstemmelse med dette understreker Preter i sin kommentar til CA II at Adam ikke oppfattes «som et isoleret enkeltmenneske fra en fjern fortid, men som hele slægtens stamfader».⁴²⁶ «Hvis man læser fortellingen som en «historisk» beretning om et enkeltmenneske, der levede og døde for årtusinder siden, tager man meningen ud af den. Så kommer Adam, der jo er mennesket, ikke *et* menneske, slægten, hvori vi er, «fantastisk udenfor slægten», som Søren Kierkegaard siger i sin dybsindige tolkning af

⁴²¹ Arve Brunvoll oversetter her «alle mennesker som er forplantet på naturlig vis» for å ha et uttrykk som er mere dekkende for den latinske utgavens «secundum naturam propagati» (Den norske kirkes bekjennesskrifter, Logos-serien, Oslo 1976, s. 45).

⁴²² Preter: Kristen tro s. 80 f.; jfr. Skabelse og Genløsning, s. 263f

⁴²³ *ibid.*

⁴²⁴ *ibid.*

⁴²⁵ s. 81

⁴²⁶ Preter: Kirkens lutherske ... s. 39

syndefaldsberetningen i «Begrebet Angest»⁴²⁷ «Fordi synden således går forud for os som enkelte mennesker – vi fødes ind i den – taler CA om synden som det uden undtagelse almene menneskevilkår».⁴²⁸

Regin Prenter peker her utvilsomt på noe vesentlig om en skal forstå syndens almenne utbredelse rett. Det er et faktum at hvert eneste menneske fødes inn i en verden som er preget av synden. Og det er også rett at både syndefallsberetningen selv og Paulus tolkning av den ser «Adam» ikke bare som en isolert enkeltperson ved slektens begynnelse, men som stamfaren som på godt og vondt lever videre i hver eneste en av oss. Men det er også en kjensgjerning at både Paulus og CA også oppfatter Adam som ett, historisk, konkret menneske ved slektens begynnelse.⁴²⁹

Når CA refererer til tiden «nach Adams fall» (*post lapsum Adae*), er dette langt mer historisk, kronologisk tenkt enn Prenter gir uttrykk for. Det vil si at det ikke lar seg gjøre å unngå konfrontasjon mellom de forestillinger som ligger bak CAs formuleringer og den historie som vi kjenner gjennom arkeologien og historievitenskapens studier. Melanchton og Luther oppfatter syndefallet som en bestemt hending i menneskets prehistorie.

Når CA II viser til den naturlige forplantning, kan en spørre om hvor konkret fysiologisk dette er tenkt. Vender vi oss til Apologien,⁴³⁰ peker den på at mennesket etter fallet både er «fordervet i kroppen» og «har mistet slike nådegaver (åndsevner) som sann Gudserkjennelse...»⁴³¹ Det dreier seg altså om et konkret, fysisk forderv som er kommet inn i slekten ved fallet. For før fallet «besto Adams opprinnelige renhet og ufordervede vesen ikke bare i en fin, fullkommen kroppshelse og i et jevnt samsvar mellom kroppsegenskaper, men meget mere i disse gaver (evner): et klart lys i hjertet til å erkjenne Gud og hans gjerninger».⁴³² Det

⁴²⁷ s. 40

⁴²⁸ *ibid.*

⁴²⁹ Prenter innrømmer dette (i en eneste setning) i sin fremstilling i *Skabelse og Genløsning*: «Der er næppe tvivl om at de bibelske forfattere oppfatter Adam som en virkelig person» (s. 266). Men dette gjelder ikke bare de bibelske forfattere. Like viktig er det å holde klart for seg at også Melanchton og Luther regner Adam som en historisk enkeltperson som levde og døde for tusener av år siden.

⁴³⁰ Jfr. Molland: «Apologien er å betrakte som den autentiske kommentar til *Confessio Augustana* og er av uvurderlig betydning for fortolkning av bekjennesskriftet (*Den Augsburgske konfesjon* s. 11). Olav Valen-Sendstad formulerer dette mere kategorisk:»Enhver tolkning av *Augustana* som er i strid med Apologien, er falsk» (V-S. sXIX).

⁴³¹ Ap II 22-31 (sit. V-S. s. 53)

⁴³² Ap II 16-18 (V-S. s. 53)

vil altså si at CA først og fremst fremhever det åndelige forderv.⁴³³ For alle erfarne, kristelige hjerter vet at disse ting dessverre ligger oss i kjød og blod og er oss medfødt.⁴³⁴

Luther understreker senere at «denne arvesynd er en så dyp, ond fordervelse i naturen, at ingen fornuft forstår det».⁴³⁵ Etter Luthers død presiserer Konkordieformelen at arvesynden ikke må identifiseres med den fordervede natur. «Det er forskjell mellom den fordervede natur og den fordervelse som er i naturen og forderver den».⁴³⁶ Men denne presisering må ikke forlede til å tro at det lar seg gjøre å sondre mellom en ikke-syndig natur og synden i naturen. «Vi tror, lærer og bekjenner atter, at arvesynden er ingen lett skade, men en så dyp fordervelse i den menneskelige natur at intet er forblitt sunt og ufordervet i menneskets legeme, sjel, indre og ytre krefter».⁴³⁷ «Likeså forkaster vi at menneskets natur og vesen ikke skulle være helt igjennom fordervet...»⁴³⁸

Med henvisning til CA XIX presiseres det at det ikke er Gud som virker synden i Adam eller i oss. «Men nå for tiden blir i og med den natur som Gud skaper og danner mennesket i, arvesynden forplantet til barna ved den syndig-fordervede sed i den naturlige unnfangelse og fødsel ved far og mor».⁴³⁹

CA IIs utsagn må altså etter dette være slik å forstå: Adams synd får som konsekvens at menneskets fysiske natur blir fordervet. Ved den kjønnslige forplantingsakten overfører «den syndig-fordervede sed i den naturlige unnfangelse»⁴⁴⁰ synden til det nye mennesket. Naturen er så gjennom fordervet av synd at det ikke lar seg gjøre å tenke dette annerledes enn at selve materien er fordervet.

Jfr. F.C.I Solia Decl.'s konklusjon om uttrykksmåtene der det presiseres at arvesynden ikke er «substans, men en accidens». Hensikten med denne presiseringen er å få frem at synden er djevelens verk. «Og den stikker i vår natur tross naturen er Guds verk, synden er vår naturs aller dypeste, uutsigelige fordervelse og forvending».⁴⁴¹

⁴³³ Dette vises bl. a. ved formuleringen «ikke bare» som brukes når det fysiske og det åndelige forderv nevnes sammen: «ikke bare i en fin og fullkommen kroppshelse» (Ap. II 16-18), «ikke bare fordervet i kroppen», «ikke bare i en fordervelse eller forstyrrelse i den opprinnelige kroppshelse» (22-31) (V-S. s. 53. 54)

⁴³⁴ Ap II 38-45 (V-S. s. 57)

⁴³⁵ De Schmalkaldiske artikler, Del III, 1, 1-11 (V-S. s. 60)

⁴³⁶ Konkordieformelen (FC) Ep 1,2 (O.V-S. s. 61)

⁴³⁷ FC Ep I, 3 (O.V-S. s. 61)

⁴³⁸ FC Ep I, (O.V-S. s. 62)

⁴³⁹ FC Sol.Decl. 5-15 (O.V-S. s. 65).

⁴⁴⁰ *ibid.*

⁴⁴¹ O.V-S. s. 73

Vi bør merke oss at CA og Luther ikke som Augustin og Erasmus tenker seg synden knyttet til det kjønnslige begjæret i kjærlighetsakten.⁴⁴²

Når CA II anvender uttrykket «natürlich geboren werden» (*secundum naturam propagati*), er hensikten å ta en reservasjon, nemlig for Jesus Kristus som er unnfanget ved Den Hellige Ånd og ifølge CA III er «geboren aus der reinen Jungfrauen Maria, und dass die zwo Naturen, göttliche und menschliche in einer Person also unzertrennlich vereinigt...»⁴⁴³

Konkordieboken viser at det var overordentlig viktig å holde dette klart. For det sees som forutsetningen for Sønnens forløsergjerning at de to naturer er uadskillelig forenet i personens enhet.⁴⁴⁴ CA IIs reservasjon i tilføyelsen «som er forplantet på naturlig måte», baner veien for kristologien. Jesus Kristus bærer den samme, ekte menneskenatur som vi alle er skapt med. Men på grunn av sin overnaturlige unnfangelse, blir han ikke født med arvesynd.

Adams synd ble straffet med døden. Straffen innebærer både den legemlige og den åndelige død. Arvesyndens konsekvenser er de samme. CA II nevner ikke den legemlige død. Den tyske utgaven har formuleringen om at arvesynden «verdammte alle die unter ewigen Gottes Zorn». Den latinske teksts «aeternam mortem» viser at det er tale om døden. Men av Apologien ser vi at synsvinkelen ikke eksklusivt er døden i betydning av fortapelsen.

"Skjønt nå sofistene og skolastikerne lærer annerledes enn vi... så blir dog den straff Gud har lagt på Adams barn på grunn av arvesynden, beskrevet på en helt annen måte i 1. Mosebok. For der blir den menneskelige natur ikke bare fordømt til døden og andre legemlige onder. For der felles den skrekkelige dom: «Jeg vil sette fiendskap mellom deg og kvinnen og mellom din ætt og hennes ætt etc.» (1.Mos 3,15). Mangelen på den opprinnelige rettferdighet og den onde lyst er synd og er straff. Men døden og andre kroppslige onder, djevelens tyranni og herredømme er egentlig straffen og «poena» (bøtene) for arvesynden.»⁴⁴⁵

Det går altså en klar forbindelseslinje mellom Augustin og hans forgjengeres tolkning av Rom 5,12 til CAs lære om arvesynden og dens konsekvenser. Når Filip Melancton skal forsvare de lutherske menigheter mot beskyldningene om vranglære, gjør han det naturligvis ved å henvise til kirkefedrene, fremfor alt til Augustin og Ambrosius.⁴⁴⁶ Som vi har sett i annen del av vår undersøkelse, er denne forbindelseslinje tydelig også i andre skrifter av Melancton og Luther.

Vi må derfor si at CA II bare kan forstås som en læremessig konklusjon på en tolkningstradisjon som begynte med Augustin og hans forgjengere, Tertullian, Cyprian, Ambrosius og Ambrosiaster. Det vil igjen si at den augustinske tolkning av Rom 5,12, basert

⁴⁴² jfr 6.2. i annen del

⁴⁴³ S. Normann: Den norske kirkes... s. 35

⁴⁴⁴ Se O.V-S. s.107 -132

⁴⁴⁵ Ap II, 46-50 (O.V-S. s. 58)

⁴⁴⁶ Jfr. Artikkene 6, 18 og 20.

på den latinske teksts « in quo omnes peccaverunt », er blitt forpliktende lærenorm for prester som ordineres til tjeneste i Den norske kirke idag.⁴⁴⁷

11.4 Ritualet for barnedåp

I ritualet for barnedåp i Den norske kirke⁴⁴⁸ formuleres en karakteristikk av barns medfødte syndighet.

Så bærer vi med takk og tro våre barn til Herren i den hellige dåp. De er født med menneskeslektens synd og skyld, men i dåpen blir de Guds barn, født på ny ved Den Hellige Ånd.⁴⁴⁹

Ritualet er med setningen «født med menneskeslektens synd og skyld» presisert i overenstemmelse med utsagnet om arvesynden i CA II. Det ser vi tydeligere om vi sammenlikner med det foregående dåpsritual for Den norske kirke.

Saa bærer vi med tak og tro vore barn til Herren i den hellige daap, forat de skal faa del i hans velsignelse, og, syndige menneskebarn som de er, under syndens og dødens lov, blive Guds barn av naade ved badet til gjenfødelse og fornyelse ved den Hellige Aand.⁴⁵⁰

Det nye ritualet understreker sammenhengen med «menneskeslekten». Det dreier seg ikke om aktualsynder som barnet har begått.⁴⁵¹ Men det gjelder den synd som preger hele menneskeheten fra Adam av. Det sies ikke at barnet fødes inn i en syndig sammenheng, for eksempel «født inn i den syndige menneskeslekt». Derimot presiseres det at barnet er født med menneskeslektens synd og skyld. Barnet har denne synd med seg inn i verden ved

⁴⁴⁷ Jfr. Christian Vs norske lov av 1687: «Den Religion skal i Kongens riger og Lande alleene tilstædis, som overens kommer med den Hellige Bibelske Skrift, det Apostoliske, Nicæniske og Athanasii Symbolis, og den Uforandrede Aar et tusind fem hundre og tredive overgigen Augsburgiske Bekiendelse, og Lutheri liden catechismo» (N.L. 2-1-1-sitert etter Brunvoll s. 13).

«Præsterne skulle i deris Prædikener... rettelig lære Loven og Evangelium efter Guds aabenbarede Ord, og den Hellige Kirkis Symbola og den uforandrede Augsburgiske Bekjendelse» (N.L. 2-4-6, Brunvoll s. 13:

Og ved presteordinasjonen i Den norske kirke lyder biskopens første formaning: «Så tilholder og formaner jeg dig at du forkynder Guds Ord klart og rent, som det er os givet i den hellige Skrift, og som vor kirke vidner om det i sin bekjendelse», (Alterbok for Den norske kirke, 5. oppl, Oslo 1966, s. 178. Vedtatt ved kongelig resolusjon 8. okt 1920)

⁴⁴⁸ Innført ved kongelig res. 24. april 1981

⁴⁴⁹ Ritualet er her ajourført i overenstemmelse med endringer iflg. Gudstjenestebok for Den norske kirke (Verbum (Andaktsbokselskapet)) 1992

⁴⁵⁰ Alterboken s. 90.

⁴⁵¹ Jfr. Ap II, 1-4: «Her taler vi om hjertets medfødte onde beskaffenhet, og ikke bare om gjerningsskyld (actuale culpa) eller om virkelig skyld og synd... Derfor mener vi ikke bare «atus», onde gjerninger eller frukter, når vi taler om den medfødte onde lyst. Men vi sikter med det til den indre, onde tilbøyelighet, som ikke opphører i oss så lenge vi ikke blir gjenfødt ved ånden og troen» (O.V-S. s. 50).

fødselen. Det innebærer at synden er der før fødselen. Utsagnet kan derfor ikke forstås på annen måte enn at synden er der som en realitet allerede fra unnfangelsen av.

Det er noe mer uklart hvordan ritualet fra 1920 er å forstå. Her slås det fast at barna er «syndige menneskebarn». Uttrykket skal både tjene til å konstatere barnas syndighet og at de er barn av syndige foreldre. Det vil si at barna er syndige fordi de fødes i en syndig sammenheng.

Uttrykket «syndens og dødens lov» er hentet fra Rom 8,3 (jfr. 7,23 f.). Her tjener det som en presisering av det forangående «syndige menneskebarn som de er». Dette betyr at det er en syndens lov «som virker i lemmene» (Rom 7,23). Fra fødselen av er barnet underlagt syndens lov, det vil si barnet er født med arvesynd. Arvesynden har som konsekvens at barnet er hjemfaldt til døden. Derfor er «syndens lov» tillike en «dødens lov». Vi ser altså at om uttrykkene er presiserte i det nye ritualet, er det saklig sett det samme som uttrykkes.

Vi kan altså konstatere at setningen «født med menneskeslektens synd og skyld er i overenstemmeise med CA II. Det dreier seg om den arvede syndighet som et barn har fra unnfangelsen av. Denne arvesynd preger barnet når det fødes til verden. Barnet fødes *med* menneskeslektens synd og skyld, ikke bare inn i en syndig sammenheng. Denne menneskeslektens synd som barnet er født med, er samtidig skyld. Det nyfødte barnet er altså preget av arvesynd som er gjenstand for Guds straff.

Dåpsritualet er her helt konformt med CA II som sier: «Og denne medfødte sykdom (d.e. sjelesykdom) og arvesynd er virkelig synd, som fordømmer og fører alle dem i den evige død som ikke blir gjenfødt ved dåpen og den Hellige Ånd. Vi forkaster pelagianerne og andre som nekter at arvesynden er synd».⁴⁵²

«Han (Luther) har nemlig alltid klart nok skrevet at den hellige dåp opphever og utsletter hele arvesyndens skyld (reatus) og anklagestand, selv om denne synds «materiale», som våre motstandere kaller det, forblir i oss, nemlig den onde lyst og tilbøyelighet».⁴⁵³

«Mangelen på den opprinnelige rettferdighet og den onde lyst er synd og er straff. Men døden og andre kroppslige onder, djevelens tyrrani og herredømme er egentlig straffen og «poena» (bøtene) for arvesynden».⁴⁵⁴

Ritualet for barnedåp i Den norske kirke gir altså med setningen «født med menneskeslektens synd og skyld», klart uttrykk for den samme oppfatning vi fant i CA II. Det innebærer at det

⁴⁵² CA II er her sitert etter Olav Valen-Sendstads oversettelse i Dogmatikken for legmenn. Konkordieboken s. 49

⁴⁵³ Ap II, 32-34 (O.V-S. s. 55).

⁴⁵⁴ Ap II, 46-50 (O.V-S. s. 58).

også går en klar linje fra dette ritualet tilbake til Augustins tolkning av Rom 5,12. Og, som vi har sett tidligere, bygger Augustin sin lære om arvesynden i stor grad på denne tolkning.

Alla människor, även de som ännu icke själva begått någon egen synd, bära likväl arvsyndens börda, dess skuld och dess straff. Förklaringen hertill fann Augustinius däri, att «alla människor voro till i Adam» (omnes in illo fuimus). Genom födelsen, som alltid är förbunden med den syndige begärelsen, överföres syndatillståndet från släktled till släktled.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵

Aulén s. 88

12 SYNDEN OG DØDEN I KIRKENS SALMER

12.1 Materialet

Når vi i det følgende skal vise at tanken om døden som syndens straff også kommer til uttrykk i kirkens salmer, henter vi eksempler fra det vi kan kalle den offisielle salme- og sangdiktning. Det vil si fra de salmer som er eller foreslås autorisert til bruk ved kirkens gudstjenester. Grunnen er åpenbar: Det ville være umulig å avgrense materialet om en skulle gi seg inn på å vurdere det som totalt er gitt ut av salmer i den aktuelle periode. Dessuten sier det adskillig at det dreier seg om salmer som er autoriserte ved kongelig resolusjon. Den vurderingsprosess som går foran autorisasjon innebærer at det er valgt ut salmer som både er i overenstemmelse med og gir uttrykk for kirkens tro og bekjennelse. Disse salmer må antas å være representative for hva norske menigheter ønsker å synge. Vi henter derfor materialet vårt fra Landstad reviderte salmebok (LR), Nynorsk salmebok (N), Salmer 1973 (1973) og forslaget til ny salmebok for Den norske kirke «NOU 1981: 40, Norsk Salmebok» (F).

Likevel kan det ikke med dette alene sies at sangen i Den norske kirke er tilstrekkelig representert. For det er en kjennsgjerning at det i mange norske menigheter, på bedehus og i forsamlingslokaler, anvendes andre sang- og salmesamlinger i tillegg til de offisielt autoriserte. Av disse finner vi i første rekke «Sangboken» (Sa), utgitt av Det Norske Misjonsselskap, Det norske lutherske Indremisjonsselskap, Det Vestlandske Indremisjonsforbund og Norsk Luthersk Misjonssamband. Medutgivere er: Den indre Sjømannsmisjon, Den norske Israelsmisjon, Den norske Santalmisjon, Den norske Sjømannsmisjon og Norges Samemisjon. Med denne brede organisasjonsbakgrunn er Sangboken, på tross av manglende offentlig autorisasjon, i høyeste grad representativ for sangen i kirken. Vi velger derfor også vårt materiale fra Sangboken slik som den foreligger i revidert utgave 1983.

Et spørsmål reises ved *oversettelser*. En del av salmene i vårt materiale er oversatt fra andre språk. Det kan da vise seg at en salme som i oversettelse har fått uttrykksformer som er aktuelle i den sammenheng vi her behandler dem, ikke har dette i originalen. I slike tilfeller har vi likevel valgt å ta med salmen i den form vi har den i våre salmebøker. For poenget med denne undersøkelsen av salmer er ikke å drive kirkehistorisk salmeanalyse, det vil si å etterspore de originale uttrykksformer, men å vurdere de salmer som faktisk er i bruk. Det er ikke oversetternes innsats som skal vurderes. I denne sammenheng spiller altså originalen mindre rolle. Men i enkelte illustrerende tilfelle viser vi til den.

12.2 Salmens funksjon

Det melder seg også et annet spørsmål ved en undersøkelse av salmer på denne måten. Og det er om det er formålstjenlig å anvende dette materialet i en slik undersøkelse. Flertallet av de salmer vi viser til er tenkt anvendt som et ledd i gudstjenesten. *Sigmund Mowinckel* mener at

«som sacrificielt kultusledd kan salmen ikke være prækende, formanende, belærende».⁴⁵⁶
«Salmen skal ikke inneholde lærestoff: Uttrykket «læresalme» er en *contradictio in se*».⁴⁵⁷
Mowinckel gir her uttrykk for sitt prinsipielle syn på hva en salme skal være og hvilke typer salmer en salmebok skal inneholde. Etter dette mål kan en salme ikke vurderes på samme måte som en dogmatisk redegjørelse.

Dette innebærer at det må vises forsiktighet når formuleringer i en salme skal rubriseres teologisk. Billedbruken og den poetiske form vil også gjøre det noe mer komplisert å vurdere utsagns dogmatiske betydning. Likevel kan en med disse reservasjoner ikke frata våre salmer betydning som dogmatiske kildeskrifter, noe Mowinckel også understreker:

Salmeboken er selvfølgelig også et kildeskrift for dogmehistorien, for studiet av en bestemt tids kristendomssyn og religiøse tanke- og forestillingsinnhold. Men det er ikke det den har til oppgave å gi uttrykk for. Den skal gi uttrykk for en bestemt side av menighetens fromhetsliv som kommer til syne i kultusen.⁴⁵⁸

Av *Landstads* plan for salmeboken ser en også at det legges vekt det dogmatisk-læremessige:

Innholdet må være evangelisk-kristelig og historisk folkelig... Stoffets ordning bør være slik at salmene slutter seg nøye til kirkeåret og de kirkelige handlinger. Dessuten bør viktige trossannheter komme til uttrykk i salmene.⁴⁵⁹

Vi finner derfor at det gir god mening å anvende salmet og sanger for å belyse vårt emne. I det følgende vil vi vurdere salmer etter følgende kategorier:

1. Salmer som direkte uttrykker tanken om at døden er en straff for synden.
2. Salmer som indirekte uttrykker denne tanke.
3. Salmer som mer generelt ser døden som en fiende, som en (personifisert) makt.
4. Salmer som inneholder tanken om arvesynden. I denne kategori finner vi også salmer som nevner dåpen som befrielse fra arvesynden.

På grunn av stoffets art er det vanskelig å finne helt presise kategorier. Dessuten vil naturlig nok enkelte salmer i forskjellige vers uttrykke forskjellige kategorier. Det finnes dessuten en stor mengde salmer som priser Kristi seier over døden. Her vil det indirekte finnes referanser til kategori 3. Noen salmer forteller om dødens tyngsel. Det kan være vanskelig å avgjøre om de dermed indirekte har en referanse til kategori 3. Andre salmer taler om døden som en

⁴⁵⁶ Sigmund Mowinckel: «Salmeboken og gudstjenestesalmen. En skisse», *N.teol Tidsskr.* 1927 s. 157

⁴⁵⁷ s. 151

⁴⁵⁸ *ibid.*

⁴⁵⁹ Sitert etter Arne J. Eriksens art. «Salmebokutgaver og – utkast i norsk kirkehistorie» i samlingen «En ny sang for Herren. En studiebok i hymnologi», Oslo 1981, s. 147

befrielse uten at det er mulig å avgjøre om de dermed uttrykker tanken om at døden er en del av Guds opprinnelige skaperordning. Vi gjennomgår salmene kronologisk. Det vil si at det er originalens avfattelsesår som er det avgjørende der dette kan finnes.

12.3 «Døden kom for syndens skyld, Hjelp mig, Herre Jesus, over...» Salmer som uttrykker tanken om at døden er en straff for synden

LR 42 «Nu kjære menige kristenhet...»

Ser en på det totale antall salmer som finnes i de salmesamlinger vi undersøker, 3910, finner vi bare noen ganske få som direkte gir uttrykk for at døden er en straff for synden. Den første salmen vi stanser ved er LR 42 «Nu kjære menige kristenhet...» Denne salmen fra 1523 er den første salme vi kjenner fra *Luthers* hånd. Salmen er muligens blitt til så tidlig som før 1517.⁴⁶⁰ Her heter det i vers 2:

I djevelens vold jeg bundet lå,
fordømt så var jeg til døde,
og mine synder de lå mig på,
jeg hadde stor angst og møde;
jeg sank og dypere alltid ned,
det var ei råd eller salighet,
i synden jeg var unnfanget.

Her uttrykkes både tanken om at det syndige mennesket ved sin synd er kommet i djevelens vold, og at syndens konsekvens er døden. Guds reaksjon på synden, fordømmelsen, er døden. Vers 3 utdyper og presiserer dette:

Og mine gjerninger hjalp mig ei
til døden å overvinne,
den sterke djevel han sagde nei,
han lader sig ikke binde
av nogen skapning som verden har,
fra første fall i hans vold jeg var,
fordømt til den evige pine.

Det lar seg ikke gjøre ved egen anstrengelse å fri seg fra dødens fordømmelse. For døden er djevelens doméne. Hvilken død er det Luther har for øye? Er det den fysiske død, eller den evige? Når det i vers 3 heter «fordømt til den evige pine», er det tydelig at Luther først og

⁴⁶⁰ P.E. Rynning: Norsk Salmeleksikon, Oslo 1967, s. 205f.; O. E. Thuner: Dansk Salme-Leksikon, Kbh. 1930, s. 287

fremst tenker på fortapelsen. Og når vers 5 taler om at Kristus skal knuse «den hårde død», dreier det seg om den død som skiller mennesket fra Gud. Kristus er forsoneren (v. 8).

Men på samme måte som vi hos Paulus konstaterte at det ikke lar seg gjøre å skille den biologiske død skarpt fra døden i betydning av fortapelse, ser vi at de to begreper også går over hverandre i LR 42. Når det om Guds Sønn heter

Mitt blod det rinner på jorden ut
og livet det må jeg miste
(...)
uskyldig lider jeg der din dom,

da er det tydelig at også Jesu fysiske død på korset er en del av dommen.

Ser vi på den tyske original, konstaterer vi det samme innhold.⁴⁶¹

Dem teufel ich gefangen lag
im tod war ich verloren,
Mein sünd mich quälet nacht und tag,
darin ich war geboren.
Ich fiel auch immer tiefer drein.
es war kein guts am leben mein,
die sünd hat mich besessen.

Originalens tanke om den medfødte syndighet, arvesynden «darin ich war geboren», går tapt i LRs oversettelse. Øystein Thelles oversettelse av 1972 bevarer dette motivet bedre.

I Satans lenker var jeg lagt
med dødens dom i vente.
Jeg knuget var av syndens makt,
og angst i hjertet brente.
Jeg sank og sank i mørket ned,
var uten håp om salighet.
I synden var jeg fanget.

LR 730 «Send mig vinger, vær nu snar»

LR 730 er diktet av *Æmilie Juliane* (von Barby), grevinne av Schwarzburg Rudolstadt. Avfattelsesåret er 1697.⁴⁶² I Landstads oversettelse lyder vers 4:

⁴⁶¹ Wackernagel: Martin Luthers geistliche Lieder, 1856, sitert etter J. N. Skaar: Norsk Salmehistorie Bd I, Bergen 1879, s. 13. Vi siterer salmen etter skrivemåten hos Skaar, dvs. med liten bokstav ved substantiv (selv om dette nå ikke stemmer med tysk rettskrivning).

⁴⁶² Rynning s. 263

Døden kom for syndens skyld,
hjelp mig, Herre Jesus, over
og mitt hjertes bønn oppfyll,
at jeg søtt i dig hensover!

Her finner vi klart uttrykt tanken om at døden er en konsekvens av synden. I Landstads oversettelse dreier det seg som den legemlige død såvel som døden i betydning av fortapelse. Salmens «jeg» ber om at hjertets bønn må bli oppfylt: Å få sove, dø «søtt» som et menneske hvis synd er tilgitt. Dette understrekes i vers 5:

La forinnen all min synd
være ved ditt blod utslettet.

Syndenes forlatelse er forutsetningen for at døden kan bli en naturlig livsavslutning. Salmen henviser til dåpen (v. 5):

Kom i hu hvad du med fynd
har i dåpens bad utrettet.

I den tyske original finner vi ikke på samme måte uttrykt tanken om at døden er syndens konsekvens. Her lyder vers 4 slik:

Leb ich lang so sündg' ich viel,
drum hilf Jesu! deinem Kinde,
wenn's dein Will sein bald zum Ziel,
dass sich nur der Lauf der Sünde,
schliesse mit dem Lebens-Lauf;
Jesu! meinen Geist nimm auf!⁴⁶³

Anders Hovdens nynorske gjendiktning (N 563) er tanken om at «døden kom for syndens skyld» overhode ikke fremme. I LR 730 står den altså for Landstads regning. Landstads oversettelse er fra 1861.⁴⁶⁴

LR 247 «Op, våk og bed»

Denne salmen kjennes fra utgaven «Nogle Psalmer om Troens kamp og Sejr» som *Hans Adolf Brorson* utga i 1735.⁴⁶⁵ Salmen, som er en oppfordring til å våke og be (jfr. Jesu oppfordring i Getsemane, Mt 24, 41), lyder i LR slik i v. 6:

⁴⁶³ Skaar II s. 536. Fra Hamburgisches Gesang-Buch, 1758, nr. 582

⁴⁶⁴ Rynning s. 263

⁴⁶⁵ Thuner s. 327; Rynning s. 248

Et løgnens ord i Adam for,
det lagde verden øde;
det har voldt det sjelemord
hvorved alle døde.

Det er ikke uten videre klart om Brorson med begrepet «sjelemord» her tenker seg at Adams synd alene har som resultat at menneskets sjel «myrdes», hjemfaller til døden. Rimeligvis kan vi her tolke begrepet «sjel» ikke i motsetning «kropp», men som en betegnelse på det levende mennesket (jfr. uttrykket «ikke en levende sjel»). Verset gir da uttrykk for at det er Adams fall som er årsak til at alle mennesker dør.

En merker seg at Forslaget til Norsk Salmebok (F) sløyfer vers 6. Salmen er her forkortet til sju vers. Den nye Sangboken (Sa) følger LR.

LR 338 «Påskemorgen slukker sorgen».

Grundtvigs kjente påskesalme ble første gang offentliggjort i 1843 i «Salmeblade til Kirkebod». ⁴⁶⁶ Vers 4 bygger på Rom 6,23:

Bøtt er brøden, død er døden
død er døden, som syndens sold.

Jesu oppstandelse har beseiret døden. Grundtvig forstår dette slik at Jesu oppstandelse opphever døden som syndens lønn. Kristi seier er så total at døden er «død».

Det er rimelig å tolke dette slik at døden fortsetter å eksistere, men nå som en naturlig avslutning på livet, den legemlige død. Døden som fiende, døden som fortapelse, er overvunnet ved Jesu oppstandelse. Rimeligvis har Grundtvig også tenkt at den legemlige død er blitt annerledes, selv om legemets død fremdeles har noe skremmende ved seg.

Denne tolkning bekreftes av vers 6 hvor morgenstundens lys, dagens frembrudd, blir bildet på det skinnende lyset fra «Livets krone» (Åp 2,10; Jak 1,12), symbolet på det evige liv.

Morgenstunden gull i munnen.
gull i munnen har enn til oss,
fra vår forsoner livets gullkroner
livets gullkroner, vår død til tross.

Døden kan fremdeles være hård og fryktinngydende. Men det må ikke forlede noen til å se på den som en fiende. Den som setter sin lit til den oppstandne, får det evige liv, «livets krone»,

⁴⁶⁶ Thuner s. 410 (Thuner henviser også til Fengers Paaskehefte 1846 og Sang-Værk III i 1873); Rynning s. 254

tross den mørke død. Fenger sløyfer vers 6 og 7. Salmen er her varsomt revidert, men revisjonen berører ikke vers 4. Sang-Værk III følger Fenger.

LR 360 «I Edens sæle sumar»

Blant de salmer vi har vurdert, finnes det påfallende mange fra *Elias Blix*' hånd som nevner døden som en fiende.⁴⁶⁷ Per Juvkam finner grunnen til dette i at Blix hentet sin inspirasjon fra de sterke motsetningene i Nordlands-naturen som han opplevde i unge år.⁴⁶⁸

Når diktaren så ofte grip til uttrykk som storm og stille, eller til ljøs og vår, til lauvsprett og sigrande liv, då nyttar mannen ord som gror av sterke inntrykk i gutesinnet. Her ligg vel grunnen til at Blix så ofte syng om *døden*. Livet på havet var slik at døden tidt kjendes nærere enn heimen. Langt bort imot halvparten av alle salmane har meir eller mindre med om utgangen av dette livet. Ein skulle tru det måtte verka monotont. Slik er det likevel ikkje. Det kjennest naturleg, i alle fall ekte.⁴⁶⁹

LR 360 er fra 1870.⁴⁷⁰ Salmen innledes med en gjenfortelling av syndefallsberetningen i 1. Mos 3:

I Edens sæle sumar eit livsens tre av rotan rann,
og av kvar kvist og kumar sprang evig liv for alle mann.
So treet stod i hagen i livsens rike blom
alt til den myrke dagen me fall i synd og dom.
Då Herren vegen stengde som inn til treet gjekk,
og dauden inn seg trengde og vald i verdi fekk.

Blix forstår trusselen i 1.Mos 2,17 som et utsagn om at overtredelse av Guds bud får som konsekvens at døden introduseres i verden. Før «me fall i synd og dom» fantes ikke døden. Men etter «den myrke dagen» er døden et faktum. Den er en hersker som trenger seg inn i menneskeheten og får herredømme i verden. Døden er en straff for synden.

⁴⁶⁷ Blix-salmer som ser døden som en fiende: LR: 79, 98, 159, 168, 190, 221, 241, 248, 266, 302, 328, 342, 354, 360, 407, 438, 480, 558, 578, 587, 594, 601, 624, 664. N: 115, 133, 150, 244, 351, 450, 523. Tilsammen 31 salmer.

⁴⁶⁸ Per Juvkam: Salmesong frå kyrkjebenken. Elias Blix som salmediktar. Art. i samlingen «En ny sang for Herren», s. 119

⁴⁶⁹ Juvkam s. 120; jfr. Blom Svendsen: «En kritiker skrev en gang om Blix at han var så fattig på bilder. Han så ikke annet, het det, enn vinter og vår, lys og mørke. Kristus var lys og vår. Kritikerens ville med dette påpeke et skjema, en ensidighet, en svakhet. Til dette vil jeg svare at en her riktignok har en ensidighet; men den gir Blix salmer en usedvanlig styrke... Hos Blix møter vi den trygge, sunne lutherdom, slik den har utviklet seg langs Norges kyst i de siste århundrer» (H. Blom Svendsen: Streiftog gjennom salmeboken og salmeopplevelser, Oslo 1959, s. 132f.).

⁴⁷⁰ Rynning s. 134

Denne død er ikke bare den legemlige død. Dette ser vi av vers 2. Her synger Blix om paradiset, Edens hage, som etter syndefallet «kvarv frå jordi burt.»

Men livet verdi vanta då ikkje utdøytt var,
for Herren atter planta ein livsens aldegard.
Or Kristi grav er runne det tre på betre vis,
og livet atter funne som kvarv frå paradis.

Livet som verdi vanta er nettopp det «Bandet millom Gud og mann» som Blix forteller om i LR 302. Det fysiske liv er til stede, men brytes ned i døden. Men livet med Gud er brutt av synden, for «Herren vegen stengde som inn til treet gjekk».

Men så har Gud i sin barmhjertighet plantet et nytt livstre «på betre vis» før hele menneskeheten er utdødd. Dette nye livstre er den oppstandne Kristus. I troen på ham er «livet atter funne, som kvarv frå paradis». Den oppstandne er kirkens Herre. Derfor kan Blix også bruke bildet av livstreet om Kristi kirke.

Der stend det tre med trygge er liv og fredlyst med Guds ord;
og Gud er sol og skygge, og Anden fell som dogg til jord.
Det stend imillom graver, men ned frå kvar ein knupp
den raude druva laver som vekkjer daude upp.

«Den raude druva» som «laver... frå kvar ein knupp» er Blix' bilde på Kristi blod i nattverden. Det er Kristi blod som forsoner det syndige mennesket med Gud. Når nattverden rekkes til det dømte mennesket, gir det nye livstreet sin frukt til det evige liv.

Denne salmen finnes i LR og N. Det er med beklagelse vi konstaterer at en slik salme er utelatt i F. Den finnes heller ikke i Sa.

LR 302 «Å du store kjærleiks under»

Denne salmen av *Blix* er fra 1898.⁴⁷¹ Her lyder det i vers 1:

Å du store kjærleiks under:
Gud ein syndar elska kann!
Våre synder reiv isunder
bandet millom Gud og mann.
Me frå Gud for alle vilt.
difor gjekk det alle ilt.
Då frå Gud, vårt liv me rømde,
alle vart til dauden dømde.

⁴⁷¹

s. 308

Her er det tydelig at døden er en straff for menneskets synd. Synden «reiv isunder bandet millom Gud og mann». Konsekvensen av Adams synd er at synden fortsetter, arves til alle Adams etterkommere. Når forbindelsen først brytes, er resultatet at «me frå Gud for alle vilt». Og når synden trenger igjennom til alle, rammer døden alle mennesker, «alle vart til dauden dømde». Vi har her en direkte gjendiktning av Rom 5,12.

Hvordan er «dauden» her å forstå? I vers 2 skildrer Blix hvordan Gud finner en vei til å frelse den menneskehet som er hjemfallen til synd og død.

Men Guds faderkjærleik grundar
ut for oss ein frelseveg.
For so sårt hans hjarta stundar
til å få oss heim til seg.
Difor må Guds Son for oss
som ein syndar på sin kross
smaka daudens stride stunder.
Å, du store kjærleiks under!

Jesu død på korset er den «frelseveg» som svarer til synden og dens konsekvens. Ved at han som er uten synd lider synderes død, opphever Gud sin dom for alle som tror. «Daudens stride stunder» er her både den forferdelige fysiske korsdød og det å dø fordømmelsens død som en synder.

F 534 «Slik som eg var»

Denne salmen er diktet av *Sigvard Engeset* i 1916.⁴⁷² Her heter det i vers 1:

Slik som eg var
kom eg til Gud og fekk jubla: Min Far!
Skuldig til døden for syndene mange,
bunden i lekkjer frå syndeveg lange.
Å for eit under, han elsk til meg har
slik som eg var.

Engeset ser også en sammenheng mellom synden og døden. Salmens «eg» kommer til Gud tynget av «syndene mange». Ettersom syndene nevnes i flertall, er det rimeligst å tolke dette om synder som er gjort i løpet av livet. «Bunden i lekkjer frå syndeveg lange» kan vel både forstås om en personlig syndeveg som kjennes lang,⁴⁷³ og minner om den lange syndeveg bakover i menneskehetens historie. At synden gjør at mennesket er «bunden i lekkjer», stemmer godt med den tradisjonelle forståelse av arvesyndens virkninger.

⁴⁷² F s. 250

⁴⁷³ Salmedikteren selv var 31 år da salmen ble til.

Synden, både om den oppfattes om personlige synder, og om den forstås om den syndige tradisjon i historien, gjør mennesket «skyldig til døden». Det er ikke uten videre klart hva dette uttrykket innebærer. Det kan bety at synden straffes med døden. I så fall er det spørsmål om salmedikteren her forestiller seg den legemlige død, eller «døden» i betydning «fortapelsen», eller begge deler. Men uttrykket kan også oppfattes slik: Den Skyldige hadde egentlig fortjent å dø, men fordi han fikk komme «slik som eg var», kommer ikke dødsstraffen. I stedet opplever han tilgivelsen «og fekk jubla: Min Far!».

Det er ikke mulig å avgjøre bestemt hvilken tolkning som bør velges. Det rimeligste ved slike tvetydige og innholdsrettede uttrykk er å holde alle muligheter åpne!

Uansett tolkning, vi kan konstatere at Sigvard Engeset ser en sammenheng mellom synden og døden. På en eller annen måte er døden en konsekvens av synden. Døden er Guds reaksjon, straff for synden.

N341 «Eg liver og de skal få liva»

Salmen, som er skrevet av *Anders Hovden* i 1922,⁴⁷⁴ bygger på Jesu ord i Joh 14,19: «Men dere ser meg, for jeg lever, og dere skal også leve».

Det ord er sælaste tonen på jord,
det kan ikkje gløymast,
men djupt skal det gøymast
av lidande hjarto
og lengtande sinn...

Hvorfor er dette ordet «sælaste tonen»? Vers 2 gir svaret:

Me gruar for gravi kvar einaste ein
Og dauden han er oss det hardaste mein,
me elskar å liva,
men dauden kann riva
oss brått ut or heimen,
det batar kje bøn;
for dauden er syndi si grufulle løn.

Døden kaster sin grufulle slagskygge over hvert eneste menneske. Alle lider vi under dødens favntak, med angst for «gravi» og frykt for at døden skal «riva oss brått ut or heimen». Denne skjebne er uavvendelig. Ingen bønn om å få slippe unna døden nytter. Og grunnen er klar: «Dauden er syndi si grufulle løn». Hovden har her en klar henvisning til Rom 6,23.

⁴⁷⁴

Rynning s. 60

Det kan ikke være tvil om at Hovden her ikke bruker begrepet «dauden» som metafor for fortapelsen. Det er den harde, ofte barske fysiske død som uventet slår til og river oss bort, som er i tankene.

Men perspektivet vider seg ut. Når Hovden dikter videre om Jesu soningsverk, blir det klart at en død i tro på Kristus ikke skaper den samme angst.

Men Jesus hev sona for synd og for last,
han livet oss kjøpte då hjarta hans brast,
or gravi han stiger.
vinn æveleg siger:
«Eg liver, og de skal få liva!»
vår bror og Frelsar me fagnar i jublande kor.

12.4 «La oss ei omkomme i den hårde dødens nød»

Salmer som skildrer døden som fiende

Blant de salmer som vår undersøkelse omfatter, har vi funnet et forholdsvis stort antall, 116, som indirekte gir uttrykk for at døden er straff, eller som beskriver døden som en fiende. Vi anser det ikke nødvendig å referere samtlige salmer i denne undersøkelsen. Vi trekker frem noen illustrerende eksempler i kronologisk rekkefølge.

12.4.1 Salmer med indirekte referanse til døden som straff for synd

F 55 «Ditt skaparljøs i stjernor bur»

Salmen er en *gjendiktning ved Ragnhild Foss* fra 1938 av den latinske «Condite alme siderum» fra 500-tallet.⁴⁷⁵ Her heter det i vers 2:

I trældoms band var livet lagt,
i synd og sott og myrkemakt,
då steig du frå ditt himmelrom
til jordi med din lækjedom.

Her refereres det med uttrykket «trældoms band» til syndefallets konsekvenser, jfr. 1.Mos 3, 14-19. Når «synd og sott og myrkemakt» nevnes i samme åndedrag, understrekes sammenhengen mellom dem. Det finnes en sammenheng mellom synd og sykdom, og mellom synden og mørkets makter. Mørkets makter kan også forstås som en betegnelse på døden.

Vi nevner også F 768, også en gjendiktning av en latinsk salme,⁴⁷⁶ hvor det i vers 4 heter: «Du frelste oss fra dom og død da du på korset bar vår nød».

⁴⁷⁵

F s. 95

LR 336 «Den Herre Krist i dødens bånd»

Denne salmen av *Luther* er diktet i 1524.⁴⁷⁷ Gjendiktningen er av Landstad. Vers 2 forteller om hvorfor døden kom:

På jorderik var ei den mann
som kunde døden binde,
for alt var her i syndig stand,
en ren var ei å finne.
Og derfor døden kom med makt,
i lenker har han verden lagt
og holdt oss alle fanget. Halleluja.

Verset følger i sak helt den tyske original.⁴⁷⁸ Den syndige tilstand etter syndefallet, arvesynden, forårsaker at «en ren var ei å finne». Derfor, ettersom alle er fanget under synden, er alle også fanget av døden. Døden er en konsekvens av synden. Men Kristus betaler for vår synd, vers 3:

Men Jesus Krist, Guds sønn, vårt skjold,
med sterkeste makt er funnet;
av ham betalt er syndens sold
og døden overvunnet.

Landstad oversetter med uttrykket «syndens sold» her i overenstemmelse med Rom 6,23. Den tyske original refererer med ordet «stachel» til 1.Kor 15,55-56.

Jesus Christus, Gottes Sohn,
an unser statt ist kommen
und hat die Sünde abgetan,
damit dem Tod genommen
All sein recht und sein gewalt,
da bleibt nichts denn tods gestalt,
den stachel hat er verloren. Halleluja.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ s. 320

⁴⁷⁷ Skaar II s. 2; Rynning s. 32

⁴⁷⁸ Skaar II s. 1

⁴⁷⁹ *ibid.*

Av *andre salmer på 1500-tallet* kan vi nevne *Luthers* gjendiktning av Notker den stammes «Midt i livet finnes vi», LR 204 fra 1524.⁴⁸⁰ Landstad har oversatt salmen:

- v.1 Midt i livet finnes vi stedt i dødens våde...
La oss ei omkomme i den hårde dødens nød.
- v.2 Midt denne hårde død gaper helveds grunner...
- v.3 Midt denne redselsport syndene oss jager.

LR 609 «Vreden din avvend», diktet av *Georg Thymus* i 1541,⁴⁸¹ her ukjent dansk oversettelse.⁴⁸²

- v.4 Minnes vi ere støv og aske alle
født i misgjerning, og hver dag vi falle,
underlagt døden, nød og tusen plager
all' våre dager.

LR 278 «Maria hun er en jomfru ren», av *Hans Thomissøn*, 1569.⁴⁸³

- v.3 Profetene drevet av Guds Ånd
med skjel sine ord beviste,
at Jesus Krist fra syndens bånd,
fra død og djevelens liste
dem frelser alle som på hans navn...

jfr. vers 4 som henviser til «Adams fall»

LR 579 «Den signede dag» av *Petrus Palladius*, 1569,⁴⁸⁴ bearbeidet av Landstad.

- v. 4 Gjør ny vår syndige natur
og gi oss sjelens føde,

⁴⁸⁰ F s. 327; Rynning s. 186

⁴⁸¹ F s. 127. Rynning (s. 302) mener at Thymus' forfatterskap er usikkert, men «etter samtidig hand i mergen hev Thymus (=Klee) skrivesalmen og Ph. Melanchton vølt han».

⁴⁸² Thuner opplyser at salmen kjennes første gang på dansk fra «Moltkes «Aandelige Haandbog» 1639 af ukendt Forf.» (s.17).

⁴⁸³ F s. 133. Rynning (s. 183) opplyser: «H. Thomissøn, ums. Uviss, gamall dansk, ukjent fyrelegg».

⁴⁸⁴ Skaar II s. 379. Kjennes fra H. Thomissøns salmebok fra 1569.

ta bort den udyd besk og sur
som dømte oss til døde!

LR 522 «Det lakker nu mot aften bratt» av *Nicolaus Selnecker*, 1572,⁴⁸⁵ bearbeidet av Grundtvig.

v.3 Ophold din kirke, Frelser sterk,
tross søvn og død og Satans verk...

LR 317 «Vær velsignet nådetrone»

Som et eksempel på en 1600-talls salme nevner vi LR 317 «Vær velsignet nådetrone» av *Paulus Gerhardt* fra 1653.⁴⁸⁶ Skaar viser til at salmen er en gjendiktning av «Salve mundi salutare» som antas å være diktet av Bernhard av Clairvaux.⁴⁸⁷ Salmen er oversatt av Brorson og utgitt på dansk i 1735.⁴⁸⁸ Vers 2 lyder slik:

Kom, min læge, at forbinde
mitt det knuste sinn og mot!
La mitt arme hjerte finne
redning i din død, ditt blod!
Ta den hele skade bort
som mig Adams fall har gjort,
og som jeg ved synd har øket -
la min skyld helt være strøket!

Verset nevner ikke uttrykkelig døden som en del av «skaden». Men det henviser til at Adams fall har fått konsekvenser for hele menneskeheten. Mennesket etter Adam fødes med «skade», det vil si arvesynd.⁴⁸⁹ Og, sier salmedikteren, synden er forøket med de aktuelle synder som den bedende selv har på samvittigheten.

⁴⁸⁵ F s. 128 angir forfattelsesår til 1572. Rynning (s. 47) nevner at salmen kjennes fra Selneekers samling utgitt i Nürnberg 1611».

⁴⁸⁶ Thuner (s. 494) henviser til «Joh. Crüger: Praxis pietatis meliea, Berlin 1653. En af de syv salmer af P. Gerhardt som udkom i «Geistliche Andæchten» af Ebeling 1662 i en mer eller mindre fri Omskrivning»; jfr. Rynning s. 304

⁴⁸⁷ Skaar II s. 766f. Skaar angir utgivelsesår for Crügers «Praxis. pietatis meliea» til 1656 (se foregående note).

⁴⁸⁸ Skaar I s. 767; Rynning s. 304

⁴⁸⁹ Jfr. den tyske original (v. 3):

At døden ikke uttrykkelig er nevnt, innebærer ikke at den ikke er i synsfeltet. For når den bedende tar sin tilflukt til Kristus, heter det i Brorsons oversettelse av vers 4: ⁴⁹⁰

La mig finne ly og le
under dette livets tre.
Si: La sorgen borte blive
jeg vil all din synd tilgive!

Henvisningen til den oppstandne Kristus som det nye «livets tre» viser at det dreier seg om en overvinnelse av døden. ⁴⁹¹

Av andre 1600-talls salmer nevner vi:

LR 729 «Nu hjertelig jeg lenges» av *Christoph Knoll*, 1599, ⁴⁹² ukjent oversetter:

v.2 Du har mig jo av nåde
fra synd og død forløst,
og fra all helveds våde,
det er min store trøst.

LR 274 «Hvorhen skal jeg dog fly» av *Johann Heermann*, 1630. Salmen er oversatt av Brorson og bearbeidet av Wexels og Landstad. ⁴⁹³

v.3 Jeg arme dødens barn
omsnært av syndens garn,
til dig i troen haster
og i din favn mig kaster,
i nådens dyp jeg senker
den kval som hjertet krenker.

nimm die sehmertzen, die mich quälen,
und den gantzen schaden hin,
den mir Adams fall gebracht...» (Skaar I s. 767).

⁴⁹⁰ I Brorsons originale oversettelse er dette v. 5. LR sløyfer v. 2. Se Skaar I s. 768

⁴⁹¹ Gerhards tyske original har ikke uttrykket «livets tre».

⁴⁹² Rynning s. 112

⁴⁹³ s. 126

LR 73 «Hvorledes skal jeg møte» av *Paulus Gerhardt*, 1653, oversatt av Brorson.⁴⁹⁴

v.3 ...Jeg satt i mørket nede,
i dødens skyggers stad,
da kom du selv, min glede,
og gjorde mig så glad.

v.4 Jeg lå i bånd og fengsel,
du kom med frihets bud,
jeg stod i spott og trengsel,
da tok du meg til brud.

Sa 20 «Herre, tal, din tjener hører» av *Anna Sophia av Hessen*, 1658, bearbeidet av Landstad og Støylen.⁴⁹⁵

v.5 Full av synd og sorg er verdi...

Utgaven i LR 36 har «verden er så full av plage». Den tyske original har «Unterdess, vernimm mein Flehen, liebster Jesu, höre mich».⁴⁹⁶

N570 «Som fagre blomen ydder...» av *Hallgrimur Pjetursson*, 1661, oversatt av Anders Hovden.⁴⁹⁷

v. 4 Ja, me lyt dauden smaka,
det batar ingi bøn.

For me i synd er saka,
og dauden er vår løn.

F sløyfer vers 4 (F 789).

⁴⁹⁴ Thuner s. 182. Rynning s. 125

⁴⁹⁵ Rynning s. 110

⁴⁹⁶ Skaar I s. 80

⁴⁹⁷ F s. 327; Rynning s. 269

F 853 «Christus kom med Vand og Blod»

Går vi over til 1700-tallet, møter vi ved århundreskiftet en salme av Petter Dass, omkr. 1700,⁴⁹⁸ F 853 «Christus kom med Vand og Blod».

Tages ikke synden væk,
Straffen er dog tagen,
Dommen gjør os ingen Bræk,
Gud tog paa sig Sagen,
den mond hand clarere;
os ey kræves mere;
lad saa Diævel, Synd og Død
kun længe nok bravere. (v.2).

Tankegangen her er klar: selv om synden og dens virkninger ikke blir borte, behøver ikke den som har satt sin lit til Kristus som kom med Vand og Blod» å frykte. For «Vand», det vil si dåpen, og «Blod», nattverden, er pant på at «Straffen er dog tagen». Men at straffen er tatt, synden er sonet, betyr ikke at «Diævel, Synd og Død» ikke kan «bravere» ennå en tid. Når djevelen, synden og døden nevnes i samme åndedrett, innebærer dette at døden må være en konsekvens av synden og av djevelens forførelse.

Av andre 1700-talls salmer nevner vi:

Salomo Franks salme fra 1711,⁴⁹⁹ LR 700 «Dyre bord som Jesus dekker». Her heter det i bønningen til Jesus:

v.4 ...Redd mig, ti jeg er i nød!
Vær mitt lys, jeg er bedrøvet;
vær min kraft som bort er røvet;
vær mitt liv; ti jeg er død!

F 404 har ikke med vers 4. Salmen er her redusert til to vers i sterkt bearbeidet form.

LR 163 «Eit år me ser no atter renna» av *Johann Rambach*, 1734, oversatt av Landstad og Blix.⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ F s. 351

⁴⁹⁹ s. 208

⁵⁰⁰ Rynning s. 66

v.3 Hogg ned, han segjer då med harme,
det tre som aldri frukter ber.
men stengjer ute nådens varme;
kom, daude, gjer di gjerning her!
Legg øks til rot ved treet fort,
og hogg so til, so er det gjort!

Sa 679 «Åpen ligger graven» av Brorson, 1734:

v.5 Synd, hvor er din felle,
Helvede, ditt velde,
Død, hvor er din brodd?
Jesus, han har vunnet,
jeg har seier funnet,
du er undertrådd!
Gud som gav ved Jesu grav
oss så stor en seiers ære,
evig priset være!

LR 873 «O Kristelighet»

I det vi går over til 1800-tallet, stanser vi ved en salme av *Grundtvig* fra 1832, bearbeidet i 1853.⁵⁰¹ Det er LR 873 «O Kristelighet». Her lyder det i vers 2:

Lykksalige lodd
å leve hvor døden har mistet sin brodd,
hvor alt det som bleknet,
oppblomstrer på ny,
hvor alt det som segnet,
opfarer i sky,
hvor kjærlyghet vokser som dagen i vår
med roser i hår.

Grundtvig bygger på 1.Kor 15,55-56: «Død, hvor er din brodd?» Takket være Kristi oppstandelse, har døden mistet sin brodd, synden. For synden er avvæpnet ved Jesu soningsverk. Jesus har tatt straffen på seg, vi er tilgitte syndere. Derfor kan den troende se fremover mot det evige liv.

⁵⁰¹ F s. 345; Rynning s. 239. Salmen finnes i N 684 i Skards oversettelse.

Livsallige land
hvor glasset ei rinner med gråt eller sand,
hvor blomsten ei visner,
hvor fuglen ei dør,
hvor lykken er skinnende klar,
men ei skjør,
hvor dyrt ikke kjøpes til krone på bår
de snehvite hår! (v. 3)

O vidunder-tro,
du slår over dypet den gyngende bro
som isgangen trosser
i brusende strand,
fra dødningshem
til de levendes land (v.4)

Av andre salmer fra 1800-tallet nevner vi:

LR 464 «O hjelp mig Gud» av *J.O Wallin*, 1814, til norsk ved Wexels.⁵⁰²

v.4 O, Jesus du Guds Sønn
...
og tvett mig av de synder ren
som mig til døden sårer!
...

N 41 «Heilag, heilag, Herre stor!» av *James Montgomery*, 1832, til norsk ved Støylen.⁵⁰³

v.2 Heilag, heilag, Herre god!
Um vår synd mot dine bod
daudens frukt for alle ber,
endå Herren heilag er.
...

⁵⁰² Rynning s. 114

⁵⁰³ s. 99

LR 164 «Så vidt som solens stråle-arme» av *Caspar Johannes Boye*, 1833.⁵⁰⁴

v.4 Styrk selv, O Herre dem som strider

...

Du er vårt håp, du er vårt skjold
mot synd og død og Satans vold.

LR 370 «Bli hos mig, kjære Herre Krist», 1834, av *Hermann Andreas Timm*.⁵⁰⁵ Her understrekes det at det er en sammenheng mellom «Syndens mulm» og «dødens gys».

v. 1 ...

Bliv hos mig, du all verdens lys,
driv syndens mulm og dødens gys
i nåde fra mitt hjerte!

I F 12 «Gjev meg Gud ei salmetunge», 1836, oversatt av Bjarne Nordheim, forteller *Grundtvig* om dødens virkning på synderen.

v.5 Syndaren som graset bleiknar.

Føre bløming brått han veiknar,
visnar i sin vår.

Himlar skal forgå av elde;
men i evig guddomsvelde
trygt di trone står.

LR 667 «Kom nu hit kun med de små» er en dåpssalme fra 1837, også av *Grundtvig*.⁵⁰⁶ Her beskriver han hvordan dåpen befri barnet fra arvesynden.

v.2 Født av kjødet er dog kjød.

frukt av synd og sæd til død;
fødsel kun av vann og Ånd
løser synds og dødens bånd;
kun i den opplukker sig

⁵⁰⁴ Skaar I s. 448; Rynning s. 259

⁵⁰⁵ Skaar II s. 56; Rynning s. 29

⁵⁰⁶ Thuner s. 238; Skaar I s. 99. Rynning (s. 169) daterer «Sang-Værk» til 1836

salighetens himmelvei,
Herrens løfter svikter ei.

- v.3 Bær de små da hen til ham
som tok bort vår synd og skam,
som velsigner med Guds hånd,
døper med den Hellig And,
har fra døden dyrekjøpt
og i sine klæder svøpt
hver som tror og bliver døpt.

LR 331 «Stille hjerte, vær nu stille», 1840, av *Theodor Wilhelm Oldenburg*.⁵⁰⁷

- v.3 Verden ler og vil forglemme
i sin lyst at kjød er hø;
alltid dog en alvorsstemme
hvisker lønnlig: Du skal dø!
Syndens barn, du ned skal stige
til din arv i dødens rike.

LR 578 «Dauden gjennom verdi gjeng» av *Blix*, 1870.⁵⁰⁸

- v.1 Dauden gjennom verdi gjeng
og vil rydja liv or lande,
mannsens barn som blom i eng
bleiknar for hans kalde ande.
Under denne myrke makt
er alt liv på jordi lagt.

LR 594 «Synd og sorg er syskinord», også av *Blix*, 1875.⁵⁰⁹

- v.1 Synd og sorg er syskinord,
fylgjast jamnan her på jord.
Synd frå Gud oss heve skilt,
derfor lid vårt hjarta ilt:

⁵⁰⁷ Skaar II s. 256; Rynning s. 272

⁵⁰⁸ Rynning s. 35

⁵⁰⁹ s. 274

Hjarta som åt Gud er skapt,
syrgjer når det Gud hev tapt.

- v.2 So er hjarta sjukt og sårt
til me sjå den sanning klårt:
Synd til all vår sott er rot,
men i Krist er helsebot;
og med syndesorg og tru
um frå synd til Gud me snu.

LR 168 «Ber no bod til heidningland», også av *Blix*, 1883.⁵¹⁰

- v.1 Ber no bod til heidningland.
bod om ljøs og lukka
til dei arme som i band
og i myrker sukka!
Bod som sprengjer fangebur,
som kann lysa lekkja,
brotja gjenom myrkers mur
og dei daude vekkja!
- v.2 Myrkret enn er stort på jord,
skodda ligg so diger.
Herre Gud, send ut ditt ord
og giv ljøset siger!
Så ditt dyre sædekorn
på dei vide vangar!
Skap eit folk av ljøsens born
utav daudens fangar!

LR 342 «Ljøs yver grav», også en *Blix*-salme, 1890.⁵¹¹

- v.2 Engelen kvad yver daudstille stad:
Krist er med siger uppstaden!
Sigrande vel yver ormen frå hel
bøtte han brotet og skaden.

⁵¹⁰ s. 27

⁵¹¹ s. 177

Syndi er sona og såret grødt,
livet frå daude er atter født.

- v.3 Kristus stod upp som det livstre i knupp
som i all æva skal bløma.
Skapande liv han alt drepane driv,
dauden for honom må røma.
So ved det livstre til Herrens pris
eingong me livnar i paradis.

LR 221 «Nåde, nåde, utan ende», også av *Blix*, 1891,⁵¹² har ikke uttrykkelig henvisning til døden. Men begrepene "livsens lovnad» og «livsens ord» peker indirekte på kontrasten.

- v.2 Fyrste gong i Edens hage,
kalla Gud den falne mann.
Bøygd i otte og i age
Adam livsens lovnad vann.
Truande det ord om nåden
vart han frelst frå syndevåden.
Og det store livsens ord
gjekk frå Eden yver jord.

N 351 «Alt det som kome er av kjøt», også av *Blix*, 1891.⁵¹³ Hele salmen er et sterkt uttrykk for sammenhengen mellom synden og døden.

- v.1 Alt det som kome er av kjøt,
som kjøt må døy og kverva.
Men det som er av Anden født,
kann eine livet erva.
Vårt liv ved Adams ugjerd kvarv,
me fødde er til usæl arv:
Med synd, til dom og daude.
- v.3 Men den som liv åt verdi vann
og oss til livet døypte,
er Jesus Krist, vår Frelsarmann

⁵¹² s. 198

⁵¹³ s. 23

som med sitt liv oss kjøpte:
På krossen drap han dauden vår,
slo ormen som gav ulivssår,
og gav oss atter livet.

F 843 «Se, nu stiger solen af havets skød» av *Jakob Knudsen*, 1891.⁵¹⁴

v.2 Jeg vil ånde luften i fulde drag,
syng Gud en sang for den lyse dag,
takke ham, at morgnen mig end er sød,
at mig dagen fryder, trods synd og død.

Sa 418 «Den Gud på hvem jeg tror» av *Per Nordsletten*, 1891.⁵¹⁵

v.2 Men akk jeg har et kjød som alltid gjør meg møye,
det er jo dømt til død, men vil seg ikke bøye.
Dog Jesus visste vel fra før mitt hjertes nød,
Han sier meg: Fortell din jammer all for Gud!

v.3 Du synd, å, plag meg ei, for Jesus deg har båret!
Jeg skal ei dø, å nei, han har til brud meg kåret.
Han meg rettferdig ser i himlens høytidsskrud,
så plager du meg mer, jeg sier det til Gud.

LR 725 «Kirkegård, du ligger rolig» av *J.H. Brochmann*, 1895.⁵¹⁶

v.2 ...De faderløses rop
og vennen uten håp –
alt det taler om syndens nød,
om dom og død
for alt som er av kvinne fødd

⁵¹⁴ F s. 346

⁵¹⁵ Revidert i 1951; Sa s. 500

⁵¹⁶ Rynning s. 164. LR opplyser ved denne salmen at den er diktet av «Olav Ruenæs, norsk prest, d. 1883.»

N 383 «All skapningen lengtar»

Når vi kommer over til vårt eget århundre, finner vi også noen salmer som mer eller mindre direkte ser døden som en straff for synden. Blant disse er *Bernt Støylens* «All skapningen lengtar», N 383 fra 1925.⁵¹⁷ Her gjengir vi vers 2:

All verdi er lagd under domen,
for syndi og dauden er komen.
Med trengsel og tjon me lyt strida
og sårt med all skapningen lida.

Salmen, som bygger på Rom 8,19-23, skildrer hvordan hele Guds skapning lider under følgene av syndefallet. «Syndi og dauden er komen» over alle mennesker. At «verdi er lagd under domen» er tegn på Guds straff, Guds reaksjon på synden.

Andre salmer på 1900-tallet:

N 401 «Du Herre, skal vera hyrding min» av *Leonhard Næss*, 1925.⁵¹⁸

v.3 Og skal eg då ferdast i skuggedal,
for syndi mi dauden lida,
min hyrding, din stav meg trøysta skal
og letta mi sorg og kvida.

Sa 867 «Her fra mitt Sion jeg skuer» av *Thomas Paul Barrat* (d. 1940), revidert 1978.⁵¹⁹

v.2 Døden har tapt sitt velde!
Brodden er brutt i hans skjød.
Golgataverket skal gjelde
både i liv og i død.
...

Rynning s. 22. Salmen er en parallell til LR 495, men ikke en gjendiktning. Jørgen Moe og Blix har begge latt seg inspirere av Rom 8

⁵¹⁸ Rynning (s. 55) henviser her til utgivelsesåret for N.

⁵¹⁹ Sa s. 1032

F 557 «Bli med, bli med til livet» av *Trygve Bjerkrheim*, 1941.⁵²⁰

v.5 Bli med, bli med til livet,
til himlens gode land!
Der synd og sorg er ukjent
og aldri dø vi kan.

F IV, lesesalmen «Det er jubel» av *Christian S. Oftedal*, 1943.⁵²¹

v.2 Det er anger, det er sorg i all min sjel,
for i menneskenes synder har jeg del.

Det er blod på våre hender,
brødre vrir seg i sin nød.
Synden sår, og hatet høster. Det er død!
Det er anger, det er sorg i all min sjel.

Sa 777 «Hvor godt det er» av ukjent forfatter.

v.4 Din pris jeg alltid synge vil hvor jeg på jorden går,
for jeg ble frelst fra synd og død i mine unge år.

⁵²⁰ F s. 257

⁵²¹ s. 392

13 SAMMENFATNING

Formålet med denne tredje delen av undersøkelsen har vært å vise hvordan forholdet mellom synden og døden oppfattes i vår kirke idag. Vi har ønsket å konstatere om tanken om døden som straff for synden har noen reell betydning i Den norske kirke. Lar det seg gjøre å påvise at denne tanken hører med til kirkens normative læregrunnlag, og at den gjør seg gjeldende i kirkens fromhetliv, er det rimelig å anta at den fortsatt er med på å prege vår oppfatning av og våre holdninger til døden? Hvis ikke, har vårt tema utelukkende teologihistorisk interesse.

Det byr på spesielle problemer å bringe klarhet i dette. Den teologiske litteratur om emnet på norsk mark er begrenset. Å referere til enkelte publikasjoner, gir neppe et bilde av offisiell kirkelære på dette punkt. Hva kirken lærer om hva som skal være normativt for forkynnelsen, kommer til uttrykk i Guds ord og kirkens bekjennelse. Kirkens liturgi er også forpliktende for prester i Den norske kirke.

Vi har derfor undersøkt kirkens læregrunnlag slik det er uttrykt i våre bekjennelsesskrifter. Vi har funnet at det først og fremst er Augustana art II (Om arvesynden) som er aktuell i vår sammenheng. Vi har funnet en klar forbindelse mellom Augustin og CA II. Den samme forståelse av forholdet mellom synd og død vi fant hos Augustin, gjør seg også gjeldende i CA II. Menneskets død er en konsekvens av synden. Adam døde på grunn av sin synd. Dette syndefall førte til at menneskets fysiske natur ble fordervet. Ethvert menneske som unnfanges og fødes etter Adam, unnfanges og fødes med en syndig natur. Dermed går synden i arv, blir arvesynd.

En slik oppfatning kommer ikke bare til uttrykk i CA II. Også i det nye ritualet for barnedåp i Den norske kirke understrekes det at dåpsbarnet er «født med menneskeslektens synd og skyld». Barnet har denne synd og skyld med seg når det fødes inn i verden. Det dreier seg ikke om annet en medfødt, arvet syndighet.

Hvilken reell utbredelse har et slikt syn i Den norske kirke idag? Det er det ikke lett å konstatere. Enkelte teologiske publikasjoner kan gi oss en pekepinn. I de to første deler av undersøkelsen har vi referert slike. Men vi mener at det gir et bedre bilde om vi kan referere til det som er tros- og fromhetlivets felleseie. Et slikt materiale finner vi i kirkens salmer. Salmene er blitt til i forskjellige tider. Noen av dem er kjente etter hyppig bruk. Andre brukes mindre og er relativt ukjente. Men felles for dem alle er at de er offisielt akseptert som representative for det vår evangelisk-lutherske kirke skal uttrykke gjennom sin salmesang.

Som vi har sett er det mange salmer som berører vårt emne. Det er så mange salmer i de forskjellige kategorier vi har behandlet, at det er god dekning for å si at tanken om døden som straff for synden, døden som en fiende og tanken om en nedarvet syndighet fra Adam er solid forankret i norsk salmesang.

14 KONKLUSJON

14.1 Tesene bekreftet

I innledningen til denne undersøkelsen satte vi opp fire teser:

- 1 Tanken om at menneskets dødelighet er en straff for synd – altså fremmed for Guds opprinnelige skaperordning – er en av premissene for Paulus tankeføring i Rom 5,12 f og 1.Kor 15.
- 2 Gjøres denne premiss til en hovedsak, skjer det en katastrofal endring i kristen antropologi. Da kan menneskets død ikke tolkes positivt som en forutsetning for livet i Guds verdensordning «før syndefallet». Dermed kommer kristen antropologi inn i et skarpt motsetningsforhold til nyere biologi og evolusjonsforståelse. Etter denne er dødelighet en forutsetning for liv.
- 3 Dette misforhold kan bare oppheves der Paulus' premiss forlates. Døden er en forutsetning ved menneskets skapelse. Døden er ikke en straff for synd.
- 4 Først når dette skjer, kan kristen forkynnelse og sjelesorg fri seg fra en falsk forpliktelse til å karakterisere den biologiske dødelighet i seg selv som «fiende». Dette er en forutsetning om forkynnelsen skal tale sannferdig om døden overhodet.

Undersøkelsen har tatt sikte på å bekrefte, eventuelt avkrefte disse. Vi mener at tesene er blitt bekreftet. I det følgende trekker vi konklusjonene med utgangspunkt i tesene.

14.2 Døden som straff for synd er premiss i Paulus' teologi

Undersøkelsen har tatt sitt utgangspunkt i Paulus' utsagn i Rom 5,12:

La oss sammenligne dette med det som skjedde da synden kom inn i verden. Synden kom på grunn av ett menneske, og med den kom døden. Og døden rammet alle mennesker, fordi de alle syndet.

Paulus refererer til syndefallsfortellingen i 1.Mos 3. Adam, det første mennesket, syndet. Som straff for synden ble Adam (og Eva) rammet av døden. Paulus oppfatter dette slik at Adam var udødelig før han syndet. Han ser altså forbudet i 1.Mos 2,17 som en trussel om at Adam, skapt til udødelighet, ved å overtre forbudet ville bli dødelig. Slik er det Adams syndefall som introduserer døden. Ved menneskets onde valg kommer synden og døden inn i verden.

Når synd og død er introdusert i verden, må dette få konsekvenser for alle mennesker. Det er ikke bare Adam og Eva som rammes. Alle deres etterkommere rammes på samme måte. Hvordan forestiller Paulus seg denne overføringen av synd og død til Adams etterkommere? En har forsøkt å beskrive sammenhengen med begrepene «arvesynd» og «arvedød». Men som vi har sett (2.3), er dette ikke dekkende for det Paulus vil ha frem. Det er ikke synden som går

i arv fra slektledd til slektledd. Det meste en kan si er at trangen til å synde går i arv, selv om dette heller ikke er dekkende. For sannheten om syndens oppståen og gjentakelse er at den er menneskelig talt uforklarlig, irrasjonell. Begrepet «arvesynd» forsøker å fatte det som er ufattelig, nemlig at en skapning kan gjøre opprør mot sin Skaper.

Når generasjonene etter Adam dør, skyldes det at de i likhet med Adam synder. Når Adams etterkommere dør, dør de ikke som en konsekvens av det konkrete syndefall som brakte synden inn i verden. De dør fordi de synder på samme måte som Adam syndet. Døden er straffen for egen synd, «fordi de alle syndet».

På denne måten innleder Adam «syndens historie» i menneskeheten. Og dermed innledes også «dødens historie», for «med den (synden) kom døden». Paulus tolker altså syndefallsberetningen i overenstemmelse med rabbinisk tradisjon. Som vi har sett (1.1) er utsagnet i 1.Mos 2,17 ikke en trussel om at et udødelig menneske skal bli dødelig, men et vanlig utsagn om dødsstraff, det vil si en trussel om at et dødelig menneske skal miste livet før naturlig livsavslutning.

Men etter den rabbiniske tolkning som Paulus anvender, fantes ikke døden før Adam brøt Guds forbud. Dermed viser det seg, når en har Rom 5,12 og 1.Kor 15 i fokus, at Paulus ser døden som en konsekvens av synden. Den legemlige, fysiske, død hører ikke med til den opprinnelige skaperordning før fallet. Alle har syndet, alle må dø, slik summerer Paulus resultatet av menneskehetens opprør mot Gud. Vi har sett (2.2) at denne død for Paulus er mer enn bare den fysiske død. Syndens ytterste og viktigste konsekvens er døden som fortapelse, det å bli skilt fra Gud. Men til premissmaterialet Paulus anvender hører altså at den fysiske død er en konsekvens av synden. Uten synden ville den fysiske død ikke ha eksistert.

14.3 Døden er en forutsetning for liv

En slik tanke, at mennesket var skapt udødelig, at den fysiske død ikke eksisterte fra begynnelsen av, lar det seg ikke gjøre å fastholde i vår tid. Vi vet at det ikke kan ha eksistert flercellede organismer uten fysisk død. For oss må den fysiske død tvertimot sees som «en av livets viktigste oppfinnelser», en forutsetning for liv overhodet. Dermed må vi konstatere at vi ikke kan dele de forestillinger som ligger til grunn for Paulus' utsagn om sammenhengen mellom synden og døden.

Kommer vi med dette i uoverenstemmelse med Paulus' teologi overhodet? Det er ikke nødvendig. Forestillingen om at menneskets fysiske død er et resultat av synden, Guds straffende reaksjon, er ikke en bærende konstruksjon i Paulus' teologiske byggverk. Tanken er en premiss som Paulus anvender så å si «i forbifarten». Hovedhensikten hans med fremstillingene i Rom 5,12f og 1.Kor 15 er å forsikre leserne om at frelsen i Kristus står fast. Paulus anvender analogien mellom den første og den annen Adam. Den første Adams gjerning førte til at døden fikk herredømme. Den annen Adams gjerning, Kristi forsoningsverk, førte til at døden beseires og de troende vinner det evige liv (Rom 5,17).

Kristi oppstandelse er et tegn på at også de som tror på ham skal oppstå fra de døde (1.Kor 15, 20).

Paulus anvender altså begrepet «døden» i flere betydninger. Hovedsiktet for ham er ikke å utforme en antropologi med en utbygget lære om den fysiske død. «Fienden» er først og fremst den død som er fortapelse, den evige død som skiller oss fra Gud. Det er altså ikke primært den reelle, fysiske død som er i fokus, men meget mer begrepet «døden» som metafor for fortapelsen.

Om det ikke lar seg gjøre å dele Paulus' premiss om den fysiske død, er det ikke vanskelig å følge ham i tanken om at «døden» er en «fiende», det vil si når han anvender termen som en metafor. Utfra dette lar det seg altså gjøre, uten å komme i et katastrofalt forhold til Paulus' lære om frelsen i Kristus, å gi slipp på den tidsbestemte forestillingen om at også den fysiske død er en konsekvens av synden. Dette bekreftees også ved at utsagnet i 1.Mos 2,17 ikke er en trussel om tap av udødelighet (1.1).

14.4 Den katastrofale endring i kristen antropologi

Ganske annerledes kritisk blir situasjonen når vår egen tids oppfatning av den fysiske død konfronteres med den tolkning av Paulus vi finner i den vestlige kirke, slik vi har belyst den i annen del av vår undersøkelse. For her anvendes Rom 5,12 og 1.Kor 15 som hovedhjørnestein i en lærebygning om natur og nåde, arvesynden og menneskets totale syndeforderv. Når Augustin videreutvikler Tertullians og Cyprians tanker, blir resultatet at menneskets fysiske natur blir endret ved syndefallet. Synden blir medfødt, arvet syndighet.

Utgangspunktet for Augustins tanker om natur og nåde er ønsket om å slå fast at Guds ord er å stole på, den troende kan feste lit til ordet om frelsen i Kristus. For frelsen er ikke basert på menneskelig innsats, men på Guds gjerning alene. Men dermed kommer Augustin til å betone Guds enevirke så sterkt at menneskets ansvar skyves ut av synsfeltet. Det går ikke an å kalkulere med menneskets medvirkning i frelsen. For menneskets natur er så fordervet av arvesynden at mennesket av seg selv er ute av stand til å åpne seg for Guds ord og verk.

På grunn av sin tolkning av «in quo omnes peccaverunt» (6.1), forledes Augustin til å hevde at hele menneskeheten allerede var til stede «i Adam» da stamfaren syndet. Derfor har hvert eneste menneske som fødes etter Adam synden i seg fra unnfangelsen av. Dermed er både den fysiske død og fortapelsen en straff som preger menneskets liv fra unnfangelsen. På denne bakgrunn føres Augustin, med logisk konsekvens, til å hevde tanken om *den dobbelte predestinasjon*. Det lar seg ikke gjøre å regne med menneskets vilje og ansvar i frelsesakten. Det er Gud alene, uten menneskelig viljes medvirkning, som beslutter om et menneske skal bli frelst eller ikke. Er det Guds beslutning alene som avgjør frelse, da er det logisk at det også er Guds beslutning alene som avgjør fortapelsen.

Men med en slik tolkning har det skjedd en katastrofal endring i kristen antropologi. Menneskets ansvar, som Paulus understreker sterkt i de etiske formaningene, skyves i en slik

grad til side at selve tilegnelsen av frelsen blir problematisk. Etikken finner ikke fotfeste i dogmatikken. Tanken om den dobbelte predestinasjon gjør at det kjennes meningsløst å appellere til menneskets ansvar. Dette ble Pelagius og hans tilhengers reaksjon på Augustins teologi.

I Augustins tenkning om natur og nåde, synden og døden, blir tanken om det fysiske forderv, døden som straff en uløselig del av det teologiske system. Når den augustinske frelseslære har som forutsetning at menneskets natur er fordervet, lar det seg ikke gjøre å tenke den fysiske død som Guds gode skaperordning.

14.5 Skapelse og evolusjon

Om en holder fast på tanken om at mennesket er skapt udødelig, kommer en i et skarpt motsetningsforhold til naturvitenskapelig antropologi. For etter denne er individenes fysiske død en forutsetning for at artene skal bestå og utvikle seg. Representativ naturvitenskapelig forskning har akseptert tanken om den biologiske evolusjon. Det har foregått en relativt lang utvikling fra de enkleste encellede organismer frem til høyere dyrearter. Om denne utviklingen har foregått som en kontinuerlig prosess eller sprangvis, spiller mindre rolle i den sammenheng vi behandler. Å akseptere tanken om en biologisk evolusjon, innebærer ikke at vi behøver å akseptere Darwins begrunnelse for nedstammingshypotesen (se s.58f.). Godtar vi tanken om evolusjon, lar det seg ikke gjøre å holde fast tanken om ett udødelig menneske ved historiens begynnelse som plutselig opptrer historien, og som først etter at det har forbrutt seg mot Gud, blir dødelig.

Noen vil oppfatte denne situasjonen slik at de eneste alternativer som da foreligger er enten å holde fast på skapertroen og forkaste evolusjonstanken, eller å holde fast på tanken om evolusjon og dermed med nødvendighet forkaste troen på en skaper. Dette er ikke de eneste alternativer som foreligger. Det lar seg gjøre å forlate de gamle forestillingsformer om en skapelse på seks ukedager og et syndefall ved historiens begynnelse ved ett historisk menneske, uten å gi avkall på realitetene disse forestillingene skal formidle. For realitetene blir stående: Mennesket er i et ufattelig, uforklarlig opprør mot Gud. Dette opprøret er hele menneskehetens ulykke. Det er demonisk irrasjonelt at skapningen gjør opprør mot sin Skaper.

Skal vi komme ut av den fastlåste frontstilling som en til tider finner mellom teologi og naturvitenskapelig antropologi, kan dette bare skje hvor en unngår å sette opp skapertro og evolusjon som motsetningspar. Om vi ikke skal avskjære mennesker fra kristen tro, er det nødvendig å forklare evolusjon med skapelse som bakgrunn og omvendt.⁵²²

Syndefallet har funnet sted. Mennesket er blitt opprører mot Gud. Dette faktum må kristen antropologi holde fast på. Men dette kan ikke lenger gjøres ved å forlegge tidspunktet for

⁵²² Viser her til min bok: SKAPELSE OG EVOLUSJON. Forholdet mellom skapertro og naturvitenskap hos Fredrik Petersen. Forum for universitetshistorie skriftserie 1/2009. UiO

syndefallet til en enkelthandling ved ett bestemt menneske på ett geografisk bestemt sted, Edens hage, og forutsette at dette ene mennesket, Adam, er det første eksemplar av arten homo sapiens. Skapelses- og syndefallsberetningen i 1.Mos skal formidle skapertro til mennesker som lever med et bestemt verdensbilde og en type verdensforklaring. Når verdensbilde og verdensforklaring skifter, må teologien, om den skal være formidler av skapertroen, være villig til å skifte til andre forestillingsformer som er istand til å formidle troen til samtiden.

Det er viktig å holde fast på at syndefallet er uforklarlig. Det er fullstendig irrasjonelt at en skapning som mennesket, gjør opprør mot sin Skaper. Det geniale ved den gamle syndefallsberetning er at den evner å formidle det demonisk-irrasjonelle ved menneskets opprør. Det kreves kongenialitet av den formidling som vil benytte seg av andre forestillingsformer. For disse må ikke falle i den misforståelse at de prøver å rasjonalisere synden. Synden blir til ved en «uavledbar handling» (Althaus). Bare så lenge syndefallsberetningen fastholdes som et symbol, ikke som en historisk beskrivelse av et faktisk hendelsesforløp, kan synden karakteriseres rett som et irrasjonelt, uforklarlig opprør mot Gud.

15 Å TALE RETT OM DØDEN

15.1 Den fysiske død er ikke «fienden»

Årsaken til at denne undersøkelsen har sett dagens lys skyldes ikke minst at forfatteren, gjennom flere års arbeid som menighetsprest, gjentatte ganger har blitt stillet overfor utfordringen til å tale og forkynne sannferdig om døden.

Ikke minst ved en bære og i den sjelesørgeriske samtale med de pårørende, kan det være avgjørende hvilken oppfatning presten formidler om den fysiske død. Kjenner presten seg forpliktet til å bringe videre tanken om at den fysiske død er en del av vår straff for synden, må forkynnelse og sjelesorg i noen grad preges av dette. Dersom den fysiske død, uansett hvilken form den får, er noe «uegentlig», det vil si en prosess Gud egentlig ikke ønsket «fra begynnelsen av», bidrar dette til at angsten for døden som naturlig fenomen⁵²³ holdes fast og understrekes. For dersom den fysiske død er en del av straffen, er det naturlig at mennesket har grunn til å frykte den fysiske død som sådan, ikke bare de omstendigheter den kan inntreffe i. Da er det fenomenet at vårt biologiske liv tar slutt som fysisk organisme, et fenomen som aldri egentlig kan hilses velkommen.

Noen vil fremheve at den fysiske død som fiende er overvunnet i Kristus. Det innebærer at den som tror på Jesus Kristus ikke lenger behøver å oppleve døden som fiende. Den som ikke tror må fremdeles leve under angsten for den fiendlige død. Denne tanken finner vi bekreftet både i teologien slik vi har referert til den i første og annen del av undersøkelsen, og i salmer som vi har presentert i tredje del. Som et eksempel nevner vi en av de mest brukte salmer ved begravelse: Landstads «Jeg vet meg en søvn i Jesu navn»:

LR 640 vers 1:

Jeg vet mig en søvn i Jesu navn,
den kveger de trette lemmer,
der redes en seng i jordens favn,
så moderlig hun mig gjemmer;
min sjel er hos Gud i himmerik
og sorgene sine glemmer.

Her ser vi tydelig at «en søvn i Jesu navn», døden, ikke lenger har fiendens karakter, selv om dødskampen kan ha vært slitsom.⁵²⁴ Selv om denne salmen kan velges ut fra andre hensyn

⁵²³ Olav Hilmar Iversen. Se innledningen s.8 og note 6.

⁵²⁴ Ronald Fangen forteller:»Det var efter en gjennomvåknet natt da han mistet et barn at han om morgenen satte sig ned og skrev sin mest berømte salme «Jeg vet mig en søvn i Jesu navn». Enkelt, men med sublim styrke og inspirasjon bekjenner han sin sorg og sin lengsel. Det kan ikke gjøres skjønnere» (Ronald Fangen, Essays, i utvalg ved Carl Fredrik Engelstad, Oslo 1963, s. 212).

enn det å gi uttrykk for en bibelsk fundert tro,⁵²⁵ er den fra Landstads hånd ment som et klart uttrykk for den Kristustro som har overvunnet døden som fiende.

Men tanken om at den fysiske død mister sin karakter av å være fiende har bare mening dersom den ikke viser til den fysiske død i seg selv, men til fortapelsen. For Jesu forsoningsverk innebærer at skylden er sonet. Det vil si at «hver den som tror på ham ikke skal gå fortapt, men ha evig liv» (Joh 3,16). Den fysiske død blir ikke en overgang til fortapelse, men til evig liv. Derfor er døden ikke lenger en fiende.

Men når selve den fysiske død blir en del av straffen, gjøres til fiende, har det lite mening å hevde at straffen er opphevet av Kristus. Da skulle denne opphevelse også ha som resultat at den fysiske død var borte. Det er den ikke. Både den troende og den ikke-troende dør. Ingen ting tyder på at den troendes død er lettere enn den ikke-troendes. Dødskamp med smerter og angst er likelig fordelt mellom begge parter.

Det er ikke døden i seg selv som er straffen. Det er fortapelsen som truer som en mulighet bak døden som kaster sitt fiendtlige skjær over den legemlige død.

15.2 Bruken av begrepet «døden»

Anvendelsen av metaforen «døden» er utbredt i den kristne tradisjon. Det henger naturligvis sammen med at den fysiske død fungerer godt som et bilde på det «å være fullstendig skilt fra, fullstendig ferdig med». Derfor kan for eksempel Paulus anvende begrepet for å slå fast at å sette sin lit til rettferdigheten i Kristus innebærer å være fullstendig ferdig med den rettferdighet som vinnes gjennom lovgjeringer, «vi er døde fra loven som bandt oss (Rom 7, 6). Og derfor har termen «døden» i utstrakt grad blitt anvendt for å karakterisere fortapelsen. For fortapelse er å være fullstendig skilt fra Gud i den endegyldige dom.

En slik bruk av metaforen «døden» kan ikke unngås i kristen forkynnelse. Omfattende bruk i bibelen og tradisjonen ellers gjør det naturlig å fortsette å tale om fortapelsen som «den evige død». Forkynnensens språk ville bli fattigere om vi skulle luke bort all metaforisk tale om døden. Men det som må unngås er at denne metaforbruk blir så uklar at den kan tolkes som utsagn om den fysiske død.

Denne undersøkelsen har hatt som hovedsikte å påvise at talen om den fysiske død som en fiende, som straff for synden, ikke er en uoppgivelig del av det bibelske budskap. Videre har vi ønsket å understreke at tanken om at mennesket opprinnelig skulle ha vært skapt udødelig, er fullstendig uakseptabel for naturvitenskapelig antropologi idag. Vi mener derfor at den premiss som Paulus anvender i Rom 5,12f. og 1.Kor 15 må forlates.

⁵²⁵ Se Per Tanggaard «Jeg vet meg en søvn...» En analyse av dødens plass og dødsritualenes funksjoner i samfunnet. (Det religiøse Norge, red. Pål Repstad, Oslo 1977, s. 254).

Derfor må kirkens forkynnere og forfattere bestrebe seg på en langt større grad av presisering når begrepet «døden» brukes. Bare på den måten kan vi unngå å tolke den fysiske dødelighet som straff, som Guds negative reaksjon på menneskets synd.

15.3 Døden er fordi livet er

Hvorfor er det så viktig å dra til felts mot tanken om at selve den fysiske død er en straff for synd? Fordi en slik tanke hindrer oss i å se døden som det den i virkeligheten er, en del av Guds gode og kloke skaperordning. Den fysiske død er en forutsetning for vårt fysiske liv. Uten denne «nøkkel» ville høyerestående liv på denne kloden aldri ha eksistert. Uten den fysiske død ville cellene ikke ha vært istand til å forplante seg og frembringe nye celler. Uten døden ville ikke slekt ha kunnet følge på slekters gang slik at det blir rom for stadig nye individer.

Ja, uten den fysiske død ville skapningen ha manglet bevissthet om sin Skaper. For nettopp døden, at «mennesket, født av en kvinne, lever kort og fylles av uro» (Job 14,1), gjør mennesket bevisst på sin maktesløshet og begrensning. Først i bevisstheten om denne begrensing evner mennesket å erkjenne Ham som har all makt og er uten grenser.

Døden kan være vond, men den er ikke ond. Døden kan ramme som en meningsløs død i utide og skape fortvilelse og angst for den som blir alene tilbake. Døden kan fylle den døende med gru for det ukjente som forestår. Og døden kan fylle både den døende og den gjenlevende med fortvilelse over alt som er gjort og alt som er ugjort. Men døden selv er ikke ond. For døden er fordi livet er. Skaperen skapte øyet for at det skulle lovprise Skaperen i fryd over skaperverkets fargestrålende mangfold. Men han skapte det også slik at det kunne bryte ved veis ende.

Døden er fordi livet er. Livet kan fylles av uro, ondskap og fortvilelse. Da kan vi komme til å si at livet ikke lenger er verd å leve. Noen tar konsekvensene av dette i sin egen hånd. Men ut fra vår kristne tro kan vi aldri si at livet aldri skulle ha vært. For vi tror at den allmektige, himmelens og jordens Skaper, har en god mening med livet Han har gitt oss. Gud har også en god mening med vår død. Den er det ofte ikke lett å få øye på. For i døden møter vi vår begrensning. Og i døden brytes våre menneskelige relasjoner.

Vi ser Guds storhet i skaperverket. Men denne alminnelige åpenbaring gir oss en begrenset erkjennelse av Gud. Det åpne sinn kan fylles av ærefrykt for livet. Men det kan også fylles med angst for Deus absconditus, for den utilnærmelige Gud som skjuler seg bak ufattelige dimensjoner.

Guds godhet ser vi alene helt og fullt i Jesus Kristus. På grunn av Jesus våger vi å tro at den fjerne Gud har kommet nær med sin barmhjertige nåde. Derfor blir også vår erkjennelse av døden begrenset. Ingen av oss som taler om døden, som prøver å beskrive den og gripe dens vesen, vet egentlig hva døden er. Når vi vet det, er det for sent å beskrive.

Men i troen på Jesus Kristus ser vi Guds godhet også i vår legemlige død. Så langt nådde Frans fra Assisi de siste årene han levde.⁵²⁶

*Lovet være du, Herre,
for vår søster,
den legemlige død
som ingen kan flykte fra.*

⁵²⁶

Gjengitt etter Reidar Astås: Arbeidsoppgaver og tekster til kirkehistorie, Oslo 1968, s. 53

16 LITTERATUR

- ALTERBOKEN: Alterbok for Den norske kirke, 5. oppl., Oslo 1966. (Vedtatt ved kgl. res. 8. okt. 1920).
- ALTHAUS, Paul: Der Brief an die Römer, D. NT D., Göttingen 1949.
- ALTHAUS, Paul: Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1948.
- ALTHAUS, Paul: De letzten Dinge, Gütersloh 1949.
- ASTÅS, Reidar: Arbeidsoppgaver og tekster til kirkehistorie, Oslo 1968.
- AUER, J.: Erbsünde. Art. i Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.III Freiburg 1959.
- AUKRUST, Tor: Forkynnelse og historie. En studie i Kristi realpresens, Oslo 1956.
- AULEN, Gustaf: Dogmhistoria, Stockholm 1917.
- BALZER, Otto: Die Sentenzen des Petrus Lombardus, Leipzig 1902.
- BARTH, Karl: Christus und Adam nach Röm 5, (Theol. Studien H. 35) Zürich 1952.
- BARTH, Karl: Der Römerbrief, Zürich 1940.
- BARTH, Karl: Die kirchliche Dogmatik, Zürich 1948
- BARTH, Karl: Kürze Erklärung des Römerbriefs, München 1956.
- BERKHOF, Hendrikus: Christian Faith, Michigan 1979.
- BETTENSON, Henry: Documents of the Cristian Church. (The Worlds Classics 495), London 1959.
- BETTENSON, Henry: The early Christian Fathers, London 1969
- BETTENSON, Henry: The later Christian Fathers, London 1970.
- BJERG, Svend: Døden. (Berlingske leksikon Bibliotek, red. Johs Sløk), Kbh. 1975.
- BJØRNDALEN, Anders Jørgen: Urhistorien. Første Mosebok, en kommentar. (Gammeltestamentlig bibliotek, red. Magne Sæbø Bd. 1) Oslo 1970.
- BLASS/DEBRUNNER: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 9. oppl., Göttingen 1954.
- BLAU, Ludwig: Angel. Art. i The Jewish Encyclopedie. 3. ed. Bd.I, New York 1925.
- BOGEN, Hans Joachim: Gyldendals bok om moderne biologi, Oslo 1968.
- BOHLIN, Torgny: Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis. (Uppsala univ. årsskr.) Uppsala 1975.
- BORNKAMM, Günther. Das Ende des Gesetzes.(Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 1) München 1952.
- BOROS, Ladislaus: The Mystery of Death, New York 1965.

- BRANDENBURGER, Egon: Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5, 12-21 (1. Kor 15). (Wissenschaftliche Monographien zum a.u.n.T., hrsg. Günther Bornkamm u. Gerhard v. Rad, Bd. 7). Neukirchen Kreis Moers 1962.
- BRING, Ragnar: Arvsynd. Art i Nordisk teologisk Uppslagsbok, Lund/Kbh. 1952'
- BRUN, Lyder: Paulus kristelige Tanker, Oslo 1945.
- BRUNVOLL, Arve: Den norske kirkes bekjennelsesskrifter (Logos-serien), Oslo 1976.
- BULTMANN, Rudolf: Adam und Christus (ZNW 50), Berlin 1959.
- BULTMANN, Rudolf: Thanatos. Artikkel (vi henviser til eng./am.utg) Theological Dictionary of the New Testament v/Gerhard Kittel, oversatt av Geoffrey W. Bromiley, 9.opprykk, Michigan 1979.
- BULTMANN, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, 3. oppl, Berlin 1959.
- CHORON, Jaques: Der Tod im abenländischen Denken, Stuttgart 1967.
- CULLMANN, Oscar: Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament, New York 1958.
- DAHL, Nils Alstrup: Studies in Paul, Minneapolis 1977.
- DAHL, Nils Alstrup: Two notes on Roman 5. (Studia Theologica Vol V, Fase. I-II), Lund 1952.
- DENZINGER, H: Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum, 13. utg. Freiburg 1921.
- DEUTSCH, S. M: Peter Abélard. Ein kritischer Theologe des zwölften J.hdts., Leipzig 1883.
- DODD, Charles Harold: The Epistle of Paul to the Romans. (The Moffat New Testament.) London 1932.
- EBERLE, Chr.G.: Luthers Psalmen-Auslegung. Ein Kommentar zu den poetischen oder Lehrbüchern des Alten Testaments, Bd. I, Stuttgart 1873.
- ELLINGSEN, Svein: Salmer fra de siste femti år. (Art. i samlingen En ny sang for Herren. En studiebok i hymnologi) Oslo 1981.
- ELSTER, Jon: De evige spørsmål og vår tids svar, Oslo 1969.
- ERIKSEN, Arne: Salmebokutgaver og -utkast i norsk kirkehistorie. (Art. i En ny sang for Herren. En studiebok i hymnologi, Oslo 1981.)
- EVANS, Robert F.: Inquiries and Reappraisals, London 1968.
- FANGEN, Ronald: Essays (i utvalg v. Carl Fr. Engelstad), Oslo 1963.
- FERGUSON, John: Pelagius. A historical and Theological Study, Cambridge 1956.
- FRAZER, J: Folklore in the Old Testament, New York 1923.
- FREUNDORFER, Joseph: Erbsünde und Erbtod (Neutestamentliche Abhandlungen Bd. 13, H. 1-2), Münster 1927.

- FRISCH, Hartwig: Europas kulturhistorie Bd.4: Fra den franske revolusjon til idag, Oslo 1963.
- GERLEMAN, Gillis: Død (Art. I NTU Bd I), Lund/Kbh. 1952.
- GOPPELT, Leonhard: Theologie des Neuen Testaments, 3.oppl., Göttingen 1978.
- GRANE, Leif: Pierre Abélard. Filosofi og kristendom i middelalderen, Kbh. 1964.
- GRUNDMANN, Walter: Hamartano (Art. i Kittel Bd.I), Michigan 1979.
- GRUNDMANN, Walter: Syn (Art. i Kittel Bd.VII), Michigan 1979.
- HAFSTAD, Ketil: Skapertro og naturvitenskap. Fra konflikt til fredelig sameksistens. Kirke og Kultur hft. 1, Oslo 1983
- HAUGE, Jens Gabriel: Biologi og virkelighetsoppfatning, (Kirke og Kultur hft.5), Oslo 1973.
- HAUGE, Jens Gabriel: Fenomenet liv, (Kirke og Kultur hft. 9), Oslo 1969.
- HAUS, Håkon: Døden i Det gamle testamente. (Saml. «Liv og Død»), Stvgr. 1970.
- HEILER, Friedrich: Die Ostkirchen, München 1971.
- HEUSSI, Karl: Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1909.
- HILLERDAL, Gunnar: M. Luther: Om den trålbundne vilja. Lutherskrifter i urvall, St.hlm. 1964.
- HOFMO, Gunvor: «Hva vet du?». Samlede dikt, Oslo 1968.
- HOLBORN, Hajo: Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke, München 1933.
- HOLMQUIST/NØRREGAARD: Kirkehistorie, Kbh. 1946.
- HYGEN, Johan B.: Guds allmakt og det ondes problem, Oslo 1974.
- HÄGGLUND, Bengt: Teologins historia. En dogmhistorisk oversikt, 4. Oppl. Lund 1975.
- ISELOH, Erwin: Der Kampf um das Verständnis der Freiheit der Christenmenschen. (Handbuch der Kirchengeschichte B IV, hrsg Hubert Jedin, Freiburg/Basel/Wien).
- IVERSEN, Olav Hilmar: Døden som biologisk fenomen. (Essaysaml. Liv og Død, red. Nils Johan Lavik og Ivar Ramvi), Stavanger 1970.
- JERVELL, Jacob: Gud og hans fiender. Forsøk på å tolke Romerbrevet, Oslo 1973.
- JÜNGEL, Eberhard: Tod. (Themen der Theologie, hrsg. von Hans Jürgen Schultz, Bd. 8), 3.oppl. Stuttgart/Berlin 1973.
- JUVKAM, Per: Salmesong frå kyrkjebenken. Elias Blix som salmediktar. (Art. i samlingen En ny sang for Herren, En studiebok i hymnologi), Oslo 1981.
- KÄSEMANN, Ernst: An die Römer (H.z. NT 8a), Tübingen 1973.
- KENDREW, John: Livets tråd, Oslo 1970.

- KITTEL, Gerhard: Theological Dictionary of the New Testament (oversatt av Geoffrey W. Bromiley), 9.opptrykk, Michigan 1979.
- KOHL, Ernst Wilhelm: Die Theologie des Erasmus, Basel 1966.
- KÜBLER ROSS, Elisabeth: On Death and Dying, New York 1969. xxx
- LEIVESTAD, Ragnar: Nytestamentlig gresk grammatikk, 2.utg., Oslo/Bergen/Tromsø 1972.
- LEUW, Gerardus v.d.: Mennesket og mysteriet. En innføring i religionens fenomenologi, Oslo 1966.
- LINDSTRÖM, Henning: Skapelse och Frälsing i Melanchtons teologi, St.hlm. 1944
- LOOFS, Friedrich: Pelagius und der pelagianische Streit (Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche) (hrsg. A Hauck, Bd. 15), Leipzig 1904.
- LORENZ, R: Augustin (RGG Bd 1).Tübingen 1957.
- LUSCOMBE, D. E: Peter Abélards Ethics, Oxford 1971.
- MOLLAND, Einar: Augustin. Vestens tenkene Bd.I, Oslo 1962.
- MOLLAND, Einar: Den Augsburgske konfesjon. (Cappelens klassiske skrifter, Bd.III), Oslo 1953.
- MOLLAND, Einar: Konfesjonskunnskap, Oslo 1961.
- MOLLAND, Einar: Norges kirkehistorie i det 19. årh., Oslo 1979.
- MOSBECH, Holger: Første korinterbrev, Indledet og forklaret, 2. udg, Kbh. 1950
- MOSBECH, Holger: Nytestamentlig Isagogik, Kbh. 1946-49.
- MOWINCKEL, Sigmund: Diktet om Job (Det gamle Testamente oversatt av S. Michelet, Sigmund Mowinckel og N. Messel, Bd. IV Skriftene, 1. del), Oslo 1955.
- MOWINCKEL, Sigmund: Det gamle Testamente (GT MMM se ovenfor) ,Oslo 1955.
- MOWINCKEL, Sigmund: Israels opphav og eldste historie, Oslo 1967.
- MOWINCKEL, Sigmund: Offersang og Sangoffer. Salmediktningen i Bibelen, Oslo 1951.
- MOWINCKEL, Sigmund: Salmeboken og gudstjenestesalmen. En skisse. (N. Teol. Tidsskr.), Oslo 1927.
- NIELSEN, Eduard: Indledning til Første Mosebog (Bibelen i kulturhistorisk lys Bd. 1), Kbh. 1968.
- NIELSEN, Fredrik: Kirkens Historie indtil Reformationen, Kbh. 1902.
- NORMANN, Sigurd: Den norske kirkes Bekjennelsesskrifter, Oslo 1930.
- NORMANN, Sigurd: Viljefrihet og forutbestemmelse, Oslo 1933.
- NOÛY, Lecomte du: Menneskets plass i utviklingen, Oslo 1948.
- NTU: Nordisk Teologisk Uppslagsbok för Kyrka och Skola, Lund/Kbh. 1952.

- NYGREN, Anders: Pauli brev til Romarna, 2.oppl., St.hlm. 1947.
- NØJGAARD, Niels: Om Begræbet Synd hos Luther. Studier i Luthers Antropologi indtil 1522, Kbh. 1929.
- OLSSON, Bror: Erasmus av Rotterdam (NTU Bd. I koll. 744 f.) Lund/Kbh.1952.
- ORDING, Hans: Forsoning og Frigjøring, Kbh. 1949.
- PEDERSEN, E. Thestrup: Bibelhåndbok, Oslo 1966.
- PELIKAN, Jaroslav: The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Bd I: The Emergence of the Catholic Tradition, Chicago/London 1971.
- PERL, Carl Johann: Augustinus Aurelius: Über den Wortlaut der Genesis, Paderborn 1961.
- PLOEG, J. van der: The Excavations at Qumran, London 1958
- PIEPER, Josef: Tod und Unsterblichkeit, München 1968.
- PREISKER, Herbert: Ellogeio (Art i Kittel Bd.II), Michigan 1979. P
- PRENTER, Regin: Kirkens lutherske Bekendelse, Fredericia 1978.
- PRENTER, Regin: Kristen tro, Stavanger 1973.
- PRENTER, Regin: Skabelse og Genløsning, Dogmatik, Kbh. 1962.
- RAHNER, Karl: On the Theology of Death. Questiones Disputatae, Bd.2, Edinburg/London 1961.
- RICHARDSON, Alan: A theological Word Book of the Bible, 9th ed., London 1957.
- ROBERTS, Robert E: The theology of Tertullian, London 1924.
- RYNNING, P. E.: Norsk Salmeleksikon, Oslo 1967.
- SASSE, Hermann: Aion (Art. I Kittel Sd. 1), Michigan 1979.
- SCHRENK, Gottlob: Ekdikesis (Art Kittel Bd.II). Michigan 1979.
- SCHUNACK, Gerd: Das hermeneutische Problem des Todes m. Horizont von Römer 5 untersucht, Tübingen 1967.
- SKAAR, J. N.: Norsk Salmehistorie, Bergen 1879-80.
- SOUTER, Alex: Pelagius expositions of thirteen epistles of. St. Paul. (Texts and studies. Contributions to Biblical and Patristic literature. Vol IX no. 2. ed. J. Armitage Robinson). Cambridge 1926
- STÄHLIN, Gustav: Asthenes (Art. i Kittel Bd.I), Michigan 1979.
- STAUFFER, Ethelbert: Eis (Art. i Kittel Bd.II), Michigan 1979.
- STRACK/BILLERBECK: Kommentar aus Talmud und Midrasch, B. 1-4,1922.
- SVENDSEN, H. Blom: Streiftog gjennom salmeboken og salmeopplevelser, Oslo 1959.

- TANGGAARD, Per: «Jeg vet meg en søvn...» En analyse av dødens plass og dødsritualenes funksjoner i samfunnet. (Art. i samlingen: Det religiøse Norge, red. Pål Repstad), Oslo 1977.
- THIELICKE, Helmut: Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie, Geneve 1946(?).
- THUNER, O. E.: Dansk Salme-Leksikon, Kbh. 1930.
- VADER, Wim: Moderne kritikk av Darwinismen (Kirke og Kultur hft.1), Oslo 1983.
- VALEN-SENDSTAD, Aksel: Kristen dogmatikk, Oslo 1979.
- VALEN-SENDSTAD, Olav: Dogmatikken for legmenn. Konkordieboken, Bergen 1957.
- WACKERNAGEL: Marthin Luthers geistliche Lieder, 1856.
- WEIZACKER, CarJ v.: Mennesket, historien og universet, Oslo 1955.
- WESTERMANN, Claus: Schöpfung (Themen der Theologie hrsg.von Hans JürgenSchultz, Bd. 12),Berlin 1971.
- WINGREN, Gustaf: Credo. Den kristne tros- og livsåskådningen, Lund 1975.
- WINGREN, Gustaf: Skapelsen och Lagen, Lund 1958.
- WINGREN, Gustaf: Synden i døden (NTU Bd. I), Lund/Kbh. 1952.
- ØVERLAND, Per: Hva kirken lærer, Stavanger 1966.
- AALEN, Sverre: Døden i det nye testamente. (Essaysamlingen «Liv og DØd», red. Nils Johan Lavik og Ivar Ramvi), Stavanger 1970.
- AALEN, Sverre: Hva er fortapelse? (Samlingen «Evig Liv-Evig død», red. John Nome), Oslo 1954.

17 A BRIEF ENGLISH SUMMARY

In his letter to the Romans 5, 12 St. Paul writes:

Mark what follows. It was through one man that sin entered the world, and through sin death, and thus death pervaded the whole human race, inasmuch as all men have sinned. For sin was already in the world before there was law, though in the absence of law no reckoning is kept of sin. But death held sway from Adam to Moses, even over those who had not sinned as Adam did, by disobeying a direct command – and Adam foreshadows the Man who was to come.

And in his first letter to the Corinthians 15, 20-23 St. Paul writes:

But the truth is, Christ was raised to life – the firstfruits of the harvest of the dead. For since it was a man that brought death into the world, a man also brought resurrection of the dead. As in Adam all men die, so in Christ all will be brought to life; but each in his own proper place: Christ the firstfruits, and afterwards, at his coming, those who belong to Christ.

When St. Paul in his letter to the Romans presents the relation between sin and death, he presupposes the biblical story of the fall of man in Genesis 2 and 3. In v.12 he refers to the situation when “sin entered the world, and through sin death”. St. Paul thinks that the story of the fall tells us how death came to be introduced into the world. But Genesis 2 and 3 do not tell us anything about how man became mortal. On the contrary, the story takes it for granted that the human being was *created mortal*. The fact that there is a *tree of life* in the Garden of Eden, demonstrates that man had to eat of this tree to obtain immortality. When Adam and Eve are driven out of the garden and the cherubs and the burning sword guards the admission to the tree (Gen. 3,24), the possibility to obtain immortality is lost.

The admittance to the garden of Eden is connected with the prohibition “you may eat from every tree in the garden of Eden, but not from the tree of the knowledge of good and evil; for on the day you eat from it, you will certainly die” (Gen. 2,18). The threat, that is based on the prohibition on eating from the tree of knowledge, is not a statement of an immortal individual becoming mortal. It is a threat that a human being shall lose its life, i.e. lose its life before normal death and end of life. The death penalty is not executed. Instead Adam and Eve are expelled from the paradise - The Garden of Eden. But this does not mean that the threat was not real. For the admission to the tree of life is closed. Man can no longer obtain immortality. The story of the fall takes into account that man is created mortal. But for Christian interpreters that read this story as the story of introduction of mortality in the world, mortality must be the consequence of Adam's fall, of Adam's sin.

But why is death – mortality – transferred to Adam's successors? Why did all human beings die like Adam although some of them did not sin like Adam? The interpreters found the solution in the dogma of *original sin*. But it is not possible on the background of the story of the Garden of Eden, to introduce the dogma of original sin as an inheritance from Adam.

Turning to natural science it is impossible to accept that physical death should not be a premise for the creation of man. But turning to ancient Semitic thinking, we find there is a connection between man and an early death, “death at the wrong time”. According to old Israelite thinking, illness and an early death can be indications of God's reaction to sin. He who dies at an unreasonable time of his life, perhaps suddenly and unexpected, must have violated the covenant with Jahve.

Also the sufferings man has to go through without dying, could be interpreted as a part of “the embrace of death”. For the power of death stretches into life so that the suffering person may feel like he is already in the realm of death. With this background it is understandable that later Jewish theology could draw the conclusion that death in itself was part of the punishment for sin.

Why is it so important to defeat the idea that the physical death is a punishment for sin? It is because that idea prevents us from seeing what death really is: Part of God's good and intelligent act of creation. The physical death is a necessary condition for our physical life. Without this key, elevated and developed intelligent life would not have existed. Without the physical death, the cells would not have been able to propagate and bring forth new cells. Without the physical death, generations could not follow one another and constantly have sufficient space.

Without the physical death creation would neither have been conscious of its Creator. For the fact that: “*Man born of women is short-lived and full of disquiet. He blossoms like a flower and then he withers*” (Job 14,1-2), makes mankind aware of his limitation and lack of power. Realizing his limits, man learns to know God, who has all power without limits.

Death can be hard, but it is not evil. Death can strike meaningless and unreasonable. It can create despair for those who are left alone. The forthcoming death can fill the dying person with fear. And death can fill both the dying person and the survivors with despair about all that is done and all that is undone. But death itself is not evil, because death is an indispensable condition - a *sine qua non*- of life. The Creator created the eye so that it could observe the creation and praise the Creator because of its abundant diversity and beauty. But he created the eye so that it could burst at the end of life.

There is death because there is life. Life can be filled with joy and happiness. Then we can feel that life is a wonderful gift from the Creator. But it can also be filled with evil and despair. Then we feel that life is not worth living. Then some take the consequences and put an end to life by their own hand. But as Christians we can not say that life should not have been. For we believe that the allmighty Creator of heaven and earth gave us life as a gift of great value.

And we also believe that God has good intentions with our death. It is not always easy to disclose this. For when death comes we also feel our limitation, especially when our human relations are broken. We can see God's might in the creation. But we can also feel, like *Blaise Pascal (1623-62)*, the french philosopher: *The eternal silence in the endless universe fills me with fear.*

We can experience God's mighty power in the creation. But that sight gives us a limited experience of God's nature. An open mind can be filled with awe for life. But it can also be filled with fear of *Deus absconditus*, the distant God that hides behind inconceivable dimensions.

God's love can be completely experienced in Jesus Christ. He is the reason for our belief that God has come near with his merciful grace. Our understanding of death is limited. None of us,

when we attempt to describe what death is like, do really know. When we know, we are already on the other side where it is too late to describe.

