

Universell frelsesvisshet og fortapelsens eksistensielle mulighet

En eksistensiell tilnærming til apokatastasistanken

Øystein Evensen



Spesialoppgave i teologi

Universitetet i Oslo

Det teologiske fakultet

Veileder: Professor Trond Skard Dokka

Høsten 2010

**Universell frelsesvisshet og
fortapelsens eksistensielle mulighet**

En eksistensiell tilnærming til apokatastasistanken

Øystein Evensen

© Øystein Evensen

2011

Universell frelsessvishet og fortapelsens eksistensielle mulighet: En eksistensiell tilnærming til apokatastasistanken

Øystein Evensen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	5
1.1. Kort presentasjon av tema	5
1.2. Litteratur	6
1.3. Problemstilling og metode	6
1.4. Fremgangsmåte	7
2. Den menneskelige eksistens og frelsspørsmålet	8
2.1. Frykten for fortapelsen og lengselen etter frelsesvisshet – en eksistensiell problemstilling	8
2.2. Hva en eksistensiell tilnærming til apokatastasistanken må ta hensyn til	9
2.2.1. Menneskets frihet	9
2.2.2. Eksistensens tvetydighet	10
2.2.3. Trodimensjonen, gudsrelasjonen og deres innhold og formidling	11
2.3. Frelsens og fortapelsens eksistensielle karakter	13
3. Dobbelheten i det kristne <i>kerygma</i>	17
3.1. Det gledelige budskap: Guds eskatologiske frelseshandling i Kristus	18
3.2. Fullendelsen av Guds frelsesvilje	20
3.3. De to veier og troens kompromissløse fordring	22
3.4. Sammendrag – det kristne <i>kerygma</i> i lys av oppgavens problemstilling	25
4. Hensyn forbundet med den menneskelige eksistens	26
4.1. Hensynet til menneskets frihet	26
4.2. Hensynet til eksistensens tvetydighet	29
5. Frelsesvisshet og fortapelsens mulighet – forsøk på forløsning	32
5.1. Enten-eller?	32
5.2. Tillich: Verken-eller – Uforløst tvetydighet	33
5.3. Robinson: Både-og – Sannheten fra to perspektiver	38
6. Konklusjon	44
<i>Litteraturliste</i>	46

1. Innledning

1.1. Kort presentasjon av tema

Apokatastasistanken, læren om alle tings gjenopprettelse og universell frelse, er en mildt sagt kontroversiell forestilling innen kristen teologi. Selv om den har hatt sine betydningsfulle forsvarene opp gjennom kirkehistorien har majoriteten av teologer og kirkeledere betraktet den som en vranglære, ofte som en spesielt skadelig sådan. Flere tungtveiende argumenter er brukt mot den. Man har anklaget den for å overflødiggjøre Kristi soningsverk, underkjenne avgjørelsens alvor ovenfor kallet til tro, gå imot Skriftens klare tale om fortapelsen og for å være en rasjonalistisk lære som påberoper seg kunnskaper som faller langt utenfor det som mennesket er gitt å vite om enden. Men er denne kritikken alltid gyldig? Rammes alle former av læren av dens svøpe?

Denne oppgaven er et forsøk på å utvikle en eksistensiell tilnærming til apokatastasistanken basert på arbeidene til et utvalg teologer og kristne tenkere med en særegen eksistensiell tilnærming til teologien. Rammen vil da være den kristne tro, selv om den også vil ta utgangspunkt i generelle eksistensielle anliggende. Med en eksistensiell tilnærming mener jeg en som tar utgangspunkt i den konkrete menneskelige eksistens og livserfaring snarere enn abstrakt eller rasjonalistisk argumentasjon, med det viktige apropos at også fornuften er en del av den menneskelige eksistens hvis verdi ikke bør underkjennes. Oppgaven er på denne måten relatert til et par sentrale momenter innen eksistensfilosofien (som jeg er innom i kapittel 2), men den kan nok ikke sies å befinne seg innenfor rammen av denne filosofien i noe mer enn en veldig løs forstand.

Begrepet apokatastasis blir brukt som en teknisk betegnelse i hovedsak for forestillingen om alle menneskers endelige frelse, selv om den ikke vil benekte den bredere forståelsen av apokatastasis som transformasjonen av hele historien og all virkelighet i Kristus. Ettersom de eksistensielle spørsmål oppgaven tar opp kun med sikkerhet kan stilles i forbindelse med den menneskelige eksistens, er det dette som er oppgavens interesseområde, selv om det håp den gir uttrykk for naturlig bør inkludere resten av Guds skaperverk. Viktig er det i alle fall å understreke at de som tar del i apokatastasis bevarer sin essensielle individualitet, subjektivitet og personlighet uten å forsvinne i en kosmisk monistisk helhet, så denne oppgaven er ikke et forsvar for de mer mystiske versjonene av læren.

1.2. Valg av litteratur

Oppgaven baserer seg på John Maquarries bok om eksistensialismen med den fortellende tittelen *Existentialism*, Rudolf Bultmanns hermeneutikk og analyse av den kristne forkynnelse og ikke minst Paul Tillich' og John A.T. Robinsons behandlinger av selve apokatastasistanken. Av disse må det viktigste utgangspunktet for oppgaven sies å være Robinson, som av den grunn vil komme mest til orde. Det er han som satt meg på banen av en eksistensiell tilnærming til apokatastasistanken.

Robinson utviklet i følge ham selv sin apokatastasislære så tidlig som 1942-43¹ og den ble tatt med i hans doktoravhandling *Thou Who Art* i 1946. I nesten identisk form, men i forskjellige kontekster publiserte han den også i 1949 i en artikkel i *Scottish Journal of Theology* (heretter omtalt som SJT) som like etter ble anmeldt av professor T.F. Torrance i samme tidsskrift, og i sitt eskatologiske verk *In the End, God* fra 1950. I doktoravhandlingen forekommer den i kontekst av spørsmålet om Guds allmakt, i artikkelen i SJT som en selvstendig apologi for læren, i eskatologien som et avsluttende tema. Hans eneste andre merkbare behandling av temaet er å finne i kapitlene *Preaching Death* og *Preaching Judgment* i *On Being the Church in the World*, og i et kort gjensvar til Torrance i SJT. Denne oppgaven vil i hovedsak bygge på den reviderte utgaven av *In the End God* fra 1968, men med innslag fra de andre verkene når de har noe å tilføye. Jeg har utelatt den delen av Robinsons argument hvor han kritiserer den indre logikken i noen av alternativene til apokatastasis, ettersom den har minimal relevans for oppgavens helhet.

1.3. Problemstilling og metode

Oppgaven er, som tittelen antyder, strukturert rundt symbolene universell frelsesvisshet og fortapelsens eksistensielle mulighet. Dette er ment som mer eksistensielle formuleringer av innholdet i apokatastasistanken på den ene siden og læren om den dobbelte utgang på den andre. Spørsmålet den søker å gi svar på er om det er mulig for den som ønsker å være tro mot den menneskelige eksistens og innholdet i den kristne forkynnelse å inneha en universell frelsesvisshet selv om fortapelsen vedblir å være en eksistensiell mulighet. Den vil som alt nevnt søke å svare på dette spørsmålet gjennom en eksistensiell tilnærming.

En eksistensiell tilnærming til apokatastasistanken vil ta utgangspunkt i menneskets eksistens og søke å ta hensyn til omfanget og dybden av denne - menneskets frihet og ansvar, frykt og håp og eksistensens tvetydige og paradoksale karakter. Ettersom oppgavens spesifikke perspektiv er den

¹ Robinson (1968) 1

kristne tro, vil den også søke å ta hensyn til troens erfaring av Gud og omfanget av det kristne kerygma slik det er fremstilt i NT, både elementene som underbygger den universelle frelsesvisshet og de som underbygger fortapelsens mulighet og/eller realitet.

1.4. Fremgangsmåte

I annet kapittel redegjør jeg i noen enkle grunntrekk for frelses spørsmålet med utgangspunkt i den menneskelige eksistens. Viktige momenter som forekommer her er subjektets frihet og ansvar som handlende agent; eksistensens paradoksale karakter, hvordan den unndrar seg fullstendig objektivering eller systematisering, og det eiendommelige ved trosdimensjonen og gudsrelasjonen i menneskelivet. Her gir jeg også en kort analyse av frelsens og fortapelsens eksistensielle karakterer.

Tredje kapittel tar for seg det kristne kerygma i lys av oppgavens problemstilling: frelseshendelsen i Kristus, fullendelsen av denne frelsen og hvordan dette er grunnlag for den universelle frelsesvisshet, men også avgjørelsens alvor, behovet for omvendelse og erkjennelsen av at det finnes to tilstander mennesket kan befinne seg i, to veier med forskjellige destinasjoner, og hvordan dette er grunnlag for fortapelsens eksistensielle mulighet.

I fjerde kapittel kommer jeg inn på to av hensynene til den menneskelige eksistens fra kapittel 2. I hensynet til frihet gir jeg i hovedsak ordet til Robinson og hans behandling av spørsmålet. I hensynet til eksistensens tvetydighet tar jeg utgangspunkt i et utvalg kritikker som er rettet mot apokatastasistanken med bakgrunn i dette hensynet.

I femte kapittel tar jeg for meg tre forsøk på forløsning mellom forestillingen om en universell frelsesvisshet og forestillingen om fortapelsens mulighet; *enten-eller* hvor vi må velge mellom den ene eller den andre. Dette er det vanlige ståsted både for tilhengerne av apokatastasislæren og tilhengerne av læren om den dobbelte utgang. Nummer to er *verken-eller* som forkaster begge forestillingene. Tillich må sies å tendere mot dette, selv om hans egen konklusjon er noe uklar. Til sist har vi *både-og* som John A.T. Robinson er kjent for. Fra dette standpunkt kan vi (om det holder mål) fastholde både den universelle frelsesvisshet og fortapelsens mulighet, men ut fra to radikalt forskjellige eksistensielle perspektiver, innenfor og utenfor troen.

I sjette kapittel gir jeg en kort sammenfatning av det viktigste som er kommet frem i de foregående kapitlene, med noen avsluttende kommentarer, perspektiver og konklusjon.

2. Den menneskelige eksistens og frelssespørsmålet

2.1 Frykten for fortapelsen og lengselen etter frelssvisshet – en eksistensiell problemstilling

Innenfor den vestlige religiøse tradisjon må frykten for fortapelsen og lengselen etter frelssvisshet sies å være utbredte fellesmenneskelige anliggender. Luthers troskamp som gav ild til reformasjonen er et tydelig eksempel på hvor dyptgående eksistensielt dette problemet kan være.² Eksistensielt kan fortapelsens mulighet tolkes som frykten for at vi selv, våre nærmeste eller noe av det som gir livene våre mening vil gå ugjenkallelig tapt. Frelssvisshet kan på sin side beskrives som vissheten om at vi selv, våre nærmeste og i det minste roten av alt som gir livene våre mening er sikret en plass i evigheten. Det finnes selvsagt varianter som er både mer og mindre egosentriske enn dette.

Det er flere som har forsøkt å forene fortapelsens mulighet og frelssvisshet gjennom en selektiv frelssforståelse der man hviler i vissheten om at en selv blir frelst (og som regel, om ikke alltid uttalt, i tryggheten av at ens nærmeste også er under Guds nåde), mens fortapelsens mulighet ikke kan utelukkes for *de andre*. Det er flere grunner til at en slik løsning ikke holder mål, som jeg vil komme inn på. Min egen kritikk bygger delvis på den inkonsistens det nødvendigvis må føre til. Hvis vår inkludering avhenger av noe i oss selv ender vi før eller siden opp med Luthers angst for ikke å holde mål. Avhenger den av Guds uransakelige nådevalg melder tvilen på om vi egentlig hører til blant de utvalgte selv. Kierkegaard erkjente konsekvensen av dette i sin egen troskamp; ”Farer de andre til Helvede farer jeg med [...] Men det troer jeg ikke, jeg troer tvertimod, at vi alle blive salige, jeg med, Noget der vækker min dybeste Forundring.”³ Vår eneste trygghet er å finne i tilliten til nådens rene ubetingethet.

Om man søker frelssvisshet, eller i det hele tatt frelsestrygghet, enten det er for en selv eller for andre, tror jeg derfor ikke at man kommer utenom en eller annen variant av apokatastasistanken, men da en variant som er tro mot omfanget av menneskets erfaring og den kristne forkynnelse og dermed også tar fortapelsens mulighet på alvor. Den løsningen jeg foreløpig har kommet frem til er å finne i skillet mellom perspektivet *innenfor* og *utenfor* troen, og dette skillet må vi alle nødvendigvis befinne oss mer eller mindre på begge sider av. Fra troens perspektiv kan Gud utelukkende forstås som en allmechtig kjærlighet som aldri vil gi slipp på noen av oss. Dette er et perspektiv som er muliggjort gjennom åpenbaringen av Gud som nettopp denne type seirende og

² Collins (2004) 52-53

³ Søren Kierkegaards papirer XI³ B57

utvetydige kjærlighet i Kristus. Fra tvilens perspektiv lurer like fullt en grunnleggende angst for at denne troen skulle vise seg å være uten grunn.

2.2. Hva en eksistensiell tilnærming til apokatastasistanken må ta hensyn til

2.2.1. Menneskets frihet

Macquarrie regner frihet, avgjørelse og ansvar som blant de mest sentrale og utbredte anliggende for eksistensialister.⁴ Det er disse som skiller ut den personlige værensform fra den upersonlige.

For eksistensialister er derfor mennesket først og fremst en handlende agent og ikke et tenkende subjekt, ikke i den forstand at menneskets eksistens som tenkende og følende ekskluderes, men disse aspektene underlegges rollen som agent. Handling inkluderer det å tenke og føle.

I sin fremstilling av frihet baserer Macquarrie seg på tankene til den kristne eksistensialisten Nicolaj Berdjajev som han regner som representativ for de fleste eksistensialister⁵: Noe av det karakteristiske ved Berdjajevs fremstilling er at han nekter å objektifisere eller konseptualisere begrepet. Man kan ikke argumentere for viljens frihet, eller bevise det, men man må postulere det som en forutsetning for handling.⁶ Friheten er et mysterium, og Berdjajev vil gå så langt som å gi den forrang foran *væren*. Hadde tilfellet vært motsatt, ville han si at vi hadde endt opp med en ontologisk determinisme hvor friheten ville vært underlagt værens kriterier. Men da hadde frihet opphørt å være frihet; den må være uavhengig. Den er derfor ikke underlagt væren, men bygger på den ikke-væren som er forut for all væren.

Berdjajev stanser ikke der, for da måtte friheten for ham forblitt utelukkende vilkårlig. Isteden benytter han seg av Augustins skille mellom *libertas minor* og *libertas major*.

Den første er den irrasjonelle (Macquarrie foretrekker betegnelsen *prerasjonelle*) friheten som er forut for væren, for godt ondt, og som bestemmer valget mellom dem, og den andre den rasjonelle friheten i godhet og sannhet som er frihetens mål.⁷ Denne distinksjonen er betydningsfull, men Macquarrie gjør et bevisst valg i å unnlate å utarbeide denne delen av Berdjajevs tankegang videre. Dette er fordi denne delen av Berdjajevs frihetsforståelse skiller seg fra den generelle eksistensielle ved et tydelig kristent innhold. Det finnes for ham også en tredje form for frihet som løser konflikten mellom de to andre, men behandlingen av denne må vente til kapittel 5:3 under.

⁴ Macquarrie (1973) 16

⁵ Ibid. 181

⁶ Ibid. 178

⁷ Ibid. 180

Menneskets eksistens som et handlende og fritt vesen kommer til uttrykk i, eller snarere aktualiseres i, de avgjørelser det tar. Uavhengig av valg sier det seg selv at et menneske ikke er agent og det gir liten mening i å omtale det som fritt. Macquarrie er åpen for å definere mennesket som dets avgjørelser, for betydningen av avgjørelse inkluderer også det indre i mennesket.⁸

Avgjørelsene blir gitt et spesielt alvor ved at de impliserer forsakelsen eller forkastelsen av et alternativ. De fleste avgjørelser er trivielle og/eller reverserbare; hvilken skjorte skal jeg velge, hva skal jeg servere til middag, skal jeg avtale et møte med Simonsen på mandag eller torsdag; men i løpet av livet støter alle på valg som er av varig og avgjørende betydning for ens identitet og hele ens liv. Macquarrie ramser opp eksemplene til Kierkegaard: valg av ektefelle, valg av venner og valg av yrke.⁹ Valg av religion (eller valget å gi avkall på religion), i alle fall om man har et mer inderlig forhold til det enn det rent konvensjonelle, kan naturlig legges til listen. En viktig side ved disse valgene er at de alltid innebærer et element av risiko og usikkerhet. I dette ser vi hvordan de tre eksistensielle hensyn i dette kapitlet overlapper hverandre; alle valg inkluderer tro (i alle fall i den vide forstand av ordet; se under) og foregår i en kontekst av større eller mindre tvetydighet. Hvordan hensynet til frihet kan ivaretas i argumentasjonen for apokatastasis er tema for kapittel 4.1 under.

2.2.2. Eksistensens tvetydighet

Macquarrie skriver at tilhengerne av eksistensialismen «deny that reality can be neatly packaged in concepts or presented as an interlocking system»¹⁰. Eksistensen, den konkrete faktiske levde og opplevde virkelighet, unndrar seg en hver total systematisering. Som Macquarrie fortsetter vil virkeligheten alltid forekomme for oss som ufullstendig og fragmentert og det vil alltid finnes løse ender. Kierkegaard uttrykte dette med sin vektlegging av det paradoksale i menneskets eksistens, i sin kritikk av den abstrakte rasjonalisme som forsøkte seg på kunstige forløsninger av eksistensens motsetninger;¹¹ Buber med vektleggingen av jeg-du-forholdet, du-verdenen, som ikke er bundet av de samme lover om årsak og virkning som *det*-verdenen er.¹² For Berdjajev er det hans personalisme, hensynet til personlighet og frihet som den mest fundamentale virkelighet, som får ham til å regne ethvert 'objektivisert intellektuelt system' som utilstrekkelig til å beskrive noe annet enn en del av virkeligheten.¹³

⁸ Ibid. 182

⁹ Ibid. 183

¹⁰ Ibid. 13

¹¹ Ibid. 140-141

¹² Buber (2004) 44

¹³ Lowrie (1965) 26-27

Eksistensens tvetydige, ofte paradoksale karakter setter begrensninger for det vi kan vite om virkeligheten. Om dette gjelder for det vi har rett framfor oss, må det gjelde desto mer for det vi kan si om den ytterste fullendelse for alle mennesker. Jeg kommer nærmere inn på dette problemet i kapittel 4.2.

2.2.3. Trodimensjonen, gudsrelasjonen og deres innhold og formidling

Det er en annen dimensjon av eksistensen som må sies å være av spesiell interesse fra et kristeneksistensialistisk ståsted; troens dimensjon. Det må sies om troen at den er like vanskelig å konseptualisere og fast definere som virkeligheten forøvrig. Den er et særskilt eksistensielt fenomen med et mangfold av forskjellige sider og aspekter.

Vår tro viser til det vi setter høyest i livet, hva som for oss er det ytterste anliggende for å bruke et begrep fra Tillich.¹⁴ Alle har således en tro, selv om overbevisningen i troen kan variere. Den behøver ikke være religiøs, ens ytterste anliggende kan være egen lykke, prestisje, suksess, fedrelandet etc. Troen er mer enn kunnskap eller intellektuell tilslutning. Macquarrie er inne på dette når han ikke regner troen (faith) som en kognitiv funksjon for tilegnelsen av oppfatninger (beliefs), men som en eksistensiell innstilling som omfatter hele mennesket.¹⁵ Troen inkluderer derfor tanke og følelse, så vel som vilje og handling. Av og til kan den hvile i en intuitiv tilstand av tillit og åpenhet, eller i følelsen av å være elsket og bevart. Spedbarnets naturlige tillit og åpenhet overfor foreldrene og verden kan fungere som en analogi på dette. Andre ganger er troen mer aktiv og gir utslag i handlinger og engasjementer. For å bringe fram dette er det vanlig å legge til lydighet som karakteristisk for troen. Det ligger en sannhet i dette, men det kan fort skape misforståelser. Lydigheten er et trosuttrykk som må ha tillit og faktisk tilslutning som bakgrunn. Det man kan si er at om ens tro ikke kommer til uttrykk i ens prioriteringer og livsvalg, hvis ikke ens handlinger eller valg på noen som helst måte har utgangspunkt i troen, må man spørre seg om troen egentlig er ekte, om den da kan sies å være personens *ytterste* anliggende.

Som allerede indirekte er berørt, kan tro også beskrives som det å stå i en relasjon. I alle tilfeller er det en relasjon med sitt ytterste anliggende, men det er ofte et mer direkte personlig forhold enn det. I de store monoteistiske religionene kommer dette spesielt tydelig frem, der gudsrelasjonen er det avgjørende og definerende aspekt ved troen. Den kan ha preg av lydighet til Guds vilje, tillit til Guds løfter, kjærlighetens hengivelse, sinne og anfektelse, men aldri likegyldighet. Gud er, som

¹⁴ «Faith is a state of being ultimately concerned» Tillich (2009) 1

¹⁵ Macquarrie (2003) 44

Buber har påpekt, det evige ubetingede *Du* som møter oss gjennom og inneslutter alle andre relasjoner mennesket står i.¹⁶ Det er ingen sfære av livet som ikke er berørt av relasjonen til Gud. For kristendommens vedkommende er gudsrelasjonen definert av Guds selvåpenbaring i Jesus Kristus og i det som blir omtalt som Kristushendelsen; Kristi død og oppstandelse. Med troen på ham, på hans Gud og Far og på Den Hellige ånd som utgår fra Gud og som kirken lever ved har den kristne gudsrelasjon en eidendommelig trinitarisk struktur. Dette er reflektert i Pauli fredshilsen «Jesu Kristi nåde, Guds kjærlighet og Den hellige ånds fellesskap være med dere.» Den trinitariske strukturen uttrykker også troen på en Gud som står i flere relasjoner til mennesket og verden, som inkluderer all virkelighet: som himmelen og jordens skaper, historiens Herre, verdens forsoner, frigjørere, livgiver og helliggjørere. Det relasjonelle aspekt ved troen er også uttrykt i relasjonen mellom de troende. Man har som regel ikke en tro isolert, men i et trosfellesskap med en felles relasjon til Gud og en felles bekjennelse.

Selv om troen og gudsrelasjonen er mer primær enn kunnskap og ikke kan reduseres til noen form for viten, er det likevel sant at tro som regel innebærer troen på noe, i allefall etterhvert som den troende utvikler et kognitivt og språklig forhold til sin tro, og gudsrelasjonen er relasjonen til noen. Det er distinksjoner og innhold i gudsrelasjonen og trosdimensjonen og det er måter dette innholdet er gjort til ord og formidlet på. Tillich har rett i at, selv om troens innhold ikke er essensiell for den formelle definisjonen av tro (noe som muliggjør at troen kan ha vidt forskjellige betydninger innefor forskjellige tradisjoner), er den av ubegrenset betydning for den troende.¹⁷

Her kommer betydningen av kerygmaet inn, men som troens innhold kan det ikke forstås som objektiv, nøytral eller selvstendig kunnskap, men konkrete budskap av ultimat betydning for vår eksistens her og nå. Det er ord som setter oss i ansvar, vekker oss og bringer oss inn i troens dimensjon ved å formidle kjennskap til Gud og Guds vilje med oss. Kerygmaet er derfor avgjørende for den kristne eksistens og for den kristne forståelse av egen tro. Dette innebærer ikke et ukritisk forhold til forkynnelsen eller måten den blir formidlet, vi er tvert imot oppfordret til å 'dømme selv'¹⁸, med det innebærer å forholde seg til den, ta den på alvor og tolke troen i lys av den. Det man kan argumentere for er sentrale elementer i kerygmaet burde den som bekjenner seg til den kristne tro i alle fall søke å holde sammen, selv om man ikke kan forløse dem rasjonelt og det alltid vil være en konstruktiv uenighet innenfor kirken om hva disse elementene er.

¹⁶ Buber (2004) 78

¹⁷ Tillich (2009) 4

¹⁸ Apg 4:19; 1 Kor 10:15

I likhet med friheten må troen sies å ha elementet av usikkerhet i seg. Troen selv og tolkningen av troens innhold er ikke noe vi kan ha absolutt viten om. Når man da snakker om troens visshet må dette betraktes som en visshet som forutsetter tro. Troens visshet er det som vi *innenfor* troen kan stole på er sant. Dette er et poeng jeg vil komme tilbake til.

2.3. Frelsen og fortapelsens eksistensielle karakterer

Frelsen og fortapelsen er ikke bare noe som tilhører fremtiden eller det hinsidige, men de er nåværende erfaringer, livsveier og tilstander...

Begrepet frelse kan ha en rekke betydninger som alle dog er knyttet sammen med hverandre. Det greske *soteria* kan forstås som både redning og helbredelse, mens det norske frelse, av fri-hals, er mer knyttet til frigjøring (som i å få tatt av lenkene trelleene hadde rundt halsen). Hvert av disse perspektivene forteller oss noe viktig om frelse, men de kan alle sammenfattes i forestillingen om en overgang fra en destruktiv eller negativ tilstand til en positiv og livsbekreftende tilstand.

Denne overgangen er en redning, det er en frigjørelse fra alt som ødelegger og hemmer livet og vår eksistens, og det innebærer helbredelsen av det som er ødelagt og brutt ned. Eksempelet med frigjøringen av trelleer kan forstås, under ideelle omstendigheter vel å merke, som overgangen fra en slik destruktiv og livshemmende tilstand til en tilstand av frihet der sårene forårsaket av slaveriet har muligheten til å gro.

For Bultmann er de to avgjørende tilstandene livet utenfor troen og livet i troen. Den første tilstand kan kategoriseres som avhengighet til «verden», det vil si det forgjengelige og disponible som er under dødens makt og innflytelse.¹⁹ Det er en tilstand hvor vi baserer våre liv på det som er dømt til å gå til grunne, eller prøver å sikre oss med midler som ikke holder mål, som våre egne gjerninger og prestasjoner. Det at vi stadig opplever at det vi har våre liv av går til grunne og at ingenting av det vi gjør kan frelse oss selv fra en lignende skjebne preger dermed livet med en stadig angst.²⁰ Den andre tilstand derimot, livet i troen, kan kategoriseres som frihet fra «verden», det vil si å basere sine liv på det usynlige som vi ikke rår over selv.²¹ Dette skjer i tilliten og åpenheten til fremtiden i den tro at den møter oss som Guds nåde som frigjør fra vår skyld og det som binder oss til fortiden. Denne frigjøringen er muliggjort ved at Gud har åpenbart seg som kjærlighet i Kristushendelsen.²² Ved at Gud har elsket oss og gitt seg selv til oss er vi blitt befridd til et nytt liv i hengivelse og tillit til Gud og til kjærlighet til Gud og vår neste.

¹⁹ Bultmann (1968) 34-35

²⁰ Ibid. 36

²¹ Ibid. 37

²² Ibid. 54

For Tillich kan de to tilstandene først og fremst regnes som fremmedgjorthet (*synden*), mellom Gud (som tilværelsens grunn) og mennesket, mellom liv og liv, og mellom det enkelte menneske og seg selv, og motsatt forening (*nåden*), det som gjenforener oss med vår værens grunn, med oss selv og andre liv. Dette skjer i kraft av aksept, å vite at man er akseptert på tross av synd.²³ Disse tilstandene betrakter han andre steder som den gamle og den nye *væren*, med det kristologiske tillegg at det siste er noe som Kristus har muliggjort for mennesket.²⁴

Jeg har alt vært inne på relasjonen til Gud som den kristne eksisterer i gjennom tro preget av tillit, kjærlighet, hengivenhet etc. Eksistensielt må frelsen og saligheten sies å bestå i nettopp denne relasjonen: «dette er det evige liv at de kjenner deg, den eneste sanne Gud, og ham du har utsendt, Jesus Kristus.»²⁵ Det kan her være nyttig å distingvere mellom begrepet frelse og salighet. Mens frelse kan henvise til en redning som har funnet sted uavhengig av kunnskapen til den som er reddet forutsetter salighet et mer personlig forhold til det en er frelst til. Frelsen består i det faktum at relasjonen med Gud og fellesskapet i Guds rike er der, saligheten består i vissheten om at den er der, forutsatt at relasjonen er gjensidig. Denne relasjonen bør riktignok ikke reduseres til et privat jeg-du forhold mellom den enkelte og Gud, for dette ville ikke ha vært i samsvar med forløsningen av hele vår personlige eksistens. Som også Maquarrie påpeker, må frelsen omfatte hele menneskets eksistens, det er den som gjør mennesket helt både i sitt individuelle og sitt fellesskapelige aspekt.²⁶ Den må inngå i et større fellesskap av frie individer og i en kontekst som samstemmer med vår konkrete værensform som mennesker. Vi er sosiale og legemlige vesener som ikke kan bli frelst kun individuelt eller uavhengig av naturens forløsning, selv om det er umulig for oss å forestille oss hva dette innebærer fra evighetens perspektiv. Symbolet *Guds rike* kan sies å inkludere alle disse aspektene ved menneskets eksistens. Denne relasjonen, dette liv i Gud, er ikke bare noe som hører evigheten på den andre siden av tiden til, men det er noe som begynner allerede i det øyeblikk troen er sådd i et menneske, om enn bare som et sennepskorn. Eller som Paulus uttrykker det har vi alt nå ”i himmelen en bygning som er fra Gud, et evig hus, som ikke er gjort med hender,”²⁷ men vi er ennå ikke ikledd den. Relasjonen inkluderer også et håp som transcenderer dette jordiske liv.

²³ Tillich (1949) 153ff

²⁴ Tillich (1968) 2:136-137

²⁵ Joh 17:3

²⁶ Macquarrie (2003) 336

²⁷ 1. Kor 5:1

Om livet med Gud er det evige liv, ligger det nært å regne livet uten Gud som evig død. Den har ingen ende og uten Gud er det umulig for mennesket å unnslippe den. Den evige død kan slikt best beskrives i Tillichs ord som døden borte fra evigheten, for dødens evighet er ikke av samme kvalitet som livets evighet, men tvert imot mangelen på denne.²⁸ Men den totale død ville vært den totale ikke-eksistens, og Gud sender ingen tilbake til denne tilstanden. Gud angreir ikke sine kall, heller ikke kallet til å være. Den død som synderen, det vil si hver og en av oss, befinner seg i er derfor en relativ død, det som kanskje best kan beskrives som fremmedgjorthet fra Gud.

Det kan være misvisende å tolke fortapelsen primært som avstanden til Gud. Fremmedgjorthet er anderledes enn det, den kan eksistere også i nærvær av det som er fremmed for en. Robinson viser til dette når han siterer Althaus' definisjon av den evige død som «inescapable godlessness in inescapable relationship with God.»²⁹ Relasjonen til Gud er noe ingen kommer utenom. Ingen kan adskilles fra sin værens grunn eller isoleres fra de relasjoner med samfunn og natur deres eksistens er grunnnet i, men denne tilstanden kan oppleves svært annerledes fra person til person, enten som himmel eller som helvete.³⁰ Tillich beskriver dette som «the situation of being bound to the divine life without being united with it in the central act of personal love.»³¹ Men, som Tillich understreker, selv i denne tilstanden handler Gud kreativt i mennesket. Det som for mennesket oppleves som Guds vrede er intet annet enn hvordan Guds kjærlighet må virke i den som forkaster kjærligheten, ved å åpne de destruktive konsekvensene av dette valget.³² Men hensikten med vreden er å frelse den som ødelegges.

Basert på dette kan man forsøke seg på en analyse av to av symbolene brukt om dom og fortapelse: Den evige død og dommen beskrevet som en fortærende ild beskriver to forskjellige perspektiver på samme omstendighet, en uomvendt synders møte med Guds ransakende kjærlighet. Den evige død beskriver synderens tilstand som uten Gud, ilden beskriver det paradokset at han samtidig er bundet i en relasjon til Gud som oppleves smertefull fordi Guds kjærlighet kun kan oppfattes som fremmed. Den trekker en til seg, samtidig som man gjør motstand mot den. Denne kjærligheten har hele tiden karakter av nåde, av aksept på tross av synd, men denne aksepten er ikke det man umiddelbart kan oppleve den som. I Guds lys opplever den som fra før ikke har sett på seg selv som synder kun en smertefull avdekking av egen synd som han heller ikke nå ønsker å ta et oppgjør

²⁸ Tillich (1968) 3:442

²⁹ Robinson (1968) 94

³⁰ Ibid. 93

³¹ Tillich (1968) 2:90

³² Ibid. 89

med. Dette følger ikke av Guds fordømmelse, men av at Guds lys er sannhet. Det er smertefullt å bli satt i en posisjon der man blir tvunget til å stille spørsmål ved eget liv og egne valg. Det er kun på den andre siden av syndserkjennelsen at nåden kan tas imot.

3. Dobbelheten i kerygmaet

Fokuset med dobbelheten i det kristne kerygma har jeg hentet fra Robinson, selv om min tilnærming avviker noe fra hans. Robinson ser denne dobbeltheten sammenfattet i Johannes 3:17-18:³³

Gud sendte ikke sin Sønn til verden for å dømme verden, men for at verden skulle bli frelst ved ham. Den som tror på ham, blir ikke dømt. Den som ikke tror, er allerede dømt, fordi han ikke har trodd på Guds enbårne Sønnns navn.

Vers 17 vil han hevde inneholder løftet om universell frelse, selv om jeg nok er mer tilbøyelig til å i beste fall regne det som et utsagn om Guds generelle nådige frelsesvilje,³⁴ og i vers 18 mener han å finne todelingen. Andre tekster han siterer til inntekt for læren om *apokatastasis panton* er 1 Kor 15:22-8; Rom 5:18 og Ef 1:20-2³⁵ som alle er kjent som paulinske, selv om kun de to første sannsynligvis er skrevet av Paulus selv. De er uansett begrenset til én bestemt tradisjon innenfor den tidlige kirken og er ikke nødvendigvis representative for *det* kristne kerygma som sådan. Kort sammenfattet vil en universalistisk lesning av disse tekstene komme frem til konklusjonen at Kristi gjerning er like altomfattende i sin virkning som virkningen av synden (mytisk konseptualisert som følgen av Adams fall) og at følgen av dette er at alle som er fanget under synden og fordømt til døden som følge av den vil bli frigjort fra den og oppvekket til evig liv i Kristus i fullendelsen av Guds frelsesverk hvor alt og alle vil underlegges Kristus og Gud vil bli alt i alle. Det eneste teksteksempelet han nevner for det motsatte syn (utenom teksten fra Johannes) er Matt 25:31-46 som også må sies å være tatt ut av sin kontekst i forhold til hva Robinson vil at den skal si, men dette kommer jeg tilbake til.

Mens Robinson legger vekt på enkelttekster i NT som enten kan tolkes i retning av apokatastasis eller i retning av en tofoldig evig skjebne, vil jeg forsøke å bygge på mer gjennomgående elementer i den tidlige kristne forkynnelse slik vi har den bevart i NT.³⁶ Jeg vil dermed ikke argumentere for at

³³ Ibid. 111

³⁴ Men relevansen av dette bør ikke undervurderes, som jeg vil komme inn på i del 3.3.

³⁵ I artikkelen i SJT nevner han også fortløpende Ef 1:10; Kol 1:20; 1 Joh 2:2; Joh 3:17; 1 Tim 2:4; Rom 8:19-20 og Apg 3:21, selv om noen av disse må sies å være tatt ut av sin kontekst (Robinson (1949) 140)

³⁶ Denne tilnærmingen har likhetstrekk med den filosof Thomas Talbott benytter seg av i sin behandling av frelsesspørsmålet. Han fremhever tekster som understreker a) Guds suverene makt til å gjennomføre sin frelsesvilje, b) Guds universelle frelsesvilje og c) en evig todeling av menneskeheten i frelst og forlatt. Hans argument følger en tradisjonell logisk oppbygging og konkluderer med at a og b (som han vil hevde det er sterkere bibelsk og teologisk

apokatastasis eller den såkalte dobbelte utgang i seg selv hører til blant disse elementene, men at de kan avledes fra dem og av den grunn også tidvis kommer frem eksplisitt i tekstene. De to forestillingene jeg vil legge vekt på er fullendelsen av Guds frelsesvilje og de to veier, men først etter at jeg har sagt noen ord om det mest grunnleggende i det kristne kerygma, det Bultmann har definert som Guds eskatologiske frelseshandling i Jesus Kristus³⁷ og som resten av det kristne budskap bygger på.

3.1. Guds eskatologiske frelseshandling i Kristus

Den kristne kirke har fra begynnelsen av sin selvforståelse som kristen kirke forkynt Jesus Kristus som den korsfestede og oppstandne Herre, den Gud har talt og handlet gjennom definitivt for menneskets frelse. Det er noen momenter som kan utledes fra denne tidlige kristne proklamasjon som mer eller mindre er blitt bevart av kirken gjennom sin historie: bekjennelsen av Jesus som Herre (Kyrios) og Messias (Kristus), forkynnelsen av hans død og oppstandelse - ofte med tillegget at dette var *for oss*, for vår frelse, for våre synders forlatelse, for vår rettferdiggjørelse etc. – en håpserklæring - og/eller advarsel - om hans (snarlige) komme til frelse og dom og den endelige opprettelsen av sitt og sin Fars rike, og et kall til omvendelse, troen på budskapet, bekjennelsen av Kristus som Herre, dåp og et nytt liv i den nye pakt. Som Bultmann gjorde oppmerksom på i det forrige århundre er dette budskapet kledd i et mytologisk språk som vi ikke umiddelbart kan gjøre til vårt eget i dag³⁸, selv om det kanskje etter hans tid er blitt en større anerkjennelse for myten som egen genre og at mytisk tale derfor ikke behøver å virke fremmedgjørende. Bultmann har nok derimot rett i at å tolke mytisk språk eksistensielt snarere enn objektivt er en bedre måte å gjøre det meningsfullt for mennesker med forskjellige verdensbilder og virkelighetsforståelser fra dem som det først ble formulert for.³⁹

Innholdet i det kristne kerygmaet er evangeliet, det gode eller gledelige budskap, som stammer fra det evangelium Jesus selv forkynte i sin gjerning. Det vesentlige skille mellom Jesu evangelium og evangeliet om Jesus Kristus er at Jesus går fra å være bæreren av budskapet til å bli dens sentrale innhold.⁴⁰ Det sentrale i Jesu budskap var det gledelige budskap om Guds rike, omvendelse og syndenes forlatelse. I det kristne budskap blir Jesus selv identifisert som Messias, kongen i dette riket, omvendelsen blir til troen på ham som Herre og på frelsen i hans død og oppstandelse, samt til

grunnlag for enn c) umuliggjør c. (Talbot (1999) 43-54) Den eksistensielle tilnærmingen skiller seg fra denne i det at den prøver å holde elementene sammen uten å forkaste noen av dem.

³⁷ Bultmann (2007) I 3

³⁸ Bultmann (1968) 16-17

³⁹ Ibid. 25

⁴⁰ Bultmann (2007) I 33

et liv i i henhold til dette, og Kristi offer på korset, som den kristne døpes til eller inn i (gresk εἰς), blir det som formidler syndenes forlatelse.

Korset og oppstandelsen, som selve kjernen i Kristushendelsen, utgjør en enhet for Bultmann⁴¹. Fra kristent ståsted kan de egentlig ikke behandles uavhengig av hverandre. Sammen utgjør de Kristi seier over døden og synden og dom over verden som det forgjengelige og disponible som holder mennesket fanget.⁴² Den er en frelseshendelse fordi den frigjør dem som blir delaktige i den fra dødens, syndens og verdens makt. Bultmann regner det som en kosmisk og eskatologisk begivenhet og som mer enn en historisk hendelse i fortiden.⁴³ Som frelseshendelse er den ikke begrenset til det som hendte med Jesus eller det som hendte med disiplene, den tids og senere, som følge av det. På et vis som ennå ikke er synlig for oss ble verden forvandlet som følge av den.⁴⁴ 'Den ene dåp' som i følge Robinson (basert på Cullmann) er hele Jesu virke i form av tjener og som kulminerte med korset, inkluderer allerede hele verden.⁴⁵ Det er ingen ny frelse som opprettes i dåpen som sakrament, eller i mottagelsen av Den hellige ånd, men de er midlene hvorved man individuelt blir inkorporert i Jesu død og oppstandelse, den ene frelseshandling allerede foretatt for alle mennesker.

Kristi død og oppstandelse er det eneste fundament frelsen kan og behøver å bygge på.⁴⁶ Som kosmisk og eskatologisk begivenhet er den alt sikret for alle. Det er et annet spørsmål hva frelsen innebærer (se kapittel 2.3. over) og hva som skal til for at frelsen skal bli eksistensielt realisert, gjort virkekraftig i individuelle liv.⁴⁷ Fra et lineært-timelig perspektiv er ennå ikke frelsen blitt fullbrakt. Kirkens forkynnelse har derfor inkludert en forventning om Kristi (snarlige) åpenbaring fra himmelen, kjent som hans *parousia*, hvor Kristus vil hevde sin plass som himmelens og jordens herre, stadfeste Guds rettferdighet og fullstendig forløse sitt folk. Dette er en del av den kristne tro som ikke kommer så tydelig fram hos Bultmann og som ikke kan begrenses til Kristi såkalte første komme, hans død og oppstandelse eller den fortsatte forkynnelsen av ham som gjør ham

⁴¹ Bultmann (1968) 61

⁴² Ibid. 62

⁴³ Ibid. 58-59

⁴⁴ Sml. Tillich (1956) 178: "No longer is the universe subjected to the law of death out of birth. It is subjected to a higher law, to the law of life out of death by the death of Him who represented eternal life" og Berdjajev (2009a) 179: "When the blood of Christ shed upon Calvary touched the earth, earth became a new thing".

⁴⁵ Robinson (2009) 158-159

⁴⁶ Dette nokså eksklusive perspektivet er ikke i og for seg ment som en fullstendig avskrivelse av frelsesformidlingen i andre religioner. En frelsende relasjon til Gud, også når ikke ordet Gud brukes, kan oppstå i alle slags kontekster og relasjoner. I Kristi død og oppstandelse har derimot den kristne funnet nøkkelen til forståelsen av sin egen og andres frelse og han trenger ikke lete andre steder for å sikre seg. Kristushendelsen må sies å representere en sannhet om Gud og Guds frelse som transcenderer all historie og som det i siste instans er umulig å fult gripe med med våre religiøse språk.

⁴⁷ Robinson erkjenner at den ene dåp som allerede er universell i utstrekning like fullt må gjøres frelsesmessig virksom, gjennom tro, i alle mennesker. (Robinson (2009) 159)

nærværende. Det er nødvendig å bevare forestillingen om parousia som det hele tiden fremtidige element i Kristushendelsen for at ikke det kristne håp skal bli fullstendig åndeliggjort eller redusert til de rent presentiske frelsesgoder. Selv om vi alt nå kan sies å ha del i Kristi oppstandelsesliv, er det en sannhet i ordene: «Nå er vi Guds barn, og det er ennå ikke åpenbart hva vi skal bli. Men vi vet at når han åpenbarer seg, skal vi bli lik ham, for vi skal se ham som han er.»⁴⁸ Ethvert håp om apokatastasis er nødt til å bevare dette fremtidsperspektivet. Selv om frelsen alt er sikret for alle i det Gud har utrettet i Kristushendelsen, kan det bli realisert i hvert menneske og i skaperverket som helhet først når Kristus har kommet inn i alt og alt er sammenfattet i ham.⁴⁹

Det er derimot ikke nødvendig å insistere på at Kristi parousia er noe som vil bli fullbragt på et bestemt tidspunkt i fremtidig historie. Dette ville, som Robinson påpeker, bli like absurd som forsøket på å datere fallet til et bestemt historisk tidspunkt i fortiden.⁵⁰ Kristi parousia er hele tiden nærværende, rett framfor oss som alvor og kall. Det var situasjonen for de første kristne, og det burde være situasjonen for oss. Den troendes eksistens er hele tiden i en tilstand av *allerede* og *ennå ikke*, som også Bultmann påpeker, mellom det vi alt har mottatt og vårt endelige mål.⁵¹

Frelsens uløselige tilknytning til Jesus Kristus og hans død og oppstandelse i den kristne tro er viktig å ha i bakhodet i de to påfølgende kapitlene. Det er i ham fullendelsen av Guds frelsesvilje er blitt åpenbart og det er han som vil gjennomføre den. Det er til ham og hans liv omvendelsen skjer, og det er fra ham troens fordring kommer.

3.2. Fullendelsen av Guds allmektige frelsesvilje

Både Jesu eget budskap og senere kristen forkynnelse hadde som alt nevnt et utpreget fremtidsorientert perspektiv som så frem imot opprettelsen av Guds rike eller Kristi herredømme (alt ettersom hvor vekten ble plassert). Dette rike ville være universelt i alle fall i den forstand at det ville omfatte hele himmelen og jorden, og i enkelte formuleringer også det under jorden (forstått som herredømmet over døden og demoniske makter). Selv i sin apokalyptisme finner vi lite igjen av den form for eskatologisk dualisme som manikeanismen senere ville bli kjent for. Ved tidenes ende vil det ikke lenger finnes to riker: Guds rike med de rettferdige på den ene side og djevelens rike med de onde på den andre. Nei, enden tilhører utvetydig Gud alene. Hans seier vil bli komplett. Den kristne forventning til enden gir ikke noe rom for noen endelig balanse mellom godt og ondt, men

⁴⁸ 1 Joh 3:2

⁴⁹ «The Parousia is Christ coming into everything until he is all in all.» Robinson (1960) 158

⁵⁰ Robinson (1960) 149

⁵¹ Bultmann (1968) 39

Gud alene vil være pantokrator, allhersker, og alt i alle. All makt og all myndighet i himmelen og på jorden og under jorden vil legges under Kristi føtter, ja, de er alt lagt under hans føtter, men vi ser det ennå ikke.⁵² Selv de tekster som opererer med et endelig skille mellom gode og onde gjør det i konteksten av Guds seier over det onde. Enhver lære om fortapelsen er nødt til å ta dette på alvor, like fullt som enhver lære om universell frelse er nødt til å ta spørsmålet om fortapelsen på alvor.⁵³

Det er et langt stykke mellom det som er sagt over og apokatastasis, men om vi ser det i konteksten av Guds åpenbarte frelsesvilje og spør hva som best kvalifiserer som en seier for den Gud som er åpenbart i Jesus Kristus, blir alternativene til apokatastasis vanskeligere å forsvare. Kirken forkynner Gud som definitivt åpenbart i en som ble korsfestet for sine fiender og reist opp for å rettferdiggjøre syndere. I dette er Guds vilje åpenbart, i dette ligger betydningen av Guds rettferdighet. Både 2 Peter 3:9 og 1 Tim 2:20, selv om de begge er sene, må sies å reflektere eldre grunntanker om hvor ubegrenset og nådig Guds frelsesvilje ble oppfattet av de første kristne: at ingen skal gå fortapt, men at alle skal komme til omvendelse. Men det første er da uløselig knyttet til det siste, som vi igjen skal komme tilbake til. I lys av dette er det et spørsmål som jeg ikke tror kan avvises som spekulativt: om den totale ødeleggelsen av Guds fiender virkelig kan regnes som en seier for Gud, eller om alt annet enn en universell omvendelse vil gjelde som et nederlag.

Filipperhymnen som vi finner i Paulus brev til filipperne 2:10-11 er sannsynligvis den teksten i NT som er av størst interesse i denne forbindelse, både på grunn av dens innhold og fordi Paulus her med stor sannsynlighet siterer en eldre og utbredt del av de første kristnes forkynnelse. Teologien som her kommer til uttrykk er altså ikke spesiell for Paulus. Den beskriver Kristi fornedrelse og påfølgende opphøyelse og avslutter med en erklæring inspirert av Jessaja 45:23 om at i hans navn skal "hvert kne bøye seg, i himmelen og på jorden og under jorden, og hver tunge skal bekjenne at Jesus Kristus er Herre, Gud vår Far til ære!" Det er vanskelig å tolke dette som noe annet enn en forventning om universell omvendelse, og, som de greske ordet som her blir brukt for bekjennelse impliserer, en fri og gledelig sådan.⁵⁴ Apokatastasistanken er derfor ikke uløselig knyttet sammen med den pluralistiske forestillingen at det finnes mange veier til Gud utenom Kristus og bekjennelsen til ham. Hvis alle til slutt blir frelst er det fordi alle til slutt kommer til omvendelse og

⁵² Heb 2:8

⁵³ Beskrivelsene av helvete som vi finner hos C.S. Lewis og er blitt populær blant senere anglikanske og amerikanske teologer som en tilstand ved siden av himmelen som synderen selv velger, hvor de fortsetter et liv i synd i all evighet uten ønske om å komme vekk fra det selv om muligheten forblir åpen, finnes det begrenset grunnlag for i NT. Det kan i en modifisert grad fungere som en beskrivelse av livet uten Gud i dette livet, men som en beskrivelse av enden er den fremmed for nytestamentlig eskatologi.

⁵⁴ Ἐξομολογέω. Dette verset baserer seg på Jes 45:23

tro.

Det lar seg kanskje gjøre å være tro mot disse elementene ved en forståelse av fortapelsen som det å ikke få del i oppstandelsen eller Guds rike, også kjent som læren om betinget udødelighet.⁵⁵ Utifra denne forståelsen forblir Guds rike til sist det eneste rike, og de salige og rettferdige de eneste innbyggerne; Gud blir dermed også alt i alle, det vil si de som er igjen. Denne oppfatningen hadde helt klart en tilhengerskare i den tidlige kirke, i alle fall i det annet århundre, men den er ikke uten problemer. Kanskje et av de største problemene er at den tar det meste av kraften ut av det doksologiske aspekt ved Filipperhymnen og andre fremtidsvisjoner i NT. Hvis *hvert kne* som bøyer seg for Kristus i enden er begrenset til de Gud har valgt å få del i oppstandelsen fordi de allerede i dette liv bøyde knær for ham kan man vanskelig si dette er noe spektakulært. Også jordiske herskere kan tilegne seg den form for bekjennelse, uten at det tjener til deres ære. Ved siden av dette må teksten *under jorden* (som ikke forekommer i Jes 45:23) ha bli lagt til for også å inkludere de døde, og man må strekke tolkningen ganske langt for å hevde at dette må være begrenset til de kristne som gikk i graven før Kristi parousia. Også den tradisjonelle tolkningen at de onde og ugudelige vil tvinges til å bøye kne og avgi bekjennelse går på tvers av den naturlige betydningen av ordet for bekjennelse (som vi alt har sett) og igjen har vi problemet med hvordan dette kan bli sett på som noe spektakulært som gir Gud ære. Det er ikke primært for hans makt at profetene og apostlene æret Gud, men for hans visdom, godhet og trofasthet.

3.3. De to veier og troens kompromissløse fordring

På tross av den vekten som blir lagt på Guds ultimate seier over maktene som står ham imot, som blir understreket i praktisk talt all tidlig og det meste av senere kristen forkynnelse av enden, blir som regel ikke mennesket sett på som en fullstendig passiv tilskuer. Overfor Guds frelseshandling blir mennesket snarere stilt til ansvar, til et valg som blir regnet som av avgjørende konsekvens for menneskets delaktighet i frelseshendelsen. Dette er et gjennomgående motiv hos Paulus, de synoptiske evangeliene, og de fleste av de andre forfatterne av NT. Johannes er kanskje den som legger minst vekt på betydningen av menneskets avgjørelse («Dere har ikke valgt meg, jeg har valgt dere»⁵⁶), men tatt i betraktning at evangeliet og brevene innenfor denne tradisjonen nok er skrevet for en eller flere etablerte menigheter, er det naturlig at deres fokus er på standhaftighet i troen snarere enn omvendelse fra en tilstand utenfor troen. Bultmann regner kallet til beslutning som det

⁵⁵ Den mer kjente betegnelsen *annihilasjonslæren* er misvisende, fordi det ser ut til å implisere tilintetgjørelsen av en udødelig sjel. I henhold til læren om betinget udødelighet har ikke mennesket noen slik sjel; hele mennesket går all kjødets gang og er priggitt en oppstandelse for et liv etter døden.

⁵⁶ Joh 15:16

avgjørende også i Jesu egen forkynnelse av Guds rike;⁵⁷ ”Vend om, for himmelriket er nær!”

Fokus beveget seg etter hvert fra å være forberedt på Guds rikes inntog til bekjennelsen av Kristus som Herre og troen på hans oppstandelse, men hele veien har beslutningen vært vesentlig.

Det bør ikke være noen tvil om at den kristne forkynnelse ikke bare har formidlet et budskap, men alltid har inkludert et kall til å ta et standpunkt overfor dette budskapet: «Denne Jesus som dere korsfestet, ham har Gud gjort til både Herre og Messias... Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn»⁵⁸; «Det var Gud som i Kristus forsonte verden med seg selv... Vi ber dere på Kristi vegne, la dere forsonne med Gud!»⁵⁹

Hva som ligger i omvendelsen, hvilke krav som stilles, varierer i forkynnelsen, men den innebærer alltid en radikal og total endring av ens livsorientering.⁶⁰ Omvendelsen har derfor konsekvens for hele ens eksistens, som tenkende, følende og handlende vesen, noe som gjør den tradisjonelle motsetning mellom frelse ved gjerninger og frelse ved tro alene til en alt for forenklet problemstilling. I utgangspunktet er mennesket maktesløst til å frelse seg selv fra sin håpløse situasjon. Gjeringene kan ikke frelse, troen alene kan heller ikke frelse, men kun den Gud som har åpnet en særegen vei til seg gjennom Kristushendelsen. Frelsen er *ved* tro, men *av* nåde. Ved å bli døpt til Kristi navn og til hans død og oppstandelse får mennesket personlig delaktighet i Kristushendelsens frelsende virkning som opprettholdes gjennom tro, men som også i kraft av det liv den formidler vil bære frukter i form av gjerninger og i menneskets forvandlede innstilling. Den nøyaktige relasjonen mellom omvendelsen, dåpen som sakrament og frelse er ikke så lett å utarbeide, men det er en kjent sak at dåpen i den kristne tradisjon fra tidligst av er knyttet til gjenfødelsen, som det punkt hvor mennesket definitivt får del i det nye liv. Det må sies at praksisen med barnedåp minsker betydningen av omvendelsen som altavgjørende i denne forbindelse, til fordel for det syn at det er Gud som sikrer frelsen og at alt beror på hans nåde. Men om omvendelsen ikke forstås som et engangsforetagende, men som den kontinuerlige handling å alltid vende tilbake til sin dåp og leve i henhold til det den symboliserer og formidler, behøver ikke barnedåpen å eliminere et hvert element av avgjørelse.

Det man omvender seg fra er livet uten Gud (og man kan her uten at meningen går tapt veksle mellom ordene Gud og Kristus), det man omvender seg til er livet med Gud, eller i Gud. Vi blir

⁵⁷ Bultmann (2007) 9

⁵⁸ Apg 2:36,38

⁵⁹ 2 Kor 5:19-20

⁶⁰ Ordet på gresk som er oversatt med omvendelse i norske bibeloversettelser, *μετάνοια*, ligger nærmere betydningen sinnsendring. Dette har teologisk verdi, men av hensyn til bildet med de to veier er begrepet omvendelse å foretrekke i denne kontekst.

minnet om Bultmanns skille mellom livet i troen og livet utenfor troen beskrevet i kapitel 2.3.

Betydningen av troen som det som relasjonen oppstår og eier bestand gjennom, i alle fall i dette liv (med tanke på at relasjonen vil bli uformidlet og utvetydig i Kristi *parousia*), gav det å komme til tro samme betydning som omvendelsen. Hos Paulus og Johannes finner vi derfor ikke så mange oppfordringer til omvendelse, men rikelig med oppfordringer til tro.

Det finnes i NT noen tydelige apokalyptiske/dualistiske elementer; mennesket befinner seg på grensen mellom absolutte motsetninger, liv og død, lys og mørke, denne verden og den kommende verden, kjødets lov og åndens lov, himmelens rike og det brennende Gehenna i det mørke utenfor, eksemplene er mange. Det eksistensielle valget mellom dem illustreres av et bilde vi finner i Matteus 7:13-14⁶¹ som også første del av Didache er bygd opp rundt: de to veier, en bred vei som fører til fortapelsen som er den mest befolkede, og en trang vei som fører til livet, men som det er vanskelig å finne. Stilt overfor disse alternativene er det ikke menneskets plass å spekulere, men ta til seg imperrativet: «Kjemp for å komme inn gjennom den trange dør.» Men hvor dekkende er dette bildet? Gir de fleste domsutsagnene i NT det inntrykket at mennesket frivillig dømmer seg selv til fortapelsen etter å ha stått overfor valget mellom den og saligheten, eller er fortapelsen noe Gud dømmer mennesket til *mot* menneskets vilje og protest? De tekstene som taler om et endelig skille mellom de rettferdige og de urettferdige, de trofaste og de vantro ser ut til å peke lenger i retning av det siste enn av det første. Avgjørelsen mellom frelse og fortapelse er Guds, ikke menneskets, selv om de baseres på forhold de som er under dommen selv har ansvar for. Men om vi følger retningslinjen å tolke disse tekstene eksistensielt og kerygmatiske, hvilket budskap de bringer meg her og nå, er betydningen av det siste langt fra triviell. Når de ikke er blitt brukt for å inspirere håp om at de som forfølger kirken en gang vil få sin straff, er de blitt brukt som advarsler for å kalle til omvendelse.

Verken denne vektleggingen av avgjørelse eller kunnskapen om at ikke alle tar valget for Kristus i dette livet er i seg selv grunn nok til å regne apokatastasis som en umulighet. Som Robinson påpeker blir aldri avgjørelsens øyeblikk i Bibelen regnet som tiden før døden, men snarere dette øyeblikket, *kairos*, som møter deg her og nå, enten det skulle komme før eller etter døden.⁶² Men så lenge avgjørelsen forblir en forutsetning for frelse, er det også vanskelig å hevde en visshet om apokatastasis. Og selv om ikke døden har den avgjørende betydning, så er det heller ikke noen utbredt kristen tradisjon for å forkynne at det er rikelig med tid, verken i NT eller senere. Nettopp

⁶¹ Sannsynligvis basert på 5 Mos 30:15ff

⁶² Robinson (1960) 131

betydningen av avgjørelsens *øyeblikk* gjør dette tydelig. På samme måte, selv om en eksplisitt lære om fortapelsens *evighet* kun kan baseres på et mindre representativt utvalg tekster⁶³, ingen av dem i Paulus, Johannes, Markus eller Q, finnes det flere tilfeller hvor fortapelsen blir behandlet som en definitiv og avgjort tilstand og hvor det er underforstått at ikke alle går mot frelsen.

3.4. Sammendrag – det kristne kerygma i lys av oppgavens problemstilling

Det nytestamentlige grunnlaget for frelsesvisshet må bygge på tiltroen til at vår frelse avhenger av det Gud har gjort for oss i Kristus og på håpet om Guds rike som Gud vil opprette for oss uavhengig av vår innsats. Den universelle frelsesvisshet må bygge på det at Kristus ikke bare døde og oppsto for oss, men for alle, og at Guds rike vil omfatte hele skaperverket. Den nytestamentlige bakgrunnen for fortapelsens mulighet er mer splittet. Når fortapelsen nevnes, er det ofte som en kjensgjerning uten gjennomgående begrunnelser. De fortapte er de som befinner seg utenfor Gud, utenfor eller i uoverenstemmelse med hans plan eller vilje. Uansett begrunnelse for dette (være seg det syndige menneskes uransakelige avgjørelse, eller Guds) er det en gjennomgående forestilling at det finnes to tilstander mennesket kan befinne seg i, med Gud og utenfor Gud - som i den tidlige kristne forkynnelse ikke kan skilles fra det å være i Kristus og utenfor Kristus. Hvilken tilstand man befinner seg i er ofte beskrevet med eskatologiske konsekvenser. Nødvendigheten for omvendelse og tro som er en gjennomgående forutsetning for frelse i NT kan i varierende grad knyttes an til disse to; den kan forstås som avgjørelse, men det kan også forstås som noe gitt av Gud uavhengig av avgjørelse. Hvordan disse to perspektivene kan forenes er tema for kapittel 5.

⁶³ Det er kun Matteus, Johannes åpenbaring og det andre brevet til Tessalonikerne som bruker de noe tvetydige *aion* og *aionios* om straff eller dom. Eksempler utenom dette på beskrivelsen av straffen som evig er vanskelig å finne.

4. Hensyn forbundet med den menneskelige eksistens

4.1. Hensynet til menneskets frihet

Sannsynligvis det største forbeholdet mot apokatastasistanken de siste hundre årene, både blant eksistensialister og andre tenkere, har vært hensynet til menneskets frihet. Når Bultmann, for eksempel, ikke anerkjenner de universalistiske implikasjonene av Adam-Kristus analogien i Romerne 5 er det fordi han kun regner relasjonen til det gamle Adam, den gamle menneskehet, som noe mennesket er bundet av. Relasjonen til den siste Adam, Kristus, det nye mennesket, er tvert imot noe mennesket er satt fri til, noe som må tas imot.⁶⁴ Hensynet til menneskets frihet er også det som forhindrer Macquarrie i å gå uforbeholdent inn for apokatastasistanken, selv om han er sterkt kritisk til læren om evig pine og regner annihilasjonslæren som svært usannsynlig.⁶⁵

John A.T. Robinson derimot, selv om han ønsker å ta friheten like mye på alvor som den mest iherdige indeterminist, ender ikke opp med å regne den som noe avgjørende hinder for vissheten om apokatastasis panton. Det må sies at han ikke legger vekt på menneskets frihet primært av hensyn til menneskets eksistens, men av hensyn til Guds kjærlighet. Med det som utgangspunkt bør det derimot sies at det er denne kjærligheten som grunner menneskets eksistens og at det ikke finnes noen praktisk forskjell mellom hans posisjon og det generelle hensynet til menneskets frihet. Som han vil hevde kan ikke Guds kjærlighet være kjærlighet uten at den som står overfor den er fri til å motta eller forkaste den.⁶⁶ Hvis kjærligheten skulle utføre sin vilje ved mekanisk nødvendighet uten noen form for samvirke ville den med dette abdisert fra sin makt som kjærlighet og inntatt en helt annen rolle. Kjærligheten kan kun virke gjennom de frie avgjørelsene til den som den står overfor og kaller.

Hensynet til menneskets frihet, og her forstått ikke minst som ansvarlighet og retten til, så vel som den stadige nødvendigheten av avgjørelse, er for ham av absolutt vesentlighet, men han er like fullt tydelig på at intet argument utledet fra dette alene kan lykkes i å avklare apokatastasisproblematikken, enten for eller imot. Denne delen av hans argument er i hovedsak ment til å understreke viktigheten av menneskets frihet i frelsen og til å vise at den ikke behøver å være i uoverensstemmelse med en universalistisk visshet.

⁶⁴ Bultmann (2007) 2:252

⁶⁵ Macquarrie (2003) 366-367

⁶⁶ Robinson (1968) 120. Tillich

Han tyr til hva han kaller en menneskelig analogi for å forklare forholdet mellom menneskets vilje og Guds vilje, men det er nok mer korrekt å si at han gir en sammenligning av mellommenneskelige relasjoner og relasjonen mellom mennesket og Gud. Guds vilje og menneskets vilje må ikke forstås som to makter som står imot hverandre. I det tilfelle måtte menneskets overgivelse av sin vilje til Guds vilje innebære opphevelsen av menneskets frihet, men det er ikke det som skjer når vilje møter vilje i kjærlighet. Valget er der hele tiden, men det finnes tilfeller hvor vi blir så overveldet av andres kjærlighet at vi føler oss bundet til å gi det gjensvar, ikke som følge av en fysisk nødvendighet, men fordi alt i oss forteller oss at det er riktig.⁶⁷ Den andres kjærlighet overvinner vår vilje, ikke ved å ta fra den alternativene, men ved å gjøre den villig. Den bekjemper vår egenviljes festningsverk ved å frata den all motivasjon for å stå imot og gir den all motivasjon for overgivelse. Kjærligheten underkaster ikke vår vilje, men gjør den til ett med seg slik at også vår vilje blir kjærlighetens vilje. Allikevel er vi fullstendig frie i en slik overgivelse fordi vi er bevisste at vi er hos selv fullstendig i dette valget som den andres kjærlighet har trukket ut av oss. Han siterer fra en salme av Charles Wesleys som en illustrasjon på dette:

I yield, I yield,
I can hold out no more;
I sink by dying love compelled
To own thee conqueror

Robinson spør om det kan det ikke tenkes at Guds kjærlighet er så overbevisende at den til sist vil overvinne all motstand og sikre denne type takknemlig overgivelse hos alle. Han kommer allikevel tilbake til det svar at selv da må muligheten til å velge å motstå kjærligheten finnes.⁶⁸ At Guds kjærlighet *vil* vinne alle til seg er noe ganske annet enn at den er forutbestemt til å gjøre det, for hva hadde da blitt igjen av valget som realitet? Han henviser igjen til et eksempel fra menneskelige relasjoner. Han beskriver opplevelsen vi kan ha av å føle oss hjemme og fullbrakt når vi etter en lang kamp omsider har overgitt oss til en annens kjærlighet, men hvor vi allikevel ikke har overgitt oss selv fullstendig til den andre selv om vi vet at det hadde vært det beste for oss. Hva om da den andres kjærlighet ikke var sterk nok til å overvinne denne siste motstanden i oss. Ville vi hatt grunn til å fortvile? Robinsons svar er nei, for det finnes en annen kjærlighet sterkere enn denne som hele tiden har dratt oss til seg, også gjennom den andres kjærlighet.⁶⁹

⁶⁷ Robinson (1968) 121

⁶⁸ Ibid. 123

⁶⁹ Ibid. 124

Robinson mener å finne i erfaringen av denne kjærligheten og erkjennelsen av at den er uendelig en visshet om, for oss selv og andre, at vår motstand var en tapt sak. I noe poetisk ordelag som også foregriper hans egentlige grunnlag for sin apokatastasisvisshet forteller han at i denne kjærligheten, korsfestet for hvert menneske, er en kraft som ikke kan annet enn dra alle til seg, og som det er utålelig for syndige mennesker å beskue. Kunnskapen om dette gjorde oss ikke mindre trygge på vår frihet, for nettopp i denne kjærligheten kjente vi sann frihet. Guds seier avskjediger ikke vår frihet, men den frigjør den.⁷⁰ Kan vi kanskje si at motstanden mot Guds kjærlighet er en selvmotsigelse for den som er blitt vist at denne kjærligheten er det som grunner og sikrer vår frihet til å gjøre motstand mot den? Vi blir ikke friere av å gjøre motstand til den, men tvert imot satt enda mer fri ved å ta den imot.

Her kan det umiddelbart virke som Robinson går bort fra sin forståelse av frihet som friheten til å velge til fordel for en forståelse av frihet som selvoppfyllelse eller frihet fra de begrensninger som holder oss fra det liv vi er ment til å leve og som vårt hjerte innerst inne higer etter. Han erkjenner at en slik dypere form for frihet finnes, men han insisterer på at også overfor denne er det friheten til å velge som forblir den elementære og er forutsatt.⁷¹ Man kan sammenligne dette skillet i Robinsons forståelse av friheten med måten Berdjajev skiller mellom Libertas Major og Libertas Minor som er kort beskrevet i kapittel 2.2.1 over. Også Berdjajev regner den absolutte, udeterminerbare friheten som overordnet, men han er nok mer tilbøyelig til å regne den som integrert med den mer forløste friheten. Denne kommer jeg nærmere inn på i kapittel 5.3.

Men er det slik at menneskets vilje, preferanser, lengsler, interesser og ultimate anliggende er vilkårlige eller selvdeterminerte? De er det kanskje til en viss grad, men vi narrer oss selv hvis vi tror at dette er den mest vesentlige karakteristikk ved vår vilje. Det er sant at om mennesket var hovedsakelig selvdeterminert måtte enhver nødvendig universell frelse regnes som et overgrep som hadde gjort himmelen til et helvete, muligens evigvarende sådan, for mange. Om det liv mennesket ble tvungte til å leve i Guds nærvær hadde vært i strid med dets selvvalgte preferanser hadde livet vært utålelig så lenge dette forble tilfellet. Om mennesket omsider hadde blitt presset til å endre sine preferanser for å gjøre livet i Gud tålelig kunne man ikke lenger si at det var selvdeterminert. Men slik fungerer ikke menneskers vilje. En av årsakene til at konformisme mot ens egentlige vilje, uansett hvor mye man anstrenger seg, ender med undertrykt ulykkelighet i dette livet er nettopp fordi vår vilje ikke er selvdeterminert på denne måten. Det er ikke vi som har makten over den.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid. 222

Velvære og sunnhet, opplevelsen av godhet og mening, er ikke noe som er fullstendig unikt fra menneske til menneske, de er grunnnet i vår natur, biologisk så vel som sjelelig og åndelig, selv om denne naturen kan ha en viss spennvidde. Friheten til å skade seg selv og andre, til å gå imot det liv vi er skapt til, er en reell frihet, selv om den i de fleste tilfeller holder oss ufrie. Men det er meningsløst å si at denne friheten er blitt krenket hvis vi gjennom erfaring blir brakt til det punkt hvor vi innser de destruktive konsekvensene av våre valg og vender om fra dem som følge av dette. Med dette tror jeg kanskje Robinson, i likhet med flere andre, gjør friheten til et større problem enn den faktisk er.

Så lenge frihet forstås som fullstendig udeterminert valgfrihet, kan han ikke sies å ende opp med noen endelig løsning på hvordan vissheten om at alle til slutt vil befinne seg på den riktige siden av valget kan forenes med den hele tiden fullstendig ukrenkelige eksistensen av en slik frihet. På en noe utilfredsstillende måte ender problemstillingen opp med å druknes i den allmektige kjærlighets mysterium. Om vi tar utgangspunkt i analogiene Robinsons analogier alene har nok Sigurd Hjelde i sin analyse av Robinson rett i at han ikke løser forholdet mellom Guds nåde og menneskets frihet på en tilfredsstillende måte.⁷² Han viser i beste fall at en universell overgivelse kan være frivillig i hvert enkelt tilfelle, men ikke at dette er noe som med sikkerhet kommer til å skje. Men Robinson bygger ikke på analogiene alene, i følge ham selv bygger han egentlig ikke på dem overhodet.⁷³ Vissheten kan kun baseres på det Gud alt har oppnådd i Kristus, noe jeg vil komme nærmere inn på i kapittel 5.3 under.

4.2. Hensynet til eksistensens tvetydighet

Vi har vært kort innom problemet med hvordan det er umulig for noe menneske å si noe med visshet om alle tings fullendelse, spesielt ettersom eksistensen unndrar seg det totale helhetsperspektiv som ville kreves for å kunne ha en slik visshet.

Det er flere teologer, Brunner og Torrance er nærliggende eksempler, som har kritisert tilhengerne av apokatastasistanken for å ha kommet til denne konklusjonen gjennom å rasjonalisere det som ikke kan rasjonaliseres. Det meste disse kritikerne vil si om apokatastasis er at den ikke kan utelukkes som en mulighet, for vi kjenner ikke alle ender, men de vil på det sterkeste avvise en hver apokatastasislære eller påberopt visshet om at den vil bli fullbragt. Her går ofte skillet mellom såkalte overbeviste og håpefulle universalister, selv om det finnes en rekke nyanser mellom disse.

⁷² Hjelde 48

⁷³ Robinson (1949)

Den apokatastasistanke som denne oppgaven tar for seg er av den første typen, og må forholde seg til kritikken deretter.

Brunner skriver i sin dogmatikk at «[k]eine Lehre der Bibel, am wenigsten die vom Heil in Christus, ist uns dazu gegeben, uns auszudenken, was anderen bereitet sei, die dies Heil nicht annehmen.»⁷⁴ Han kritiserer dermed også noen av de dogmatiske alternativene til apokatastasis, i den forstand de utarbeider en bestemt systematisk lære om hva som vil skje med de vantro. Alt vi kan forholde oss til er at for den som tror på Kristus finnes det ingen fordømmelse, og utenom troen på Kristus finnes det ingen frelse. Også han legger stor vekt på trosavgjørelsen.

Torrance i sin kritikk av Robinsons artikkel til forsvar for universalismen i *The Scottish Journal of Theology* legger utelukkende vekt på sistnevntes kritikk av alternativene til apokatastasis og bruk av analogier og ignorerer fullstendig hele hans argument i siste halvdel av artikkelen (som jeg tar for meg i kapittel 5.3. under). Torrance kritikk går derfor ut på det at Robinson baserer sin egen lære på den logiske tilkortkommenheten i alternativene, og på det at han i sin behandling av relasjonen mellom menneskets frihet og Guds kjærlighet ikke har tatt nok hensyn til syndens irrasjonelle karakter.⁷⁵ Det finnes ingen logikk eller mening å finne bak synderens valg å forkaste Gud. Denne kritikken, selv om den kan sies å belyse Robinsons noe inkonsekvente bruk av logikk, må like fullt sies å bygge på en misforståelse. Verken hans kritikk av de forskjellige teoriene om selektiv frelsesforståelse eller hans bruk av analogier er ment til å avslutte debatten, de er bare ment til å vise at verken bruk av logikk eller henvisning til frihet behøver å avslutte den på den selektive frelsesforståelsens side. På ingen punkter vil han argumentere for at Gud vil bekjempe synden gjennom overtalelsen av menneskets fornuft, noe Torrance ser ut til å forutsette. Han understreker på det aller tydeligste at det kun er Guds handling i Kristus som kan bekjempe synd. I sitt motsvar til denne kritikken påpeker han at det heller er Torrance som står i fare for å rasjonalisere Gud ved å implisere at den eneste måten Gud kan bekjempe syndens irrasjonalitet på er gjennom fornuftens makt.⁷⁶

Hans universalisme, hevder han, kan ikke bygge på noe argument, men på Kristus som historien *'fait accompli'*.⁷⁷

Også Hans Uhr von Baltahasar, som går inn for et universelt frelseshåp, og Nicolaj Berdjajev, som

⁷⁴ Brunner (1946) 359

⁷⁵ Torrance (1949) 311

⁷⁶ Robinson (1949b) 379

⁷⁷ Ibid.

ender med å regne helvete som fullstendig overvunnet av Kristus, avviser enhver lære om apokatastasis som kommer av en eller annen form for *gnosis*.⁷⁸

Ingen teologi er helt fri for logiske resonnementer, ellers hadde alle teologiske utsagn vært meningsløse og det kunne ikke ha funnes noen sammenheng mellom dem, men teologien kan i mer eller mindre grad erkjenne begrensningene til vår logikk og våre systemer, og ydmykt utale seg deretter. Det må også sies at en teologi som søker å befinne seg fullstendig innenfor fornuftens grenser (for å minne om Immanuel Kants projekt), som overflødiggjør et hvert element av tro og åpenbaring, stiller seg selv utenfor resten av den kristne tradisjon.

Det er ikke å komme utenom at apokatastasistanken ofte er blitt forsvart basert på filosofiske systemer uavhengig troen og den kristne forkynnelse. Både Origenes og Gregor av Nyssa (selv om de også argumenterte utifra skriften) baserte i hovedsak sine apokatastasislærer på platonsk filosofi, og det samme gjelder Erigena og Tauler i den grad de kan sies å ha vært egentlige forkjempere for læren. Man kan derfor vanskelig bebreide kritikerne av læren for å beskyldre den for å være rasjonalistisk. Men verken denne kritikken eller noen del av kritikken over behøver å berøre apokatastasistanken som sådan. Det den i tilfelle forteller oss er at apokatastasistanken aldri kan gjøres til gjenstand for objektiv visshet. Det perspektivet som en slik visshet hadde forutsatt er det ikke mulig for noe menneske å ha, enten virkeligheten tillot det eller ei. Apokatastasistanken kan aldri bli noe annet enn en radikal tillitserklæring om hva Gud har utrettet for oss. Men heller ikke dette forhindrer det i å bli en lære i en teologisk forstand, ettersom *ingen* del av den kristne tro, qua tro, kan reduseres til objektiv kunnskap. Forskjellen på en overbevist og en håpefull universalist er ikke den at for den sistnevnte finnes det et element av usikkerhet som det ikke finnes hos den førstnevnte, usikkerheten kommer vi ikke utenom. Forskjellen er at en overbevist universalist velger å stole nok på håpet til å utelukke alternativet som en mulighet for troen. Hver av *solaene* fra reformasjonen er passende eksempler på læresetninger av denne typen. Det er hele tiden tale om *troens* visshet, ikke en objektiv visshet som kan forsvares på rasjonelt vis uavhengig av troen. Men troens visshet er ikke grunnløs; den har sin grunn i Guds selvåpenbaring i Kristushendelsen og i den apostoliske forkynnelse som skaper tro. Men er ikke også denne åpenbaring og denne forkynnelse for tvetydig til å avgjøre spørsmålet? Det er en mulighet vi heller ikke kommer utenom, men det finnes også forsøk på forløsning av tvetydigheten. Det er dette som er tema for neste kapittel.

⁷⁸ Berkouwer (1972) 398

5. Universell frelsesvisshet og fortapelsens mulighet – forsøk på forløsning

5.1. Enten-eller?

Det er ikke å komme utenom at det massive flertall av de som har nærmet seg spørsmålet om en sikker apokatastasis eller fortapelsens mulighet har regnet forholdet mellom dem som et spørsmål om enten-eller; enten er apokatastasis sikker og fortapelsen en umulighet, eller er fortapelsen en mulighet og apokatastasis usikker (eller en umulighet). Av disse må det sies å være et mindretall som har valgt side til fordel for det første. Dette perspektivet er forståelig, jeg må innrømme at det er også min vanlige tilnærming til apokatastasistanken, men det har noen tydelige ulemper. Som vi alt har vært inne på ser det ut til å underkjenne viktige sider ved menneskets erfaring og det kristne budskap. Jeg har ikke plass i dette kapitlet til en fullstendig gjennomgang eller kritikk av argumentene for en selektiv frelsesforståelse eller for den klassiske apokatastasislæren, men jeg vil berøre de mest åpenbare problemene i lys av oppgavens fokus.

Det sentrale problemet med flere tilnærminger til apokatastasis er at de stiller seg bak en muligens falsk dikotomi mellom sin frelsesforventning og fortapelsens mulighet. Som sagt er ikke dette unaturlig, ettersom det er en åpenbar logisk uoverenstemmelse mellom læren at alle omsider vil bli frelst og muligheten for at noen aldri vil bli det (i henhold til den gjengse forståelsen av fortapelsen, ikke bare forstått som den tilstand alle behøver å frelses fra, men som muligheten for ikke å få del i denne frelsen.) Konsekvensen av dette er at ut fra denne tankegang blir alle som ser på advarselen om fortapelsen som en essensiell del av kirkens apostoliske forkynnelse nærmest tvunget til å avvise apokatastasistanken. Men denne konklusjonen kan være forhastet; Robinson, som vi skal se, tilskriver advarslene om fortapelsen en slik betydning samtidig som han er like tydelig på å forfekte læren om apokatastasis.

På lignende måte kan man si om de selektive frelsesforståelsene at de ender med å underskrive essensielle deler av den apostoliske forkynnelse, i alle fall hvis argumentene i kapittel 3.2. holder vann. Dette gjelder både hvis den dobbelte utgang baseres på Guds forutbestemmelse eller menneskets egen livsbestemmelse. Men heller ikke det mer ydmyke alternativet til Torrance, Brunner og Althaus som verken konkluderer med den ene eller den andre læren er helt uten problemer.⁷⁹ Jeg var kort inne på en av de største vanskelighetene jeg ser i den selektive frelsesforståelsen i kapittel 2.1. Jeg konkluderer at hvis vi resignerer oss til å være agnostiske hva

⁷⁹ Robinson (1968) 112-113

andres frelse angår må vi gjøre det samme hva vår egen frelse angår. Enten den avhenger av Gud eller oss selv kan vi ikke *stole på* at vi selv kvalifiserer om vi går ut fra at den *kan være* selektiv. Selv om vi som alt nevnt ikke kommer utenom usikkerheten, er det en uholdbar situasjon for troen å ikke kunne stole på at Gud har frelst en. Det svekker tilliten til Gud som frelser og dermed også den uforbeholdne relasjonen til ham. Det er av denne grunn at Moltmann i sitt forsvar for apokatastasistanken henviser til det svar Luther fikk da han spurte generalvikaren Johannes von Staupitz om hvordan han kunne vite om han var en av de utvalgte: ta bare Kristi sår i betraktning, så vil problemstillingen løse seg selv. I Kristi død som en som var forkastet for oss er vår utvelgelse alt sikret.⁸⁰ Men i likhet med Moltmann vil jeg trekke konklusjonen av dette lenger enn det Luther selv gjorde. Jeg vil si at det kun er hvis frelsen i korset er inklusivt og universelt at vi kan stole på at også vi selv er inkludert i den.

Det finnes mer tungtveiende årsaker til å kritisere muligheten for den dobbelte utgang enn konsistensen i vår egen frelsesvisshet. At noen av Guds skapninger skulle gå ugjenkallelig tapt burde være en uholdbar tanke for enhver som tror på kjærlighetens Gud. Det ble tatt opp i kapittel 2.3. at mennesket som et sosialt vesen ikke kan frelses kun individuelt hvis frelsen skal inkludere det vesentlige i vår eksistens som mennesker. Men ingen av relasjonene vi står i kan på noe punkt adskilles fra resten av relasjonene i verden. Vi er ikke nomader eller nomadestammer, alle relasjoner henger sammen. Berdjajev (og som vi skal se også Tillich) innså dette da han skrev:” My eternal destiny cannot be isolated: it is linked with the destiny of history, with the destiny of the world and of mankind. The fate of the world and of all humanity is my fate also, and *vice versa*, their fate cannot be decided without me.”⁸¹ Konsekvensen av dette er at “paradise is a possibility for me, if there is not to be any everlasting hell for any single creature who lives or has lived.”⁸² Gitt at denne erkjennelsen stemmer, må enhver frelse som er selektiv betraktes som en selvmotsigelse. Fortapelsen kan kun betraktes som en mulighet fra det perspektiv som ikke regner med frelsen.

5.2. Tillich: Verken-eller – Uforløst tvetydighet

Paul Tillich skiller seg ut fra andre eksistensialistiske tenkere både i det at han i likhet med Heidegger var redd for verken systematikk eller metafysikk og i det at hele hans tankegang er preget av en tydelig idealisme. For Tillich er *væren* alltid god, det negative må knyttes til den

⁸⁰ Moltmann (1995) 280

⁸¹ Berdjajev (2009b) 235

⁸² Ibid. 237

absolutte motsetning, *ikke-væren*. *Eksistensen* derimot, som ikke må forveksles med *væren*, befinner seg i dialektikken mellom *væren* og *ikke-væren*, kontinuerlig truet av det siste og bevart av det første.

Tillich ser også nytten av å bevare forestillingene om himmel og helvete som myter eller symboler, selv om han innser de negative psykologiske virkningene som er oppstått som følge av en for bokstavelig tolkning av dem. Han mener vi ikke kommer utenom dem nettopp fordi de gir utrykk for grunnleggende menneskelige erfaringer i øyeblikk av angst og fortvilelse samt øyeblikk av forventningsfull salighet. Symbolet med helvete representerer ”trusselen om døden vekk fra evigheten” og mens symbolet med himmelen representerer «løftet om det evige liv.»⁸³ Begge deler regner han som avmytologiseringer av tradisjonelle forestillinger om evig pine eller lykke. Han understreker flere ganger det universelle ved oppfyllelsen av det evige liv og det ufravikelige ved fortapelsen som mulighet, og er klar over paradokset som oppstår når man prøver å holde dem sammen. På denne måten er hans behandling av temaet av stor relevans for den dikotomien som alt er tegnet i den foregående delen om det kristne kerygma. Hans eget forsøk på å holde dem sammen har form av det han kaller for essensialisering, men han ender bevisst i en noe tvetydig lei.

I grunntrekk kan essensialiseringen forstås som opphøyelsen av den timelige og endelige eksistens til delaktighet i det evige liv.⁸⁴ Et symbol for dette ved siden av symbolet med det evige liv er Guds rike, forstått som historiens oppfyllelse i seieren over livets tvetydighet.⁸⁵ Til forskjell fra de former for essensialisering som ser denne prosessen som alle tings tilbakevending til den samme essens de har sprunget ut av, hvor alt spesifikt som er aktualisert under eksistensens vilkår vil blitt oppløst i en uddifferensiert værensfylde, vil for Tillich alt det unike av positiv art som er blitt aktualisert i tiden bli ivaretatt i sin essensialisering og bidra til den opprinnelige essens.⁸⁶ Det er kun det positive i hver enkelts eksistens som vil opphøyes. Det negative vil eksponeres som sådan og i henhold til dette bli fullstendig negert.⁸⁷ Det er dette Tillich forstår med dommen. Det er adskillelsen av det gode fra det onde som i denne verdens tvetydighet er sammenblandet.

⁸³ Tillich (1968) 3:446

⁸⁴ Ibid. 422-424

⁸⁵ Ibid. 115

⁸⁶ Ibid. 427

⁸⁷ Ibid. 425

Tillich tilskriver kristendommen forestillingen om universell delaktighet i oppfyllelsen av Guds rike.⁸⁸ Essensialiseringen er universell både fordi hver enkeltts væren uavhengig av hvilken grad man har oppfylt sitt potensial er godt i seg selv og kan derfor aldri fullstendig overvinnes av ikke-væren, og fordi det alltid finnes noe positivt i et hvert liv som vil opphøyes. Men det finnes gradforskjeller avhengig av hvor mye av ens potensial til det gode en har aktualisert. Av hensyn til alle dem som aldri har fått muligheten til oppfyllelse, vil ikke Tillich la det hvile med dette. Han åpner for at det må finnes en mulighet for utvikling og oppfyllelse også etter døden, men han er utilfreds med de vanlige symbolene for hvordan dette vil foregå, reinkarnasjon, skjærsilden eller en mellomtilstand mellom døden og oppstandelsen.⁸⁹ Løsningen han nærmer seg er todelt, den inkluderer forestillingen om en form for forandring i det evige liv selv og forestillingen at hver individuell skjebne er forenet i den universelle skjebne. Om jeg har forstått ham rett, innebærer dette at selv om man ikke får mulighet til å aktualisere alt det potensielt positive som var gitt med ens eksistens så vil man i kraft av å ha del i samme værensgrunn få delaktighet i det positive som andre har aktualisert. Jeg er usikker på om han egentlig ender opp med å avvise eller bekrefte muligheten for fortsatte aktualiseringer innenfor det evige liv.

Som forestillingen om legemets oppstandelse er med på å understreke, inkluderer essensialiseringen alle sider av menneskelivet, det fysiske så vel som det psykiske og åndelige. Allikevel må den i denne forbindelse innebære en radikal transformasjon, ettersom deres delaktighet i det evige liv ikke lenger kan forstås slik de erfares i sin timelige kontekst. Våre legemer vil ikke lenger eksistere som formasjoner av partikler i stadig forandring, og vår bevissthet vil ikke lenger eksistere som tankerekker som beveger seg i mellomrommet mellom minne og forventning.⁹⁰ Personlige utsikter til evigheten blir tegnet nokså dystert som en tilstand ”similiar to a state of stupor in which the perceiving subject was unable to reflect on its perceiving and therefore lacked self-consciousness.”⁹¹ Evighetsforståelsen Tillich her gir uttrykk for virker voldsomt statisk og yter ikke helt rettferdighet til den dybden og dynamikken i menneskets eksistens som den påberoper seg å gjøre. Tillich vil andre steder avvise at evigheten har en slik statisk karakter.⁹² Det evige liv rommer, som alt nevnt, tid og forandring. Men om det er tilfelle er det desto vanskeligere å forstå hvorfor vår fysiske og psykiske eksistens i evigheten ikke tillater forandring.

⁸⁸ Ibid. 435

⁸⁹ Ibid. 444-446

⁹⁰ Ibid. 441

⁹¹ Ibid. 442

⁹² Ibid 446

I sin lære om essensialiseringen vil han som nevnt bevare symbolet med helvete eller den evige død, selv om det til tider er uklart hvordan han kombinerer de to. Vi har alt vært inne på Tillichs forståelse av den evige død, et begrep han foretrekker fremfor evig straff eller evig pine. En bokstavelig forståelse av evig pine vil han avvise av flere årsaker, for det første fordi den også begår feilen å forstå evigheten som en endeløs suksessjon av mentale tilstander, for det andre fordi den introduserer elementet av det demoniske i væren selv ved å gjøre den evig. Også begrepet evig død må kvalifiseres, ettersom døden og evigheten er to konsepter som motsier hverandre - evig død må derfor bety døden vekk fra evigheten, altså å bli etterlatt til det forgjengelige og timelige.⁹³ Symbolsk kan dette forstås som at mennesket dør, men ikke tar del i oppstandelsen. Men også denne muligheten vil han ikke uten videre bekrefte, ettersom dette ville motsi den sannhet at alt som er skapt er fast plantet i den evige værensgrunn.⁹⁴ Her kommer han direkte inn på problemstillingen vi begynte med: Hvordan kan vi forsone trusselen om døden vekk fra evigheten med den sannhet at alt må vende tilbake til evigheten som de har sprunget ut av?

Han lister opp seks teologer fra to vidt forskjellige posisjoner, som på hver sin måte har forsøkt å finne en løsning på dette problemet; Augustin, Aquinas og Calvin som forkjempere for læren om den todelt skjebne, og Origenes, Socinus og Schleiermacher som forkjempere for læren om *apokatastasis panton*. Han definerer her *apokatastasis panton* noe neo-platonisk som forestillingen at alt timelig vender tilbake til evigheten som det kommer fra. Tillich regner dette spørsmålet som alt annet enn trivielt. Tvert imot regner han spørsmålet om frelsen er partikulær eller universell som en av de mest eksistensielle problemstillingene i kristen tanke. Den kan forårsake absolutt fortvilelse eller håp, samt overfladisk likegyldighet og dypfølt alvor.⁹⁵

Han kritiserer læren om en todelt evig skjebne for individuelle personer med utgangspunkt både i Guds selvåpenbaring og menneskets natur.⁹⁶ I første tilfelle regner han læren i strid med Guds dom over skaperverket som «svært god». Han knytter dette til den idealistiske oppfatning han tilskriver Augustin⁹⁷, at væren som væren er god og aldri kan bli fullstendig ond. Alt som er har i kraft av å være til del i Guds kjærlighet og Guds rike. Dette faktum gjør det vanskelig å tale om helvete som evig fordømmelse, selv om han ikke dermed vil forkaste forestillingen om guddommelig

⁹³ Ibid. 442

⁹⁴ Ibid 443

⁹⁵ Ibid

⁹⁶ Ibid. 435

⁹⁷ Det er interessant at han nevner Augustin (men ikke uten rette) som en forkjemper for dette syn, som han kaller antidualistisk, ettersom nettopp Augustin var en av de første teologer til å argumentere i utpreget grad for læren om en todelt evig skjebne.

fordømmelse som negasjonen av det negative.

I det andre tilfelle mener han læren ikke samsvarer med menneskets tvetydige rolle i forhold til Guds dom. Man kan ikke inndele menneskeheten i synder og helgen, i fordømt og tilgitt.⁹⁸

Når Bibelen skiller mellom gode og onde må dette forstås kvalitativt som skille mellom det positive og det negative, som enheten med Gud og adskillelsen fra Gud, ikke som et skille som deler individuelle mennesker fra hverandre som sådan. Enhver helgen er en synder med behov for tilgivelse og en hver synder er en helgen i den forstand at han står under Guds tilgivelse. Denne tvetydigheten inkluderer menneskets egen mottagelse og forkastelse av Guds nåde og tilgivelse. Det er ingen som kan sies å ha tatt valget en gang for alle. Tillich advarer også mot den tradisjonelle tendensen til å gjøre det endelige uendelig gjennom absolutte dommer over endelige vesener.⁹⁹

Slik Tillich ser menneskets natur lar det seg ikke gjøre å isolere personer fra hverandre slik tradisjonell teologi har hatt vane for å gjøre i omtalen av individets rolle i enden. Intet menneske kan forstås uavhengig av sin kontekst, de naturlige og sosiale omstendigheter og relasjoner som det helt fra fødselen av er viklet inn i.¹⁰⁰ Individet kan kun utvikle seg i samvirke med denne konteksten og er aldri helt fri fra den. Således lar det seg ikke gjøre å skille frihet fra skjebne i noe individ, og heller ikke individuell skjebne fra universell skjebne. Således vil Tillich si det så sterkt at å dømme en annen til den evige død er å fordømme seg selv.

Løsningen læren om essensialiseringen tilbyr er knyttet sammen med forestillingen om negasjonen av det negative og gradsforskjellen i opphøyelsen til det evige. Han regner forestillingene om himmel og helvete blant annet som symboler for graden av personlig oppfyllelse i essensialiseringen¹⁰¹, men frykten for fortapelsen kan gå dypere enn det. Tillich mener denne trusselen er henvendt til hver den som er bundet fast til det timelige og som ikke er i stand til å transcendere det.¹⁰² Frykten for døden vekk fra evigheten kan således regnes som reell eksistensiell krise hvis ens eksistensielle identitet er uløselig knyttet sammen med det negative som ikke er ment for evigheten. Selv om det positive i ens eksistens og ens egen essens er sikret, kan dette fort bli en mager trøst om de er fremmed for en.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid. 434

¹⁰⁰ Ibid. 436

¹⁰¹ Ibid. 446

¹⁰² Ibid. 442

Selv etter alt som er sagt om vissheten om at alt som har del i væren, inkludert hvert menneskelige subjekt og agent, må i en eller annen grad få delaktighet i det evige liv, ender Tillich opp med å benekte at vi kan ha en slik visshet, i alle fall læremessig. Han begrunner dette i den ufravikelige usikkerheten som henger sammen med spørsmålet om vår egen evige skjebne, selv om han vil hevde at vi i øyeblikk kan ha en form for visshet som overskrider denne usikkerheten.¹⁰³

Læremessig vil han noe paradoksalt hevde at vi både må benekte vissheten om tilbakevendelsen (til det evige) og trusselen om den evige død. Jeg må innrømme at jeg er litt forundret over at han tar dette grepet som ser ut til å motsi svært mye av det han tidligere har sagt. Innefor konteksten av essensialiseringen så bekrefter han begge deler, og gir som vi har sett grunner for hvordan de kan henge sammen. Forklaringen kan nok ligge i Tillich' egen teologiske kamp mellom sin idealisme og eksistensialisme. Hans idealisme nekter ham å tro at essensen noe av det Gud har skapt og holder ved like ut av intet kan overvinnes av intetheten. Han eksistensialisme nekter ham å ignorere den eksistensielle erfaringen av intetheten som trussel. Man kan saktens si at fortapelsen for ham er en eksistensiell mulighet, selv om den er en essensiell umulighet. Hva dette til sist innebærer for hvilket standpunkt han tar i forhold til apokatastasissspørsmålet tørr jeg ikke si med sikkerhet. Han ville nok ha vært kritisk til et hvert entydig svar.

5.3. Robinson: Både-og – Sannheten fra to perspektiver

Like fullt som han insisterer på menneskets frihet vil Robinson insistere på realiteten av helvete, men det er tydelig at disse to henger nøye sammen i hans tankegang. Helvete må eksistere av hensyn til menneskets frihet. Han begynner med et sitat han stiller seg helhjertet bak fra sin kritiker Torrance:

It is the infinite urgency of the situation that life and death hang in the balances and that it is possible to choose death as well as life. No doctrine that cuts the nerve of that urgency in the Gospel can be a doctrine of love, but only an abiding menace to the Gospel and to mankind.¹⁰⁴

Han er derimot uenig i at universalismen begår denne feilen, og hans følgende argumentasjon søker å vise hvordan den unngår å gjøre det. Igjen understreker han at universalismen kun kan forsvares fra et eksistensielt standpunkt. Med en gang den gjøres til gjenstand for objektiv spekulasjon,

¹⁰³ Ibid. 444

¹⁰⁴ Robinson (1968) 128. Sitatet er opprinnelig fra Torrance (1949) 318

havner den i uoverensstemmelse med alvoret i valgsituasjonen. For hver den som stiller spørsmålet om hvor mange som vil bli frelst kan kun det svar lyde: Kjemp for å komme inn gjennom den trange dør!¹⁰⁵ De to veier, liv og død, himmel og helvete, livet i Kristi lys og i fellesskapet med Gud og mørket utenfor; begge deler står overfor subjektet i valgsituasjonen som reelle alternativer. Ingen kan bli frelst uavhengig av dette valget. Interessant nok vil Robinson gå så langt som å hevde at frelsen er tilstanden av å ha valgt.¹⁰⁶ Dette er utvilsomt bare ment som en delsannhet, men det er nok et poeng at en uønsket frelse vanskelig kan oppleves som frelsende, jfr. skillet mellom frelse og salighet i kapitel 2.3.

Vi kan ikke betrakte apokatastasis og den dobbelte utgang som to muligheter som begge kan vise seg å være sanne. Dette betrakter Robinson som en spesielt ubibelsk posisjon, ettersom NT ikke lærer at alle *kan* bli frelst eller at noen *kan* gå fortapt, men at dette er noe som i begge tilfeller *vil* skje.¹⁰⁷ Man kan heller ikke si at helvete kun er en mulighet og kun himmelen en virkelighet. Ifølge myten om apokatastasis er den en umulighet, ifølge myten om helvete er den en virkelighet. Begge må holdes sammen.¹⁰⁸ Hans tilnærming har på denne måten likhetstrekk med Althaus, men kun i den forstand at også han ville holde sammen de bibelske tekstene som begrunner dem begge.¹⁰⁹ Om de oppfattes som objektive sannhetsutsagn er det å holde dem sammen mer enn bare paradoksalt, men direkte selvmotsigende. De representerer snarere sannheten slik den forekommer fra to ulike standpunkter. Bakgrunnen for denne tilnærmingen er delvis Kierkegaards påstand at sannheten er subjektivitet, og Bubers skille mellom perspektivet til jeg-det- og jeg-du-verdenen.¹¹⁰ Kierkegaards påstand betyr i grunntrekk at ingen kan regne noe som sant før det blir sannheten *for dem*. Dette er et nokså antirealistisk standpunkt som ikke har universell gyldighet, men i eksistensielle spørsmål har den sin rett.

At Kristus er alt i alle er sannheten slik den forekommer for Gud og for den troende på den andre siden av trosvalget, at Kristus alltid må velges er sannheten slik den forekommer for subjektet som står overfor valget.¹¹¹ Det er kun i jeg-du møtet at fastholdelsen av disse to kan gi noen som helst mening. Frihet eksisterer ikke i den objektive sfæren der årsak og virkning styrer. I siste instans er

¹⁰⁵ Robinson (1968) 128

¹⁰⁶ Ibid. 129

¹⁰⁷ Ibid. 113

¹⁰⁸ Ibid. 129

¹⁰⁹ Berkouwer (1972) 396

¹¹⁰ Robinson (1968) 125

¹¹¹ Ibid. 130. Sml. Berdjajev: “[F]rom the point of view of God, there cannot be any hell. [...] But everything is changed the moment we take up the subjective point of view. [...] [Hell] is given in human experience” (Berdjajev (2009c) 268)

helvete en umulighet, for ikke engang nå finnes det noen utenfor Kristus, men for subjektet som står overfor valget må nødvendigvis to realiteter finnes; liv og død, og slik situasjonen er velger flertallet døden.

Alvoret i valget av døden kan ikke gjøres mindre av å hevde som enkelte universalister gjør at det kun er snakk om en midlertidig skjebne.¹¹² Selv om den når alt kommer til alt ender med å bli det også for Robinson vil det være misvisende å objektivt beskrive den som sådan. Om jeg forstår Robinson rett, kan man si det slik at selv om det som følge av korset forholder seg slik at helvete som en evig skjebne aldri vil bli realisert blir en hver lære om helvetes begrensning en løgn for den som ikke alt har korset som referansepunkt. Uavhengig av Guds radikale og uforventede frelseshandling som kompromitterer helvete ville det ikke hatt en slik begrensning. Derfor, for den som eksistensielt befinner seg utenfor dimensjonen av denne frelseshandling, kan helvete kun fremstå som ubegrenset. Den evige konsekvens ligger implisitt i valget å forkaste Kristus: 'No man can reject Christ and claim a finite hell'^{113 114}

Den fortapte som ikke ser det bunnløse alvoret i sin egen situasjon, at mørket det befinner seg i er uten grenser eller ende, er ute av stand til å motta frelsen. Nåden kan kun tas imot av den som har sluttet å ta den for gitt. Forløsningens ord kan kun komme til den som vet han er evig fortapt, som et 'allikevel': 'Hell, so limitless to the man who has chosen it, is still bounded by the nevertheless of divine love.'¹¹⁵

Men er enten-eller situasjonen overfor trosvalget så absolutt som beskrevet over? Som Tillich advarte mot, blir ikke menneskets endelige situasjon da gjort uendelig? Hvordan kan valg endelige personer foretar seg være av uendelig konsekvens eller alvor og stemmer det egentlig at noe menneske er så resolutt i sin avgjørelse for eller imot Kristus som Robinson her gir uttrykk for? Tillich har nok et poeng når han påpeker at ingen er utvetydig på den ene eller den andre siden. Det er mulig at Robinson nærmer seg samme tanke når han sier at mennesket alltid befinner seg i valgsituasjonen og det aldri kan si at det alt har valgt en gang for alle, men fremdeles reduserer han virkeligheten til to adskilte åndelige tilstander av evig karakter og tilskriver menneskets frie og uavhengige avgjørelse mellom dem en alt for stor rolle. Uansett kan nok ikke Robinson anklages for

¹¹² Robinson (1968) 131

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Problemet med å forstå denne tilstanden som evig oppstår når vekten forflyttes fra *kairos* til *kronos*. Det som må forstås som valgets evige øyeblikk av ubegrenset alvor og konsekvens blir objektivisert og omgjort til en tilstand av uendelig varighet (Ibid. 132).

¹¹⁵ Ibid.

å avskrive fortapelsen eller for ikke å ta den tilstrekkelig på alvor, og han har noen viktige poeng. At fortapelsen eksistensielt kan fortone seg som en uendelig og håpløs tilstand finnes det utallige eksempler på, selv om den ikke behøver å fortone seg slik for alle, og han har nok også rett i at den ikke har fastsatt grense uavhengig av omvendelsen. For den uomvendte *er* fortapelsen i en forstand evig; som uomvendt kan han aldri bli frelst.

Den endelige løsningen på dialektikken mellom de to mytene tidligere beskrevet, samt dialektikken mellom Guds allmektige frelsesvilje og menneskets frihet, er for Robinson kun å finne i Jesu kors. Hans konklusjon i denne forbindelse blir oftest ignorert av hans kritikere, men den er avgjørende for hele hans argument. Han avslutter med en kort lignelse om de to veier. Den mest trafikkerte av dem forblir den som fører til ødeleggelse, men også på denne veien vil man omsider støte på Kristus som den korsfestede, på vei for å korsfestes på ny for hver den som møter hans skyld.¹¹⁶ Robinson beskriver dette møtet som et møte med den allmektige kjærligheten selv. Overfor dette møtet *må* synderen overgi seg, selv om det også her forblir en fri overgivelse. Valget forblir der som en nødvendighet i all evighet, men Kristus vil aldri overlate noen til helvete. Robinson viser til en oppfatning han tilskriver Origenes at Kristus vil henge på korset så lenge det finnes så mye som én synder igjen i helvete. Moltmann gir en god parafrase av dette i en kort henvisning til Robinsons syn i sin egen behandling av apokatastasistanken: 'Nicht weil die Liebe Gottes auch noch den letzten Ungläubigen überwindet, sondern weil die Schatten des Kreuzes Christi die Hölle auflösen, wird am Ende Gott alles in allem sein.'¹¹⁷

Når Torrance anklager Robinson for å ignorere korsets betydning for frelsen og for å hevde at alle veier, enten det har korset plantet i seg eller ikke, vil føre til Gud, er det vanskelig å tro at han har lest ham særlig nøye.¹¹⁸ Om alle veier fører til Gud for Robinson er det tvert imot utelukkende *på grunn av* Kristi kors. Den vei som ikke har dette korset plantet i seg finnes ikke, i det minste ingen vei mennesket kunne tenkes å befinne seg på. Hvis ikke dette var tilfelle kunne ingen bli frelst. Om Gud kun møtte oss fra herlighetens side hadde ingen kunne svare ham, for det er ikke der vi befinner oss. Det er ikke mulig å unnsnippe gudsnærværet, selv om det er mulig å la være å svare på dette nærværets kall. Men selv om dette aldri opphører å være et kall og derfor er "svakt" i forhold til menneskets voldelige motstand vil denne svakheten allikevel vise seg å være sterkere enn

¹¹⁶ Ibid. 133

¹¹⁷ Moltmann (1995) 276

¹¹⁸ Torrance (1949) 312

menneskers styrke.¹¹⁹

I sin doktoravhandling avslutter Robinson sin behandling av apokatastasistanken med et sitat av Berdjajev.¹²⁰ I dette skriver han om to stemmer som taler til hans indre, en som forteller ham at alle vil gå fortapt, for det er den skjebne vi har valgt for oss selv, og en som forteller ham at alle vil bli frelst, ved at menneskets frihet vil bli opplyst innenifra. Han vil si det kun er den siste som kommer i fra Kristus og tar hans frelsesverk i betraktning. Berdjajevs behandling av helvete og hans konklusjon bærer såpass mange likhetstrekk med den til Robinson at det er bemerkelsesverdig at han (Robinson) ikke benytter seg mer av ham. Det kunne ha hjulpet med å tydeliggjøre hans eget syn. Det kristologiske grunnlaget for hans apokatastasislære, selv om han henviser til det gjennom hele sin behandling, blir i hovedsak lagt til som et vedheng og noen av poengene hans kan bli litt obskure. Nå bør det derimot sies at heller ikke Berdjajev er fulstendig sammenhengende eller systematisk i sin gjennomgang, men hans fokus og poeng kommer noenlunde tydelig fram. I likhet med Robinson kritiserer Berdjajev enhver rasjonalistisk tilnærming til apokatastasistanken på det grunnlag at den benekter friheten, og han regner helvete som et postulat for frihet.¹²¹ Enhver frelse fra helvete må derfor være i samsvar med individets frie samtykke. Gud kan ikke vinne over den frihet som er grunnlagt i ikke-væren, for den er ikke skapt av ham, mennesket kan heller ikke vinne over den, for det er paradoksalt nok blitt en slave av den.¹²² Det er kun Kristus, Gud-mennesket, som befinner seg på begge sider av skillet som dette er mulig for. Forløsningens mysterium er at Kristus har gått inn i den ikke-væren som er grunn både for vår frihet og for helvete og transformert og forløst den innefra gjennom kjærlighetens offer og lidelse.¹²³ Han har kastet et lys over ikke-værens mørke og fordrevet det.¹²⁴ Han har med dette åpnet opp for en radikalt ny frihet, den tredje frihet som vi nevnte i kapittel 2.2.1, som løser forholdet mellom de to andre.¹²⁵ Hans frihet er ikke bare skapningens frihet som er forut for det gode og det onde. Den er heller ikke bare Guds frihet, friheten til det gode og det sanne. I ham er de to former for frihet ett, men uten ondskapen som ofte følger den første eller determinismen som ofte følger den andre. Menneskets frigjøring ved Kristi frihet fra de destruktive konsekvensene av den prerasjonelle friheten som vi er fanget av, er det Berdjajev kaller nåde. Men nåden er ikke en makt som virker

¹¹⁹ Robinson (1968) 133

¹²⁰ Robinson (2006) 181

¹²¹ Berdjajev (2009c) 279

¹²² Ibid. 281

¹²³ Berdjajev (2009a) 178

¹²⁴ Ibid. 188

¹²⁵ Ibid. 135, 178

utenfra, tvingende, men innenfra, gjennom menneskets egen frihet.¹²⁶ Som en god ortodoks vil Berdjajev like fullt insistere på det synergiske i frelsen og at mennesket selv må gå korsets vei for å få del i denne friheten, men han er klar i sin overbevisning om at Guds rike ikke vil bli oppfylt før dette er tilfelle for alle.¹²⁷

Verken Robinson eller Berdjajev kan sies å tilby løsninger på paradoksene mellom den universelle frelsesvisshet og fortapelsens mulighet, mellom den visse frelsesfullendelse og den absolutte frihet, som er fullstendig logisk tilfredsstillende, men dette er som nevnt ikke et mål de har satt seg fore. Det er heller ikke sikkert at dette er mulig gitt begrensningene i vår logikk. Det de derimot kanskje lykkes i er å gjøre det mulig for troen å holde dem sammen på tross av paradokset.

¹²⁶ Ibid. 135

¹²⁷ Berdjajev (2009c) 265

6. Konklusjon

I innledningen definerte vi en eksistensiell tilnærming til apokatastasis som en som søkte å ta hensyn til omfanget av den menneskelige eksistens generelt, og innholdet i den kristne forkynnelse spesielt. Spørsmålet den søkte å finne svar på, var om det er mulig å inneha en universell frelsesvisshet i form av en troens visshet uten å benekte noen essensielle elementer i den menneskelige eksistens eller det kristne budskap, heller ikke friheten eller fortapelsens realitet. Min egen konklusjon er et klart ja på dette spørsmålet.

Hensynet til menneskets eksistens er bevart i det at min konklusjon ikke søker å avkrefte eller underkjenne vår erfaring av frihet, av usikkerhet eller av fortapelsens trussel. Gud vil ikke frelse oss på en måte som underkjenner vår eksistens som personer og frihet er en sentral del av denne eksistens. Selv om det er Gud som handler i frelsen og ikke mennesket, tror jeg det skjer gjennom vår frihet og ikke uavhengig av den.

Elementet av usikkerhet fastholdes. Vi kan aldri oppnå noen sikker viten om vår egen frelse eller andres, men i *troens visshet* kan vi stole på at vår og andres frelse er sikret i Gud. For troen behøver vi ikke å regne med noen usikkerhet, selv om troen selv ikke kan betraktes som viten.

Menneskets erfaring av fortapelsen, eller undergangen, som en reell trussel behøver heller ikke å betraktes som en illusjon. For den som mangler en eksistensiell relasjon til Gud er denne erfaringen naturlig; uten Gud er menneskets eksistens ikke bare truet, men uten grunn. Men selv om menneskene ikke har en eksistensiell relasjon til Gud, har Gud like fullt en relasjon til dem. Gud vedblir å være deres værensgrunn og den som virker i dem som nåde til frelse.

Hensynet til den kristne forkynnelse er bevart i det at den søker å forene de forskjellige elementene i forkynnelsen. Den erkjenner at frelsen må bygge på Guds frelseshandling i Kristus, men holder fast at Guds seier i denne sammenheng vil være absolutt. Det finnes ikke den del av virkeligheten som i fullendelsen vil falle utenfor Kristi frelsende herredømme. Den erkjenner også behovet for trosavgjørelsen og for omvendelse overfor frelsen i Kristus, og symbolet med de to veier hvor den mest bevandrede er den som fører til fortapelse.

Jeg tror at Robinsons løsning med å tolke disse elementene i lys av forskjellige eksistensielle perspektiver har mye for seg. De forskjellige budskap i forkynnelsen - som kan virke motstridende -

gir ikke generelle objektive opplysninger, men de er spesielt tilpasset mennesker i forskjellige eksistensielle situasjoner. Budskapet om apokatastasis kan ikke tas imot som et gledesbudskap av dem som ikke allerede har troen på den Gud som er ment å fullbringe dette, og som har overgitt seg i tillit til hans frelse. For dem som lever sitt liv på den vei som fører til undergang er det en løgn å si at de er på vei til frelse.

Jeg tror ikke det er mulig å fullt ut argumentere for tryggheten i apokatastasis uten et sterkt fokus på Guds kjærlighet. Jeg nevnte i forrige kapittel at Robinsons apokatastasislære ikke bygger på overbevisningskraften i Guds kjærlighet, men på frelsen i korshendelsen, men de henger uten tvil sammen. Selv om kjærlighetens overvinnelse av motstanden i synderen ikke fullt ut kan forstås uavhengig av Kristushendelsen, kan heller ikke Kristushendelsen forstås uavhengig av Guds kjærlighet. Kristus er den som åpenbarer Guds kjærlighet.

Kjærligheten er forut for friheten og mer fundamental enn intetheten. Den frihet som er grunnet i kjærligheten, som er lagt åpen og gjort tilgjengelig i Kristus, er en sannere frihet enn den som er grunnet i intetheten. Også menneskets eksistens er grunnet i den. Augustins svært eksistensielle erkjennelse i bønne 'du har skapt oss til deg og vårt hjerte finner ingen hvile før det hviler seg i deg'¹²⁸ inneholder en uvurderlig sannhet. Om ikke denne primære tilknytningen fantes, kunne heller ikke mennesket bli frelst. Siden den finnes, kan vi stole på at alle blir det.

¹²⁸ St. Augustin, Confessiones, 1, 1, 1

Litteraturliste

- Berdjajev, Nicolaj (2009a) *Freedom and the Spirit*, oversatt av Oliver Fielding Clarke, San Rafael, Calif.: Semantron Press
- (2009b) *The Beginning and the End*, oversatt av R.M. French, San Rafael, Calif.: Semantron Press
- (2009c) *The Destiny of Man*, oversatt av Natalie Duddington, San Rafael, Calif.: Semantron Press
- Berkouwer, G. C. (1972) *The Return of Christ*, oversatt av James Van Oosterom, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Brunner, Emil (1946) 'Die christliche Lehre von Gott' i *Dogmatik*, Zyrich : Zwingli-Verlag
- Buber, Martin (2004) *I and Thou*, oversatt av Ronald Gregor Smith, London: Continuum
- Bultmann, Rudolf (1968) *Mytologi og bibelforståelse*, oversatt av Øivind Andersen, Oslo: Gyldendal
- Bultmann, Rudolf (2007) *Theology of the New Testament*, 2 bind, oversatt av Kendrick Grobel, Waco, Tex.: Baylor University Press
- Collins, Patrick (2004) *The Reformation: A History*, New York, N.Y.: Modern Library
- Hjelde, Sigurd (1972) *Apokatastasistanken i protestantisk teologi i det 20. århundre*, Oslo
- Kierkegaard, Søren (1969) *Søren Kierkegaards papirer Bind XI3*, København: Gyldendal
- Lowrie, Donald A. (1965) *Christian Existentialism*, New York, N.Y.: Harper & Row Publishers
- Macquarrie, John (1973) *Existentialism – An Introduction, guide and assessment*, London: Penguin Books
- (2003) *Principles of Christian Theology*, London: SCM Press
- Moltmann, Jürgen (1995) *Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie*, Gütersloh : Kaiser
- Robinson, John A.T. (1949a) 'Universalism - Is it Heretical?' *Scottish Journal of Theology* Vol. 2 s. 139-155, London: Oliver and Boyd LTD.
- (1949b) 'Universalism – A Reply' *Scottish Journal of Theology* Vol. 2 s. 378-380, London: Oliver and Boyd LTD.
- (1960) *On Being the Church in the World*, London: SCM Press
- (1968) *In the End God*, New York, N.Y.: Harper & Row, Publishers
- (2006) *Thou Who Art: The Concept of the Personality of God*. London: Continuum
- (2009) *Twelve New Testament Studies*, Eugene, Ore.: Wipf & Stock Publishers
- Talbot, Thomas (1999) *The Inescapable Love of God*, Parkland: Universal Publishers
- Tillich, Paul (1968) *Systematic Theology: Combined Volume*, bind 1, 2 & 3, Welwyn, Herts: Nisbet

————— (2009) *Dynamics of Faith*, New York, N.Y.: HarperOne

————— (1949) *The Shaking of the Foundations*, London: SCM Press

————— (1956) *The New Being*, London: SCM Press

Torrance, T.F. (1949) 'Universalism or Election' *Scottish Journal of Theology* Vol. 2 s. 310-318,
London: Oliver and Boyd LTD.