

bærer et syn på Jesus hvor han sees som guddommelig.

2. Tilbedelsen av Jesus innebærer ikke noen skritt i retning av polyteisme, at Jesus er blitt en gud nummer to. Troen formuleres uttrykkelig i kontinuitet med GTs monoteisme: Man tror fortsatt på én Gud. Slik ser man f.eks. at Paulus' formulering av troen på én Gud og én Herre (1 Kor. 8:5) er tydelig forankret i den jødiske bekjennelse til nettopp den Éne: Herren, Gud (5 Mos.6,4).

3. Tilbedelsen av Jesus er ikke et sent utviklingstrekk. Tvert imot finner vi det i det materialet som er aller eldst, nemlig bekjennelsene og hymnene i Paulus' brev, hvor Jesus gis titlene Kristus, Guds Sønn, Herre osv. Mye av dette (som 1. Kor. 15,1ff) er tydelig noe som Paulus har fra andre, og som dermed er pre-paulinsk. Dette fører oss tilbake til det første tiår etter Jesu død.

4. Tilbedelsen av Jesus har "to-enig" preg. Man tror fortsatt på én Gud. Men samtidig trekkes Jesus inn i denne éne Gud, og æres, tilbes, påkalles og bekjennes på en måte som i GT er reservert for Gud alene.

Hurtados argument er meget overbevisende. Det er et rent historisk argument om hva kildene viser om hvordan Jesus ble oppfattet i tidlig kristendom, og det er strengt tatt ikke et argument for hvem Jesus "egentlig" var. Boken gir en interessant gjennomgang av de kristologiske tekstene og viser både røttene i Det gamle testamentet og det radikalt nye som troen på Jesus representerer hos de første kristne. Stoffet er dermed interessant å lese både som historie, som kristologi, og som utleggelse (eksegese) av sentrale bibeltekster.

For kristen apologetikk kan dette stoffet være en viktig ressurs i argumentet for Jesus guddommelig. I blant har apolo-

geter argumentert alt for enkelt her og kun referert til "Guds Sønn" tekstene i evangeliene. Men denne tittelen alene innebærer ikke nødvendigvis guddommelig. Et bredere blikk på hvordan Jesus forstod seg selv (og ble forstått av de første kristne) er nødvendig for at dette argumentet skal holde.

Faktisk kan dette materialet også styrke argumentet for Jesu oppstandelse. Tilbedelsen av Jesus som vi møter i det eldste materialet i NT trenger en historisk forklaring. Med Jesu oppstandelse faller dette på plass (sml. Rom.1,4). Hurtados arbeid representerer en viktig ressurs i apologetisk arbeid med synet på Jesu identitet og oppstandelse i oldkirken, sammen med N.T. Wrights *The Resurrection of the Son of God*, (2003), og William Lane Craigs *Reasonable Faith* (2008, 3. utg.).

Bjørn Hinderaker



### **Incarnation Anyway: Arguments for Supralapsarian Christology**

*Edwin Chr. Van Driel*

Oxford: Oxford University Press, 2008

Holländaren Edwin Chr. Van Driel (associate professor i teologi vid Pittsburg Theological Seminary) har skrivit en föredömlig bok vad gäller argumentation, tillgänglighet och teologisk kreativitet. Ty Driel visar, även om man inte håller med om slutsatserna i hans bok, att teologi kan vara en konstruktiv aktivitet. Konstruktiv teologi handlar inte om att "hitta på" nya saker utan att se gamla saker i ljuset av nya och att undersöka konsekvenserna av ett visst teologiskt påstående; vad den brittiske filosofen, Richard Sturch, kallade 'Analytic Christology'.

Det ämne som van Driel tagit sig an

rör frågan om Guds Son hade inkarnerats även om människan inte fallit eller, alternativt, om det finns ett mer grundläggande motiv för inkarnationen än frälsning från synd. Detta är vad författaren kallar för 'incarnation anyway' eller 'supralapsarian Christology'. Den senare termen syftar på att Faderns beslut att låta Sonen inkarneras "står över" eller föregår beslutet att låta Sonen dö för den syndiga människan. (En kristologi är således infralapsarianisk om inkarnationen är ett svar på synden.) Som författaren säger skall kristologisk infra- och supralapsarianism inte ses som specifika teorier utan som två familjer av idéer som främst handlar om vad som motiverar inkarnationen. Boken försöker skriva ett 'familjetråd' för supralapsarianisk kristologi samtidigt som författaren driver en egen linje.

I bokens fyra första kapitel behandlas denna tematik genom tre företrädare i den tyska traditionen: Friedrich Schleiermacher, Isac Dorner och Karl Barth. Den förste och sistnämnde är de mer namnkunniga. Dorner var på 1800-talet en framstående teologihistoriker och skrev det till dags dato oöverträffade verket i kristologins historia, i varje fall vad gäller omfång och inte så sällan analys. Men vad som intresserat Driel är att de representerar tre olika former av supralapsarianisk kristologi. Hos Schleiermacher är det försoningens och implicit enligt honom syndens nödvändighet som motiverar inkarnationen, hos Dorner skapelsens fulländning och hos Barth är det eskatologisk fulländning som är det grundläggande motivet. Förutom dessa tre perspektiv försöker Driel visa hur en supralapsarianisk kristologi fungerar som en gåva och hur den förändrar mottagaren, människan, och hennes spiritualitet. I ett kapitel vägs fördelar och nackdelar i de tre teologernas kristologi, vilka är mästerligt

rekonstruerade av författaren. Det sista kapitlet presenterar författaren tre argument för sin egen konstruktiva strategi för en supralapsarianisk kristologi vilken han, i likhet men i distinktion från, Barth beskriver som en eskatologisk fulländning.

Jag ska nu summera Driels egna argument och kort kommentera dem.

Det första argumentet handlar om skapelsens mål och fulländning och hur detta relaterar till början (*proton*). Driel säger att skapelsen har berikats från dess början i det att den frälsta och fulländade människan står närmare Gud. Infralapsarianer talar ibland om en *felix culpa*, en lycklig överträdelse (underförstått Adams överträdelse), som blev orsaken till människans frälsning och inkarnationen. Men Driel påstår att det verkar fel att säga att synden i sig kan föra oss närmare Gud eftersom den endast gör oss till främlingar. Det som motiverar inkarnationen måste istället vara målets (*eskaton*) fullkomning vilket är uppenbart i Kristus som är skapelsens fulländning förkroppsligad.

Det andra argumentet säger att förkroppsligade varelsers gemenskap med Gud måste inkludera deras kroppsliga natur och kan inte enbart bestå i en intellektuell vision, som ofta i västerländsk teologi. En sensorisk kontakt med Gud kan därför endast realiseras om Gud inkarneras.

Det tredje argumentet bygger på det hebreiska begreppet om vänskap med Gud. Vänskap med oss är Guds yttersta mål och djup vänskap kan endast bli en verklighet om man ger sig själv till varandra. I inkarnationen ger Gud sig själv till oss i mänsklig form, ett sätt som överträffar alla tidigare uppenbarelser av sig själv för oss. Dessutom, säger Driel, är denna vänskap inte byggd på längtan att

försona oss med honom utan, tvärtom, eftersom Guds yttersta längtan är att bli vår vän. Försoningen får så att säga en djupare förankring i Guds väsen och intention för skapelsen.

Driel tillägger att livets mening, alltings mening, är bestämt av sitt mål. Därför kommer också inkarnationen att vara intimt förknippad med livets mening i alla dess aspekter och motivera en kristocentrisk andlighet. Det är här som den djupaste skillnaden ligger mellan en supralapsariansk och infralapsariansk kristologi: i det levda livet.

Alla tre argumenten har en starkt motiverande funktion och ger ett slags koherens inte bara åt inkarnationen utan också andlighet och skapelsen. Men, trots deras attraktion, som jag ser det är inget av dem nödvändigtvis ett argument för en supralapsariansk inkarnation. Det är tänkbart och rimligt att alla tre argumentens huvudpoäng eller slutsats skulle kunna realiseras utan inkarnationen även om de givetvis förstärks av inkarnationen. Men kanske ska vi inte förstå hans argument som att de med nödvändighet leder till en slutsats utan snarare att de implicerar den, vilket gör det möjligt att en supralapsariansk inkarnation inte är fallet av nödvändighet. I så fall är hans argument mer generöst men samtidigt uddlöst.

Dessutom ter sig frågan om det finns motiv som Gud måste ta hänsyn till förutom synden och försoningen i sitt sändande av Sonen allt för epistemiskt obskyr för att enkelt kunna peka på bibeltexter som stöd. Bibeln förefaller ha mer att säga om syndens motiverande funktion för inkarnationen än motsatsen även om det finns saker som pekar mot en supralapsariansk kristologi (som Johannesprologen och Kol. 1). Men det är ändå kanske så att många av bibelns texter kan ses som aningen underdeterminerade i detta

avseende - precis som de förefaller vara i frågan om Guds förhållande till tiden. Här ger inte bibeln heller ett entydigt svar utan teologer måste arbeta vidare. Detta är inte onödig teologisk reflektion (sådana finns) eftersom vad man säger om Guds förhållande till tid eller infra-/supralapsariansk kristologi får långtgående konsekvenser. Om Gud är utanför tiden får t.ex. frågan om fri vilja och Guds försyn en annan lösning än om Gud är i tiden. På samma sätt är det med kristologin. Det påverkar ens syn på andlighet om man ser på inkarnationen som Guds sätt – oavsett synden! – att komma nära oss, eller rättare sagt att låta oss komma nära honom. Gudsrelationen får en mer kroppslig och sinnlig, för att inte säga, mänsklig karaktär. Detta är givetvis teologiskt attraktivt.

Men min invändning kvarstår: detta skulle kunna realiseras av Gud på andra sätt vilket omintetgör (i varje fall) nödvändigheten i supralapsariansk kristologi. Kanske bör man, i likhet med Thomas av Aquinos mer avvaktande hållning hävda, att inkarnationen inte är nödvändig men däremot ett passande (*convenio*) svar på människans situation. Gud måste inte inkarneras för att ha gemenskap med oss men Gud valde detta sätt i sin oändliga vishet som ett svar på synden. Däremot är det inte omöjligt för Gud att inkarneras utan syndens intrång i världen, det är bara det att vi inte har något sådant uppenbart för oss i skriften eller klarlagt från teologiska resonemang. Såvida man inte blir övertygad av Driels argument. Oavsett vad man tycker om dem, har författaren på ett inspirerande sätt bedrivit en systematisk och konstruktiv teologi och seriöst försökt se på konsekvenserna av de olika bibliska påståendena.

Stefan Lindholm