

***Kristendommens natursyn i lys av
miljøkrisa***

Skrevet av Asla Maria Bø

Mastergradsoppgave i religion og samfunn

Det teologiske fakultet

Universitetet i Oslo

Vår 2008

Veileder: Professor Svein Aage Christoffersen

*Jeg vil gjerne få takke
veilederen min Svein Aage Christoffersen
for all hjelp og gode råd,
og foreldrene mine og min kjære samboer Torbjørn,
for oppmuntring og støtte i skriveprosessen.*

Innhold

1. Innledning.....	side 4
2. Problemstilling.....	side 6
3. Metode og materiale.....	side 6
4. Analysespråk – et teoretisk rammeverk.....	side 9
4.1 Forholdet mellom Gud og naturen.....	side 9
4.2 Forholdet mellom mennesket og naturen.....	side 19
4.3 Antroposentrisk eller ikke antroposentrisk etikk.....	side 32
4.4 Pietismens antroposentriske etikk og miljøvern.....	side 36
4.5 Er natur og miljøspørsmål relevant for kirken?.....	side 38
4.6 Analysespørsmål.....	side 40
5. Hvilket natursyn kommer til uttrykk i kirkemøtevedtakene om miljø?.....	side 44
5.1. Idéinnholdsanalyse av bispemøteuttalelser og kirkemøtevedtak:	
5.1.2. Kirkemøtet i 1989.....	side 44
5.1.3. Bispemøtet i 1992.....	side 53
5.1.4. Kirkemøtet i 1994.....	side 61
5.1.5. Kirkemøtet i 1996.....	side 69
5.1.6. Kirkemøtet i 2001.....	side 79
5.1.7. Kirkemøtet i 2003.....	side 88
5.1.8. Kirkemøtet i 2007.....	side 94
6. Konklusjon.....	side 103
7. Litteratur.....	side 109

1. Innledning

Temaet for denne masteroppgaven er kristendommens natursyn i lys av miljøkrise. I dag er det stort fokus på miljø i media og samfunnsliv, også innenfor kirken. Den Norske Kirke jobber aktivt for å bedre miljøet, og har utarbeidet en rekke tiltak for å gjøre kirken mer miljøvennlig. Blant annet oppfordres menighetene til å bli sertifisert som «miljøfyrtårn»¹ og Kirkemøtet har innført en årlig markering av skaperverkets dag, da man skal vise takknemlighet for skaperverkets rikdom, og sette fokus på hvordan man kan verne om skaperverket². Det er i tillegg opprettet flere kristne nettverk som jobber for miljøvern, som blant annet «Kirkelig nettverk for miljø, forbruk og rettferd» og «European Christian Environmental Network».

Men kristendommen har også blitt beskyldt for å ha fremmet et natursyn som har lagt de ideologiske premissene for den miljøkrise vi nå befinner oss i. Middelalderhistorikeren og miljøverneren Lynn White skrev en artikkel i 1969 der han hevdet at den kristne forestillingen om Gud som noe annet og utenfor skaperverket har bidratt til en avsakralisering av naturen, noe som la veien åpen for vitenskapens instrumentalisering av naturen. Han mente også at kristen teologi i middelalderen fremmet et syn på mennesket som hevet over naturen, fri til å utnytte naturen etter eget forgoftbefinnende³.

Denne artikkelen fikk stor oppmerksomhet og satte igang en debatt om kristendommens natursyn, og mulighetene for å etablere en miljøetikk på et kristent grunnlag. Det er spesielt en ny retning kalt økoteologi som har konsentrert seg om å utarbeide en kristen miljøetikk, og å nytolke kristne trosforestillinger slik at de kan danne grunnlag for miljøetikken. Blant annet har man forsøkt å hente opp tradisjoner innen kristendommen som har vektlagt skaperverkets nære forbindelse til sin skaper. For eksempel hentes teologien til Irenaeus fra Lyon fram, en av oldkirkens kirkefedre. I hans mest berømte verk «Mot kjetterne», er han opptatt av å ta avstand fra det negative synet på naturen som preget mange av de gnostiske retningene i hans samtid. Han argumenterte blant annet ved å vise til inkarnasjonslæren, læren om at Gud kom til verden og ble menneske av kjøtt og blod; den må innebære at det materielle ikke kan være uforenlig med det guddommelige i kristendommen⁴.

1 Kirkelig nettverk for miljø, forbruk og rettferd 2008: www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=79450

2 Kirkelig nettverk for miljø, forbruk og rettferd 2008: www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=99554

3 White 1967: 1205

4 Irenaeus of Lyon 1999: 196-211

Han viste også til skapelseslæren og læren om legemlig oppstandelse som bevis for at det materielle ikke kan anses for å stå i noe motsetningsforhold til det guddommelige i kristendommen. Irenaeus fremhever altså forbindelsen mellom den skapte verden og Gud for å vise hvordan den materielle verden ikke kan betraktes som ond ut i fra kristen tro. På tilsvarende måte argumenterer mange økoteologer for at naturen må tillegges verdi, i og med at verden er forbundet med, og viser hen, til sin skaper.

I tillegg vektlegger mange økoteologer menneskets nære samhørighet med naturen og dets ansvar som forvalter av skaperverket, for også på den måten å bygge broer mellom økologien og kristendommen, og etablere et grunnlag for en kristen miljøetikk. Gunnar Breivik hevder for eksempel at man kan skjelve mellom tre tradisjoner i kristendommens historie, nemlig hersker-tanken, forvalter-tanken og solidaritets-tanken. Han mener hersker-tanken, der man vektlegger menneskets overlegenhet over naturen, kombinert med forvaltertanken, der man vektlegger menneskets ansvar overfor Gud som forvalter av skaperverket, har vært de dominerende retningene i kristendommen. Men Breivik mener en bedre tolkning av forholdet mellom mennesket og naturen i Bibelen vil være å kombinere forvalter-tanken med tradisjonen etter Frans av Assisi. Frans av Assisi vektla solidaritet med hele skaperverket, og omtalte vinden og sola som sin bror og søster⁵. Ved å hente opp tradisjonen etter Frans av Assisi blir det kristne natursynet altså i større grad forenlig med økologien.

Det kan altså se ut til at miljøbevegelsen har påvirket teologien til å rette større oppmerksomhet mot naturen og naturens egenverdi. I følge Peter W. Bøckman kan man på 60- og 70-tallet finne et skifte av fokus også utenfor økoteologien. Fra en eksistensialisme-inspirert teologi, med oppmerksomheten rettet mot det åndelige møtet mellom Gud og mennesket, blir det nå satt større fokus på skapelsen, skaperverket og menneskets naturside⁶. Dette skifte av fokus har også bidratt til at miljøsaken blir lettere å forene med kirkens arbeid.

I min masteroppgave har jeg villet undersøke hvilket natursyn som kommer til uttrykk gjennom Den Norske Kirkes miljøarbeid, og om man der kan gjenfinne måter å forstå og omtale naturen på som er sentrale i økoteologien, eller om kirken velger en annen tilnæringsmåte til miljøsaken. For å belyse dette har jeg tatt for meg en rekke vedtak fra Kirkemøtet som berører miljøspørsmål og natursyn, og undersøkt hvordan miljøtiltak blir begrunnet i disse dokumentene.

⁵ Breivik 1980: 122

⁶ Bøckman 1980: 68

2. Problemstilling

Hovedproblemstillingen min er:

”Hvilket natursyn kommer til uttrykk i Den Norske Kirkes arbeid med miljøspørsmål, og hvordan relaterer dette natursynet seg til økoteologiske perspektiver?”

3. Metode og materiale

Metoden jeg vil benytte, er tekstanalyse. Jeg vil analysere en rekke vedtak fra Den Norske Kirkes øverste representative organ, nemlig Kirkemøtet, for på den måten å si noe om hvilket natursyn som ligger til grunn for Den norske kirkes miljøarbeid og hvordan dette natursynet relaterer seg til økoteologien. Ved å ta for meg vedtak fra Kirkemøtet vil jeg kunne si noe om hva som er Den Norske Kirkes offisielle natursyn. Jeg vil imidlertid ikke kunne fastslå i hvilken grad et slikt natursyn er utbredt blant kirkens medlemmer, eller blant kristne forøvrig.

Som materiale har jeg valgt å ta for meg alle vedtak Kirkemøtet har kommet med som direkte omhandler miljø; det vil si Kirkemøtets vedtak i 1989: «Vern om skaperverket», vedtaket fra Kirkemøtet 1994 om «Forbrukersamfunnet», vedtaket fra Kirkemøtet 1996 vedrørende «Forbruk og rettferd» og oppfølgingen av dette vedtaket på Kirkemøtet i 2001, i tillegg til Kirkemøtets vedtak i 2003 om «Vern om havet» og Kirkemøtets vedtak i 2007 om: «Himmelens og jordens skaper». Jeg har også valgt å ta med uttalelsen fra Bispemøtet høsten 1992 om «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring», fordi den har fått stor betydning for Kirkemøtets videre arbeid med miljø. Jeg vil først og fremst konsentrere meg om selve vedtakene i analysen, men vil enkelte steder også trekke inn momenter fra sakspapirene der jeg synes dette kan bidra til en bedre fortolkning av vedtaket. Da er det først og fremst momenter som blir presentert under punktet «Komiteens merknader» jeg vil trekke inn. Kirkemøtet er nemlig delt inn i flere komiteer som får tildelt ulike saker de skal følge opp og konsentrere sitt arbeid om. Når saker tilknyttet miljøspørsmålet tas opp på Kirkemøtet, kommer komiteen som har fulgt opp disse sakene, med en innstilling som inneholder en saksorientering og en kommentar til saken, i tillegg til at de legger fram et forslag til vedtak for Kirkemøtet.

Da jeg har kunnet ta for meg alle vedtakene Kirkemøtet har tatt som direkte omhandler miljø, har jeg sluppet problematikken med å foreta et representativt utvalg fra en større mengde av saker. Jeg kunne riktig nok valgt å også ta for meg tekster som brukes i kirkens arbeid med miljø, som for eksempel tekster brukt på skaperverkets dag eller lignende, men jeg mener vedtakene i enda større grad kan sies å representere Den norske kirkes offisielle natursyn, i og med at de er utarbeidet av Kirkemøtet, som er Den norske kirkes øverste representative organ.

Måten jeg vil gå fram på, er å gjennomføre en «idéinnholdsanalyse»⁷, slik det blir beskrevet i Carl-Henric Grenholm sin bok: «Att förstå religion». Grenholm anbefaler å utforme et sett med analyse spørsmål som man kan bruke som verktøy i tekstanalysen. Analyse spørsmålene bør utformes slik at de i størst mulig grad kaster lys over den overordnede problemstillingen man ønsker svar på i analysen. Mine analyse spørsmål vil altså være spørsmål som kan bidra til å avdekke hva slags natursyn som kommer til uttrykk i vedtakene⁸. I og med at tekstene er kirkepolitiske dokumenter om allmenne miljø spørsmål, og ikke teologiske utgreiinger, kommer natursynet ofte bare indirekte til syne i tekstene. Vedtakene har altså ikke til formål å gi en teoretisk framstilling av kristendommens natursyn. Jeg vil likevel forsøke å besvare mine analyse spørsmål på grunnlag av hvilke sider ved kristendommens trosinnhold som det henvises til i vedtakene, og som brukes som begrunnelser for miljø tiltak. I og med at tekstene ikke er skrevet som teologiske utgreiinger, vil man trolig finne uttalelser i kirkemøtevedtakene som først og fremst er uttrykk for en konvensjonell kirkelig måte å formulere seg på, uten at det natursynet som en viss uttalelse impliserer, er tatt bevisst stilling til av kirkemøtemedlemmene. Uttalelser som bryter med konvensjonell kirkelig begrepsbruk, kan derimot med større sikkerhet leses som uttrykk for hvilket natursyn Kirkemøtet ønsker å framheve som grunnlag for kirkens miljø arbeid. Jeg vil derfor kommentere om natursynet som en viss uttalelse impliserer ser ut til å være en bevisst referanseramme for kirkemøtemedlemmene. Natursynet som kommer til uttrykk i vedtakene, er heller ikke nødvendigvis konsistent, i og med at vedtakene ikke kan føres tilbake til en enkelt forfatter, men er resultat av en forhandlingsprosess mellom medlemmene av Kirkemøtet.

For å få mest mulig presise svar på analyse spørsmålene og problemstillingen, skriver Grenholm at det kan være nyttig å opparbeide et «analyse språk». Dette analyse språket skal

7 Grenholm, Carl-Henric 2006: 213ff

8 Grenholm, Carl-Henric 2006: 219f

skille seg fra «objektspråket», som er språket som brukes i tekstene som skal analyseres. Et analysespråk er ifølge Grenholm et sett av begreper som vi kan bruke til å klargjøre objektspråkets idéinnhold. Analysespråket skal knytte an til et vitenskaplig teorigrunnlag, og skal bestå av klargjorte og presist definerte begreper⁹. Som mitt analysespråk har jeg valgt å ta for meg en rekke begreper som representerer ulike måter å forstå naturen på, forholdet mellom naturen og mennesker, og forholdet mellom naturen og Gud. Disse begrepene vil jeg relatere til ulike teologer og tolkningstradisjoner. Dermed vil jeg kunne belyse hvorvidt natursynet som et visst begrep representerer, kan gjenfinnes i økoteologien, eller om det knytter an til andre teologiske tradisjoner.

Jeg har lagt mest vekt på teologer og teologiske retninger som har hatt stor innflytelse på kristendommen i Norge, slik at det teoretiske grunnlaget for analysen vil være mest mulig relevant for materialet. Teologene og de teologiske tradisjonene som jeg har valgt å gjøre rede for i teoridelen, er også valgt på grunnlag av arbeid med selve vedtakene, slik at jeg med større sikkerhet vet at teorien jeg tar for meg kan gjenfinnes i materialet. I og med at teologien som kommer til uttrykk i vedtakene i liten grad beveger seg ut over hva man kan anse for å være hovedstrømmen av etablert teologi i kristen-Norge, har jeg lagt størst vekt på å gjøre rede for sentrale representanter for denne teologiske tradisjonen. Jeg vil altså vie størst plass til å beskrive natursynet som kommer til uttrykk i den etablerte teologiske tradisjonen, men jeg vil også komme inn på hvordan man innen økoteologien henter fram eller kritiserer sider ved dette natursynet.

9 Grenholm, Carl-Henric 2006: 217

4. Analysespråk- et teoretisk rammeverk

Som jeg var inne på i kapittelet om metode, har jeg ønsket å utarbeide et analysespråk som jeg kan bruke til å klargjøre idéinnholdet som kommer til uttrykk i vedtakene, og til å relatere idéinnholdet til et teoretisk rammeverk i form av ulike teologiske tolkningstradisjoner og sentrale teologer. Analysespråket vil som nevnt bestå av etablerte begreper som representerer ulike syn på forholdet mellom natur, mennesket og Gud. Forståelsen av hva natur er, blir nemlig bestemt av hvordan man forstår naturen i forhold til noe annet¹⁰. «Natur» kan for eksempel bli forstått som alt som ikke er Gud, eller den kan bli forstått som den ikke-menneskelige verden. Den kan også bli forstått som den materielle verden til forskjell fra den åndelige verden, eller som universet i sin helhet. Begrepene jeg vil ta for meg betegner altså ulike måter å forstå forholdet mellom Gud, natur og mennesker på i kristendommen, og vil fungere som verktøy i analysen for å tydeliggjøre distinksjonene mellom de ulike natursynene som blir representert i vedtakene. Jeg vil begynne med noen begreper som representerer ulike syn på forholdet mellom Gud og naturen.

4.1. Forholdet mellom Gud og naturen

Det er en grunnleggende kristen doktrine at Gud er skaperen av verden. Skapertroen er derfor avgjørende for hvordan man i kristendommen forstår forholdet mellom Gud og verden, og dermed også for hvordan man forstår forholdet mellom Gud og naturen. Et dominerende kristent syn er at Gud som skaper selv må skille seg fra sitt skaperverk og være uavhengig av verden. Gud opprettholder verden, og kan gripe inn i verden, men er selv noe annet og utenfor den. Det er altså en dobbelthet i den kristne forståelsen av forholdet mellom Gud og verden. På den ene siden er Gud skaper og opprettholder av verden, noe som tilsier at verden er forbundet med Gud, samtidig er verden adskilt fra Gud og noe helt annet enn Gud. I det følgende vil jeg først begynne med å ta for meg begreper som betegner verdenssyn som vektlegger skillet og avstanden mellom det åndelige og guddommelige på den ene siden, og det skapte og materielle på den andre siden, og jeg vil relatere disse begrepene til ulike teologiske tradisjoner. Deretter vil jeg ta for meg begreper som knyttes til teologiske

¹⁰ Henriksen, Jan-Olav 1991: 10

tradisjoner som i større grad vektlegger forbindelsen mellom Gud og verden.

Synet på Gud som adskilt fra og annerledes enn skaperverket kommer til uttrykk når Gud blir beskrevet som «transcendent»¹¹. Det kristne synet på det guddommelige eller hellige som transcendent skiller seg fra forståelsen av det hellige eller guddommelige man finner i mange naturreligioner, der det hellige og guddommelige er tilstede i denne jordiske verden, ikke utenfor den. Naturkreftene blir der gjerne forstått som guddommer, og naturen blir betraktet som levende og besjelet på en helt annen måte enn i kristendommen. Da kristendommen var i sin formative periode var det mange religiøse strømninger som gikk enda lengre i å vektlegge Guds transcendens, enn hva man gjør i kristendommen. Gud ble i mange av disse strømmingene betraktet som så radikalt annerledes enn den materielle verden at det materielle ble betraktet som Guds motsetning. Innen gnostisismen, som var en av disse religiøse bevegelser som var utbredt i den gresk-romerske verden, mente man at frelsesguden ikke kunne ha skapt den materielle verden i og med at det materielle ble ansett for å være ond og Guds motsetning. Derfor mente de det måtte være to ulike guder; én ond skapergud, som hadde skapt den materielle verden, og én god frelsesgud som skulle frelse de opplyste sjelene fra sitt fangenskap i den materielle verden. Det materielle og det åndelige ble altså sett på som motstridende krefter, og frelse besto i at ånden skulle seire over materien. Her blir altså skillet mellom det materielle og det guddommelige vektlagt i så stor grad at det ikke lengre er forenelig med den kristne skapelsesforestillingen. Et slikt verdenssyn omtales med begrepet «dualisme». «Dualisme» defineres i Kværne og Vogt sitt religionsleksikon som: «oppfatningen at det til grunn for tilværelsen ligger to motstridende, motsatte prinsipper [...]»¹². For kirkefedrene i den gresk-romerske verden var det viktig å ta avstand fra et slikt syn. Ireneus fra Lyons er for eksempel kjent for sitt store verk «Mot kjetterne», fra år 180 e.Kr., der han angriper gnostisikerne, og deres syn på skaperguden¹³. Ireneus la som nevnt vekt på at både skapelseslæren, inkarnasjonslæren, og læren om legemlig oppstandelse, innebærer at den materielle verden ikke står i noe motsetningsforhold til den åndelige verden. Gnostisismen og deres negative verdenssyn var derfor ifølge Ireneus uforenelig med kristendommen¹⁴.

Men på tross av at flere kristne kirkefedre gikk hardt ut mot gnostisismen og den strenge dualismen, kan man likevel finne tendenser til dualisme i enkelte kristne

11 Christoffersen 1990: 140f

12 Kværne og Vogt 2002: 88

13 Rasmussen og Thomassen 2000: 112

14 Ireneus of Lyon 1999: 196-211

tolkningstradisjoner. En av grunnene til det er trolig at dualismen også var sterkt tilstede i den greske filosofien, spesielt i den platonske. Enkelte teologer var i kristendommens formative periode opptatt av å forene gresk filosofi og kristendom, noe som satte sitt preg på det kristne natursynet. Verdensbildet som kommer til uttrykk i teologien til Origenes (185-253/54), en av oldkirkens store teologer, er for eksempel sterkt influert av en platonsk virkelighetsoppfatning. Han skilte skarpt mellom på den ene siden den forgjengelige og omskiftelige fysiske verden, som var umiddelbart tilgjengelig gjennom sansene og på den andre siden det guddommelige. Det guddommelige beskrev han som åndelig, usynlig, enhetlig og evig; og radikalt annerledes enn alt i den fysiske verden¹⁵. Han holdt fast ved den kristne skapelsesfortellingen, men hevdet det bare var ånder eller intellekter som ble til ved skapelsen, og at disse først ved syndefallet ble tilknyttet fysiske legemer. Han hevdet samtidig at Gud var skaperen av materien i form av et egenskapsløst stoff, men at dette stoffet først ved syndefallet ble formet til legemer med egenskaper som svarte til syndefallet¹⁶. Dette synet forsvarte han med å fastholde at skapelsesberetningene må leses symbolsk. I og med at det guddommelige skiller seg så radikalt fra den fysiske verden, kan all kunnskap om det guddommelige bare formidles indirekte i denne verdenen, hevdet han¹⁷. I hvilken grad han anså den materielle verden i sin helhet som ond, er omdiskutert. Trond Skar Dokka, skriver i boka «Tegn og fortolkning», at det er lite trolig at Origenes anså den fysiske verden som grunnleggende ond, i og med at verden også ifølge Origenes er villet og opprettholdt av Gud. Den fysiske verden kan også sies å ha en instrumentell verdi hos Origenes, i og med at livet i verden kan fungere oppdragende på menneskene, selv om avstanden mellom Gud og verden er sterkt betont¹⁸. Det kan altså diskuteres i hvilken grad Origenes natursyn med rette kan betegnes som dualistisk.

Augustin var også influert av platonismen, og var opptatt av det skarpe skillet mellom Gud og skaperverket. Likevel mente han at naturen kan leses som et tegn på Gud. Han hevdet at skaperverket kan betraktes som en måte Gud kommuniserer på. Augustin mente derfor at om betraktninger av både naturen og kulturen blir rett tolket, kan de gi menneskene kunnskap om Gud og hans rike, liksom skyggene i Platons idelære kan fortelle noe om den sanne verden av fullkomne ideer¹⁹. Men Augustin var opptatt av at om man forstår verden som et tegn på

15 Christoffersen, Dokka og Wyller 2000: 156

16 Christoffersen, Dokka og Wyller 2000: 158

17 Christoffersen, Dokka og Wyller 2000: 156

18 Christoffersen, Dokka og Wyller 2000: 159

19 Christoffersen, Dokka og Wyller 2000: 168

Gud forutsetter det at man klarer å skille mellom tegnet og det tegnet viser til, altså mellom skaperverk og skaper, hvis ikke ender vi opp med å dyrke skaperverket som om det var Gud selv, skriver han; noe som vil være avgudsdyrkelse²⁰.

Om vi ikke kan kalle verdenssynet til Origenes og Augustin for dualistisk, så finner vi helt klart et «hierarkisk» verdenssyn hos dem begge. Den materielle verden har som nevnt i beste fall en instrumentell verdi i kraft av å fungere oppdragende på menneskene, eller ved å visen hen til Gud, men menneskenes egentlige mål er å stige ut av denne materielle verdenen, og opp til den himmelske verden hos Gud. Den materielle og forgjengelige fysiske verden er altså helt klart sett på som mindre verdifull enn den himmelske og åndelige verden. På tilsvarende måte er den ikke-menneskelige natur tillagt mindre verdi enn menneskene, i og med at det bare er menneskene som har sjel, og dermed noe av den åndelige verden i seg. Et slikt hierarkisk verdenssyn finner vi igjen i hele kristendommens historie. Spesielt framtrekkende var dette hierarkiske verdenssynet i middelalderen, da det var reflektert i hele samfunnsstrukturen. Da sto den geistlige stand øverst på rangstigen, fordi de gjennom sitt virke og livsførsel var sentrert om det åndelige, mens lekfolket som jobbet med jorda, ble ansett som lavere på rangstigen og fjernere fra Gud.

Som jeg var inne på i innledningen, var Lynn White i sin artikkel: «The Historical Roots of our Ecological Crisis» opptatt av de problematiske konsekvensene det kristne verdensbildet har fått for synet på naturen i Vesten. Det er spesielt middelalderens natursyn han kritiserer. White er opptatt av at læren om Gud som noe annet og utenfor verden, fører til et sekularisert natursyn. Når naturen blir sekularisert, mister den beskyttelsen naturen har i kraft av å være gudenes oppholdssted eller representasjon. I de gamle fororientalske naturreligionene var som nevnt naturen hellig på en annen måte enn i kristendommen, i og med at naturkreftene selv ble forstått som gudevesner²¹, noe som gjorde at man måtte ta hensyn til Gudene i sin omgang med naturen. Men når man i kristendommen plasserer det hellige utenfor verden, blir det mulig å utnytte naturen på en helt ny måte hevder White²².

Men det hierarkiske verdenssynet har ikke vært enerådende i kristendommen. I Luthers toregimentslære skisseres et verdensbilde der naturen og den materielle verden i større grad sidestilles med verdens åndelige dimensjon. Luther er opptatt av å fremheve at skapertroen innebærer at Gud ikke bare virker i verden gjennom ordet og nådemidlene, men

20 Dokka 2000: 28

21 Christoffersen 1990: 140

22 White 1967: 1205

også gjennom natur og medmennesker. I Luthers store katekisme står det for eksempel:

«Han har gitt og alltid oppholder for meg både legeme, sjel og liv, store og små lemmer, alle sanser, fornuft og forstand, og videre: mat og drikke, klær, levebrød hustru og barn, tjenere, hus og gård osv. Dessuten lar Han hele skapningen tjene meg til livets nytte og nødvendighet: sol, måne og stjerner på himmelen, dag og natt, luft, ild, vann, jorden og hva den kan bære og utrette, fugler, fisker, dyr korn og alle slags vekster»²³.

Gud styrer altså verden på to ulike måter ifølge Luther, gjennom det åndelige regimentet og gjennom det verdslige. Det åndelige regimente er styrt ved hjelp av evangeliet og budskapet om Guds nåde, mens det verdslige regimentet styres ved hjelp av loven, allmenn fornuft og ordninger i samfunnet som skal sikre at menneskene handler til det beste for hverandre²⁴. Som Wingren trekker fram i sin bok «Skapelsen och Lagen», er bakgrunnen for at loven kan føres tilbake til Gud, nettopp at menneskene er skapt av Gud, og av Gud utstyrt med fornuft og intellekt. Gud har altså skapt verden slik at den bærer i seg en *naturlig lov*, «ett i människolivet självt verksamt anonymt krav, kännbart för alla»²⁵, som menneskene kan komme fram til ved hjelp av sin fornuft. Loven er altså ikke noe som trekkes ut av bibelen, men er tilgjengelig for alle i og med at alle er skapt og stadig opprettholdes av Gud. Men som det kommer fram av Luther-sitatet over, er det ikke bare lover formet av menneskelig fornuft som kan føres tilbake til Gud. Skapelseslæren innebærer ifølge Luther at Gud også virker gjennom naturen, gjennom menneskets legeme og gjennom «sol, måne og stjerner [...] fugler, fisker, dyr, korn og alle slags vekster»²⁶. Luther mente altså at Gud ikke bare var tilstede i det åndelige, men at Guds ånd også kunne være tilstede i det materielle. Gud er altså hos Luther i en viss forstand allestedsnærværende. Gud er ikke bare transcendent, men også «immanent»; det vil si iboende tilstede i den materielle verden. Luther hevdet at Gud både er immanent tilstede i nådemidlene og i resten av skaperverket, men han fastholdt likevel at det bare var gjennom nådemidlene at den rettferdiggjørende nåden formidles²⁷. Et slikt syn som både vektlegger Gud som transcendent og immanent omtales som «panenteisme».

Det er fortsatt en avstand mellom verden og Gud i det verdensbildet Luther beskriver, men denne avstanden er ikke knyttet til at verden er materiell. Den materielle verden blir ikke sett på som bedrevet eller lavere på rangstigen enn verdens åndelige dimensjon. Ifølge Luther

23 Luther 1952: 116f

24 Dokka 2000: 44

25 Wingren 1958: 138

26 Luther 1952: 116f

27 Dokka 2000: 43

er det derimot menneskenes åndelighet som er skyld i avstanden mellom verden og Gud og ikke det materielle. Han hevder at «Gud møter langt større motstand i et menneskes ånd enn i en hvilken som helst materiell ting»²⁸. Dette kan tale for at naturen ikke ses på som fjernere fra Gud enn hva mennesket er hos Luther, snarere tvert imot.

Selv om man med utgangspunkt i Luthers verdensbilde kan argumentere for at forbindelsen mellom Gud og skaperverket i like stor grad er knyttet til den verdslige verden som til verdens åndelige dimensjon, finner man likevel tolkningstradisjoner innen den lutherske kirke som går langt i å fjerne relasjonen mellom Gud og mennesket fra den ytre naturlige verden. Eksistens-teologien, som vokste fram i Tyskland på 1900tallet, har blitt kritisert fra økoteologisk hold for å fjerne relasjonen mellom menneskene og Gud fra den ytre verden, og lokalisere den til menneskets indre. Økoteologen Ole Jensen kritiserer for eksempel den lutherske teologen Rudolf Bultmann for å forstå «troens verden og trostanker»²⁹ som bare hjemmehørende i eksistensen, det vil si den side ved det menneskelige selv som skiller det fra den «ytre mekaniske og døde natur»³⁰. Ved å skille den «ytre mekaniske naturen» fra troens verden blir det mulig for Bultmann å forene vitenskapens syn på naturen med en kristen tro. Bultmann mener at man ikke kan kreve av moderne mennesker å oppgi sitt verdensbilde for å kunne tro. Dette ville være å gi ytre gjerninger betydning for frelsen, noe som strider med den lutherske vektleggingen av at troen skjenkes av Gud alene, uavhengig av menneskets egne gjerninger³¹. Bultmann mener derimot at Bibelens sanne budskap ikke først og fremst er knyttet til det verdensbildet som kommer til uttrykk i bibelen, men handler om hva det vil si å eksistere som menneske, hva man kan sette sin lit til, eller «hvordan vi selv vil oppfatte vår eksistens»³². Men disse tidløse spørsmålene er besvart i bibelen ved hjelp av et språk som er formet av verdensbildet som var rådende i Jesu samtid, nemlig det mytologiske. For at mennesker som ikke lengre deler dette verdensbildet skal kunne forstå bibelen i dag, må man avmytologisere bibelens budskap ved å tolke det eksistensielt ifølge Bultmann³³. Bultmanns kristendomsfortolkning er således anti-metafysisk, i den forstand at han hevder at kristen tro ikke handler om å akseptere en gitt metafysikk, men å ta inn over seg de eksistensielle forhold som bibelens fortellinger formidler.

28 Dokka 2000: 43

29 Jensen 1992: 75

30 Jensen 1992: 71

31 Dokka 2000: 109

32 Bultmann 2006b: 61

33 Dokka 2000: 110

Det Ole Jensen er opptatt av, er at den anti-metafysiske holdningen som man finner hos Bultmann, kan få uheldige konsekvenser for miljøet. Internaliseringen av gudsforholdet og eksistensialiseringen av det bibelske budskapet opprettholder grunnmotsetningen mellom humanitet og natur som man kan finne i det hierarkiske verdensbildet, mener Jensen³⁴. Når fokuset rettes mot den indre relasjonen mellom mennesket og Gud, blir naturen irrelevant; den faller utenfor det som er religionen sitt område. I beste fall tillegges naturen hos Bultmann en instrumentell verdi, hevder Jensen³⁵. Det sentrale for en rett tro er nemlig for Bultmann erkjennelsen av at ingen ting i den ytre skapte verden kan sikre mennesket vei til frelse. Det levende eksisterende selvet vil i følge Bultmann alltid være oppfylt av lengsel etter å sikre seg en ubetinget eksistens, da det ikke kan forsone seg med at dets eksistens bare skulle kunne forklares ut i fra lover om årsak og virkning³⁶. Men mennesket søker etter noe som kan sikre det en ubetinget eksistens i den skapte tinglige verden; noe som ifølge Bultmann bare fører med seg en utilfredsstilt streben. Mennesket setter sin lit til kjødet fremfor ånden hevder han, noe som vil si at det binder seg til det forgjengelige, og gjør seg avhengig av det³⁷. Men mennesket kan ikke sikre sin eksistens, det får bare del i det ubetingede gjennom Gud. Det å tro er altså ifølge Bultmann nettopp det å sette sin lit til Gud, eller til ånden fremfor kjødet, og dermed bli befridd fra sin bundethet til denne verden³⁸. Først som befridd fra å være bundet til verden hevder Bultmann at man kan gå ut i verden og virkelig tjene sin neste på en uselvsk måte uten å motiveres av ønsket om å sikre seg selv. Men Ole Jensen er altså opptatt av at Bultmanns eksistensteologi opprettholder motsetningen mellom natur og mennesker. Menneskets egentlige selv er for Bultmann – ifølge denne kritikken – definert ut i fra dets eksistens og gudsforhold, ikke ut i fra dets naturside, og i og med at ingen ting i den ytre verden er relevant for gudsforholdet, står naturen bare igjen som «den tomme mekaniske yderverden»³⁹. Den kan riktig nok fungere som et verktøy til å tjene nesten, men derav har den bare instrumentell verdi. Den kan også friste mennesket til å feilaktig sette sin lit til det skapte fremfor skaperen, noe som gjør det viktig å ikke gi seg hen til det skapte, men heller lære seg å kontrollere det slik at den best mulig kan tjene andre mennesker. Bultmanns teologi representerer altså ifølge Jensen ikke noe alternativ holdning til naturen enn hva som

34 Jensen 1977: 211

35 Jensen 1992: 75

36 Jensen 1992: 72

37 Bultmann 2006a: 5

38 Bultmann 2006a: 5f

39 Jensen 1992:74

kjennetegner ekspansjonsideologien som preger den moderne vestlige vitenskapen⁴⁰.

Selv om Luther altså i utgangspunktet sidestiller det verdslige regimentet og det åndelige regimentet, og dette kunne tilsi at naturen dermed knyttes nærmere Gud, i og med at Gud også er iboende i det materielle, så ser vi at i eksistens-teologien fører ikke dette til at naturen får noen større plass eller at den tillegges noen egenverdi. Naturen og det materielle sees riktig nok ikke på som bedervet eller som Guds motsetning, men den står i fare for å bli irrelevant for kristendommen. Men som nevnt i innledningen hevder Peter Wilhelm Bøckman at man kan finne et klimaskifte innen teologien på 60 og 70 tallet, som innebærer at eksistens-teologiens dominans blir avløst av et nytt fokus på skapelse og skapelsestro, noe som igjen fører til det blir lagt større vekt på skaperverket, naturen og menneskets naturside. Dette skifte av fokus omtales av Bøckman som en «gjenoppdagelse av det dynamiske og omfattende skapelsesbegrep som bl. a. Luther opererte med»⁴¹. Her antyder altså Bøckman at om man tar utgangspunkt i Luthers skapelsessyn vil dette innebære at naturen vil få en større plass innenfor teologien.

Den norske økoteologen Roald E. Kristiansen mener derimot det er nødvendig å gå lengre enn det Luther gjør for at naturen skal få sin rettmessige plass innen teologien. Han hevder at en av årsakene til at natur og miljøvern blir oppfattet som en annenrangs oppgave for kirken, kan være at Guds tilstedeværelse i verden i Luthers toregimentslære bare knyttes til Guds skapergjerning, og ikke til Guds frelsende handling⁴². Selv om Gud virker både gjennom det verdslige og det åndelige regimentet hos Luther, finner vi nemlig et klart skille mellom hvordan han virker i de ulike regimentene. I det verdslige regimentet skapes og opprettholdes verden, men i og med at menneskenes hjerter er fylt av synd, er Guds styre i verden også preget av tukt, dom og død, ved hjelp av loven og naturens ordninger⁴³. I det åndelige regimentet derimot står ikke synden som et hinder mellom Gud og menneskene, fordi mennesket har blitt rettferdiggjort av Kristus, slik at Gud kan skjenke mennesket nåde og frelse gjennom evangeliet og sakramentene⁴⁴. Frelsen knyttes altså hos Luther bare til det åndelige regimentet, men Kristiansen er opptatt av at det er nødvendig å forstå Gud som tilstedeværende i den verdslige verden, både som skaper og som frelser. Skapelse og frelse kan nemlig forstås som to sider av samme sak ifølge Kristiansen⁴⁵. Han skriver at Gud er

40 Jensen 1992: 74

41 Bøckman 1980: 69

42 Kristiansen 1993: 111

43 Wingren 1958: 141f

44 Wingren 1958: 155

45 Kristiansen 1993: 116

tilstede i verden som frelser gjennom sin fortsatte skapergjerning⁴⁶. Det ser altså ut som Kristiansen mener man kan forstå Guds skapelse og opprettholdelse av verden som del av Guds frelsende handling. Frelse foregår altså for Kristiansen *i* den skapte verden, og realiseres når verden framstår slik den er intendert av Gud i Guds skapergjerning. Et slik frelsessyn hevder han i større grad er i tråd med inkarnasjonens sentrale budskap. Kristiansen viser til den svenske økoteologen Jonas Jonson som skriver at inkarnasjonens mysterium handler om at motsetningen mellom det skapte og det guddommelige blir opphevet, og at Gud gjennom inkarnasjonen har vist at «det uendelige lar seg gripe av det endelige»⁴⁷. Inkarnasjonen viser altså at også det materielle kan bli helliggjort, og Kristiansen mener derfor at frelse må forstås som noe som omfatter den skapte verden i sin helhet.

Dermed går Kristiansen ennå lengre enn Luther i å vektlegge forbindelsen mellom verden og Gud. Kristiansen mener det først og fremst er i verden Gud lar seg finne. «Gud står ikke ovenfor og utenfor verden, men er å finne i livet selv som den innerste værensgrunn; Gud er alt det levendes *livsånde*»⁴⁸, skriver Kristiansen. Han mener heller ikke det er noe i veien for å omtale naturen som hellig. Han fastholder likevel at ikke naturen kan betraktes som guddommelig i seg selv. Naturen kan omtales som hellig fordi Gud er nærværende i verden, både som frelser og skaper, skriver han⁴⁹. Gud *er* altså ikke verden ifølge Kristiansen, men han er *i* verden.

Ved å poengtere at han ikke anser naturen for å være guddommelig, vil Kristiansen trolig understreke at han fastholder et panenteistisk verdenssyn, og ikke beveger seg videre mot «panteismen». Panteisme innebærer at Gud ikke blir forstått som utenfor og adskilt fra verden, men er *i* verden, og *utgjør* den. I Kværne og Vogt sitt religionsleksikon defineres panteisme som: «læren at «alt er Gud». I motsetning til teisme, som legger til grunn et skille mellom guddom og skaperverk, hevder panteismen at verden *er* guddommen...»⁵⁰. Ren panteisme vil man i likhet med ren dualisme vanligvis ta avstand fra innenfor kristendommen, noe vi ser Kristiansen også gjør. Men han beveger seg likevel i panteistisk retning, noe som kjennetegner et økoteologisk perspektiv. I enkelte tilfeller blir det så sentralt for økoteologer å fremheve forbindelsen mellom Gud å verden, at skillet mellom Gud og verden kommer i helt bakgrunnen. Leonardo Boff er eksempel på en annen økoteolog som beveger seg langt i

46 Kristiansen 1993: 113

47 Kristiansen 1993: 113

48 Kristiansen 1993: 112

49 Kristiansen 1993: 113

50 Kværne og Vogt 2002: 286

retning av panteisme. Han uttaler selv at han vil ta avstand fra det han omtaler som et klassisk teistisk gudsbilde, som ifølge ham formidler et syn på Gud som stående uberørt utenfor verden⁵¹. Boff mener isteden at Gud deltar i naturens prosesser og lider med skaperverket ved miljødelegger. Verden utgjøres av et nettverk av relasjoner, og Gud utgjør fellesskapet i disse relasjonene. Han er iboende i alt, og alt er også iboende i Gud, skriver Boff⁵². Boff har altså et «holistisk verdenssyn». Verden forstås som én helhet, og Gud er iboende tilstede i denne helheten. Men selv om verden utgjør én helhet, er alle de levende vesenene autonome og likeverdige individer. Dette forholdet kan ifølge Boff sammenliknes med hvordan den treenige Gud har tre uttrykksett, som Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd, og samtidig er én. Den likeverdige relasjonene mellom personene i treenigheten er forbilledlige for relasjonen mellom alle verdens skapninger⁵³.

Her er vi altså fjernt fra verdensbilde til Origenes og Augustin, som besto av to adskilte sfærer, én åndelig og guddommelig, og én jordisk og materiell. Hos Boff og hos Kristiansen har vi derimot å gjøre med én verden, som både har en åndelig og en materiell dimensjon, uten at disse står i noe hierarkisk forhold til hverandre. Ved å plassere den guddommelige verden *i* den naturlige dennesidige verden og ikke i en hinsidig åndelig verden, blir det mulig for økoteologene å argumentere for å ta vare på den dennesidige verden og for at naturen har en egenverdi. Forholdet en har til verden vil dermed tilsvare forholdet en har til Gud.

Vi har altså sett at en del kristne tolkninger av forholdet mellom naturen og Gud har vektlagt at Gud er transcendent. Altså at Gud er adskilt fra verden og noe annet enn den, men står i forbindelse med verden gjennom den åndelige siden av mennesket. Naturen, i betydningen den materielle verden, blir i noen av disse tradisjonene ansett for å stå i motsetning til det guddommelige (dualismen), mens i andre tolkningstradisjoner anses naturen bare som mindreverdig (tradisjoner med et hierarkisk verdensbilde). Hos Luther blir Gud beskrevet som både transcendent *og* immanent, noe som innebærer at Gud også anses som tilstedeværende i den ikke-menneskelige naturen, altså i det materielle. Men fortsatt finner man i tolkningstradisjoner innenfor den lutherske kirke at relasjonen mellom mennesket og Gud er fjernet helt fra den ytre verden, og lokalisert til menneskets indre. Dette gjør at naturen kan stå

51 Andersson 2007: 91

52 Boff 2005: 152-156

53 Boff 2005: 156

i fare for å bli irrelevant for kristendommen (eksistensialisme-inspirert teologi). Innen økoteologien vil man hindre dette ved å knytte forbindelsen mellom Gud og verden enda tettere sammen. Her legges det altså mer vekt på Gud som immanent, enn Gud som transcendent, og enkelte økoteologer beveger seg langt i retning av panteisme.

4.2. Forholdet mellom mennesket og naturen:

På samme måte som natursynet blir formet av hvordan man forstår det guddommelige, og forholdet mellom det guddommelige og det skapte, blir natursynet også formet av synet på mennesket. Om mennesket anses for å være en del av naturen, eller som noe helt annet enn naturen, er avgjørende for hva man forstår med begrepet natur, og i hvilken grad naturen blir tillagt verdi. I kristendommen blir mennesket både forstått som en del av naturen, i og med at mennesket er del av skaperverket, og samtidig blir det tillagt en særstilling som hevet over naturen, i og med at mennesket er skapt i Guds bilde⁵⁴. Det kan variere i hvilken grad det legges vekt på menneskets stilling som del av den skapte verden, eller på menneskets stilling som løsrevet fra og hevet over naturen. Dette henger også sammen med hvordan man tolker forestillingen om menneskets gudbilledlighet, og i hvilken grad man anser gudbilledligheten for å være skadet som følge av syndefallet.

I antikken ble gudbilledligheten knyttet til iboende egenskaper i mennesket, som fornuft og forstand og evnen til å ta frie valg. Sjelen ble ansett for å være setet for disse egenskapene⁵⁵. Ved å koble menneskets gudbilledlighet til menneskets sjelsegenskaper og ikke til mennesket som helhet, ble det hierarkiske forholdet mellom det materielle og det åndelige bekreftet. Dermed bidro læren om menneskets gudbilledlighet, sammen med læren om Guds transcendent, til å legitimere det hierarkiske verdensbilde. Som jeg var inne på, går Origenes spesielt langt i den retning, i og med at han kobler sammen menneskets legemliggjøring med syndefallet⁵⁶. Sjelen forstår han som en «rest» i mennesket av den opprinnelige gudbilledligheten, mens kroppen og den materielle verden forøvrig forstås altså som uttrykk for syndefallet. Origenes teori om syndefallet ble riktig nok sener dømt som

54 1.Mos. 1,26

55 Aarflot 1978: 62

56 Se side 11 om Origenes forståelse av skapelsen og syndefallet.

kjettersk, men hans verdenssyn forble innflytelsesrikt i kirken⁵⁷.

Men gudbilledligheten har også blitt tolket relasjonelt, som en betegnelse på den spesielle relasjonen mellom mennesket og Gud. Da er det ikke først og fremst iboende egenskaper eller trekk ved mennesket som definerer hva det er, men dets spesielle relasjon til Gud⁵⁸. Gud har stilt mennesket i en spesiell relasjon til seg selv, ved at han har skapt mennesket i sitt bilde. Menneskets iboende egenskaper som fornuft og forstand blir ut fra dette perspektivet ikke *det* som gjør at mennesket kan forstås som gudbilledlig, men de er forutsetninger for at mennesket kan virkeliggjøre sin gudbilledlighet⁵⁹. Å virkeliggjøre sin gudbilledlighet knyttes her ofte sammen med å leve i etterfølgelse av Jesus. Jesus blir nemlig forstått som det sanne Guds-bildet. Menneskets livsoppgave består dermed i å likedannes med urbildet av Gud, nemlig Jesus⁶⁰. Dette perspektivet åpner for å forstå menneskets gudbilledlighet som noe som omfatter hele mennesket, og ikke bare dets sjelsevner. Dermed åpnes det opp for et mindre hierarkisk verdenssyn, noe vi for eksempel finner hos Luther, der det materielle ikke ansees som fjernere fra Gud enn det åndelige⁶¹.

Man finner også ulike syn på konsekvensene syndefallet får for menneskets gudbilledlighet. Om menneskets gudbilledlighet er ødelagt, blir ikke menneskets opphøyde posisjon like entydig. En sentral tolkning, som man blant annet finner hos Augustin, går ut på at mennesket på den ene siden fortsatt står over resten av skaperverket, blant annet i kraft av at det er utstyrt med fornuft, forstand og viljefrihet, men i sin gudsrelasjon står mennesket lavere enn resten av skaperverket, i og med at mennesket er syndig⁶². I skolastikken ble dette forholdet beskrevet gjennom å skille mellom begrepene «*imago*» og «*similitudo*». Begge begrepene finner man i den latinske oversettelsen av Gen. 1,26 der de referer til menneskets særstilling i skaperverket. «*Imago*» beskriver mennesket som skapt i Guds bilde, mens «*similitudo*» beskriver mennesket som skapt til hans likhet. I skolastikken ble *imago* ansett for å referere til iboende egenskaper i mennesket som fornuft og forstand og viljefrihet, mens *similitudo* ble ansett for å referere til menneskets nære relasjon til Gud. De iboende egenskapene i mennesket, som fornuft og forstand har mennesket fortsatt i behold etter syndefallet. Disse egenskapene kan forstås som forutsetninger for at mennesket har et etisk ansvar og dermed kan tilregnes skyld. Men når mennesket satte seg selv foran Gud ved

57 Thunberg 1989: 119

58 Christoffersen 1994: 131

59 Bøckman 1980: 81

60 Henriksen 2003: 141

61 Men som jeg har vært inne på ble ikke Luther alltid tolket i en slik retning.

62 Kelsey 1982: 151f

syndefallet, mistet det muligheten til å fyllbyrde sin gudelighet⁶³.

Innen økoteologien finner man derimot en forestilling om at synden ikke er det som gjør at mennesket mister sin opphøyde stilling, men at synden består i nettopp det at mennesket hever seg over resten av skaperverket. Et slikt syn finner vi blant annet hos den feministiske økoteologen Rosemary Radford Ruether. Ruether deler med Leonardo Boff et holistisk verdenssyn, og mener at jorden er en enhet som menneskene inngår i. Alt som eksisterer er derfor nært sammebundet og knyttet sammen i gjensidig avhengighet. Disse relasjonene er bestemt av avhengighet og samarbeid, i følge Ruether. Men når mennesket utnytter andre mennesker eller naturen utifra egoistiske motiver, og dermed bare tar hensyn til seg selv, ødelegger de helheten. Det er dette, at en gruppe hever seg over og utnytter andre, som synden består i ifølge Ruether⁶⁴. Ondskapen er altså forvrengte relasjoner mellom kjønn, folkegrupper eller mellom mennesker og natur ifølge Ruether, og for å motarbeide dette er det viktig at mennesket tar inn over seg hvordan alt i naturen hører sammen i en helhet og at alle har like høy verdi⁶⁵. I likhet med Boff mener hun derfor at mennesket ikke alene kan virkeliggjøre sin gudbilledlighet, men at den først blir realisert av naturen i sin helhet⁶⁶.

Gudbilledligheten har også blitt koblet sammen med oppdraget Gud gir mennesket om å råde over jorda. I det samme bibelverset som det står at mennesket er skapt i Guds bilde, står det nemlig at mennesket skal råde over skaperverket (1.Mos. 1,26). Derfor har mange tolket denne oppfordringen om å råde over naturen, som en forklaring på hva gudbilledligheten innebærer og ikke som et tilleggsbud menneskene får av Gud. Gudbilledligheten har dermed blitt forstått funksjonelt, som en oppgave mennesket pålegges om å være Guds stedfortreder på Jorda⁶⁷. Som jeg var inne på i innledningen kan man finne flere ulike tolkninger av hva dette innebærer for forholdet mellom mennesket og naturen. Gunnar Breivik mener man kan dele disse tolkningene inn i tre ulike posisjoner. En dominerende tolkning omtaler Breivik som «hersker-tanken». I denne tolkningen blir mennesket forstått som hevet over naturen. Mennesket skal legge jorden under seg, og herske over den. Her tolkes 1.Mos. 1,26 blant annet i lys av Salme 8,7 der det står «Du gjorde ham til hersker over dine hendes gjerninger, alt la du under hans føtter». Mennesket disponerer altså her naturen, og skal foredle den, slik at menneskene får mest mulig nytte av og kontroll over

63 Bøckman 1980: 80

64 Ruether 1992: 141

65 Anderson 2007: 124f

66 Dette kommer jeg tilbake til på side 35f

67 McFarland 2005: 2

den. Naturens formål er her å være til nytte for menneskene; naturen tillegges dermed ingen egenverdi⁶⁸. I denne tolkningen blir altså skillet mellom mennesket og natur sterkt framhevet, mens fellesskapet mennesket deler med naturen i kraft av å være skapt, blir underbelyst.

Denne tolkningstradisjonen relateres ofte til oldkirkens natursyn og det hierarkiske verdensbildet. Innen økoteologien har nettopp denne tolkningen av menneskets gudbilledlighet blitt sterkt kritisert for å kunne legitimere fri utbytting av naturen. White hevder som nevnt at denne tolkningen derfor må ta noe av skylden for den miljøkrise vi nå befinner oss i. Men som Lars Thunberg påpeker, kan herskerstillingen i oldkirken i større grad ha blitt forstått som en forklaring på menneskets faktiske stilling i forhold til andre skapte vesener, enn som en befaling om å herske. Thunberg mener altså at man i oldkirken ikke nødvendigvis tolket herskerfunksjonen funksjonelt, som en befaling om hvordan mennesket *bør* handle, men isteden tolket den ontologisk, som en forklaring på hvordan mennesket *er*. Han mener altså at herskerstillingen først og fremst hadde en årsaksforklarende funksjon. Men herskerstillingen har likevel blitt tolket som en befaling, noe Thunberg også selv skriver. Han mener den ontologiske og funksjonelle tolkningen fantes side om side. De som tolket herskerstillingen ontologisk, knyttet den til menneskets fornuftsegenskaper og status, mens de som tolket den funksjonelt, knyttet den til utøvelse av herskerfunksjonen. Men i de tilfellene da herskerstillingen ble forstått funksjonelt, ble befalingen om å herske forstått som et tilleggs bud og ikke som en forklaring på selve gudbilledligheten, påpeker Thunberg, og i disse tolkningene mister mennesket sin evne til å herske gjennom syndefallet⁶⁹.

En annen tolkning som også har vært dominerende i kristendommens historie er forvaltertanken. Mennesket er også her hevet over naturen, og skal foredle den, men det blir lagt mer vekt på hvordan mennesket står til ansvar overfor Gud. Her tolkes 1.Mos. 1,26 i lys av de nytestamentlige lignelsene om forvaltning, der det kommer klart fram at forvalteroppdraget innebærer at man står til ansvar for sin Herre. Det legges altså her enda mer vekt på at jorda «Hører Herren til». Menneskets oppdrag er å forvalte jorda til Guds ære. Naturen står altså ikke til fri disposisjon for menneskene, men den må forvaltes i tråd med Guds vilje for jorda. Her knyttes altså ikke gudbilledligheten til menneskets herredømme over jorda, men til forvalteransvaret mennesket har overfor Gud. Dermed blir mennesket her først og fremst definert ut i fra sin Gudsrelasjon⁷⁰. I denne tolkningen blir altså ikke skillet mellom

68 Breivik 1980: 118

69 Thunberg 1989: 131ff

70 Breivik 1980: 119

mennesket og naturen like skarpt, i og med at det ikke er det hierarkiske forholdet mellom mennesket og naturen som definerer mennesket, men menneskets forhold til Gud. Likevel er mennesket fortsatt her hevet over skaperverket i kraft av at det har et moralsk ansvar.

Synet på mennesket som forvaltere, har blitt vektlagt innen økoteologien, som erstatning for herskertanken. Noen av de første som arbeidet for å etablere en moderne økoteologi, var en amerikansk gruppe kalt «Faith-Man-Nature Group» ledet av den amerikanske biologen Philip N. Joransons. Deres hovedbudskap var at menneskene måtte forstås som forvaltere, og at dette innebar at mennesket hadde et spesielt moralsk ansvar. Samtidig var mennesket del av naturen, og måtte vise ærbødighet overfor den⁷¹.

Men det er ikke bare innen økoteologien man finner forvalter-tanken. Ifølge Gunnar Breivik er det denne tolkningen ved siden av hersker-tanken som har vært de dominerende i det kristne Europa, men han hevder man også kan finne en tredje tolkningstradisjon som har eksistert som en understrøm ved siden av de andre tolkningene. Denne omtaler han som solidaritetstanken. Han viser blant annet til Frans av Assisi som representant for denne tolkningstradisjonen. Han skal ha gitt uttrykk for at han anså naturen som likestilt med seg selv, blant annet ved å omtalt sola som sin bror og vannet som sin søster. Han skal også ha behandlet dyr som om de skulle vært mennesker⁷². Her vektlegges altså menneskets fellesskap med naturen framfor skillet mellom mennesket og natur. Hva som her utgjør menneskets gudbilledlighet, kommer ikke klart fram av Breiviks redegjørelse, men ved å omtale denne tolkningen for «solidaritets-tanken» antyder han at menneskets gudbilledlighet er knyttet til dets evne til å vise solidaritet og omsorg for andre. Mange økoteologer knytter an til tradisjonen etter Frans av Assisi og er opptatt av å likestille mennesket med naturen. Men en slik likestilling kan også problematiseres i et miljøperspektiv. Oppgir man menneskets særstilling, kan det føre til at man samtidig oppgir menneskets spesielle ansvar for å snu om på utviklingen og hindre ytterligere naturødeleggelser.

Den danske teologen K. E. Løgstrup lanserer et begrepspar som, i likhet med Breiviks modell, betegner ulike måter forholdet mellom natur og mennesker blir forstått på innenfor kristendommen og i den moderne vestlige verden generelt. Løgstrup skiller mellom det å forstå naturen som sin «omgivelse» og det å forstå naturen som sitt «opphav». Han mener man i den moderne vestlige verden forstår naturen som sin omgivelse, og er opptatt av de problematiske følgene et slikt natursyn kan medføre. Som et alternativ til vestens forståelse av

71 Kristiansen 1993: 37

72 Breivik 1980: 119f

naturen som sin omgivelse, stiller Løgstrup opp sin egen kristendomsfortolkning. Løgstrup bygger på Luthers skapelsessyn⁷³. Som nevnt virker Gud ifølge Luther gjennom naturen. Selv om det er Gud som gir mennesket livet, gir han det til menneskene gjennom natur og medmennesker⁷⁴. Han opprettholder mennesket ved å la korn spire, sola skinne og skyer regne. Naturen kan altså forstås som menneskenes opphav ut i fra et Luthersk skapelsessyn. Dette tar Løgstrup utgangspunkt i, og han viser hvordan dette indirekte gir naturen en egenverdi.

Begrepsparet «Opphav/Omgivelse» framstår tydeligere som ontologiske kategorier, enn kategoriene i Breiviks modell. I Breiviks modell fokuseres det først og fremst på hvilke *holdninger* mennesket, i kraft av sin gudbilledlighet, bør ha overfor naturen. Om man bør vise solidaritet eller ansvar i sin omgang med naturen. Thunberg påpeker riktignok at herskerstillingen også ble tolket ontologisk, men selv om det er mulig å tolke Breiviks kategorier ontologisk, er det ikke en nødvendighet. Dermed er det ingen ting som står til hinder for å kombinere dem med en forståelse av naturen som menneskenes omgivelse. Dette viser Svein Aage Christoffersen i sin artikkel «Etikken i møte med den økologiske utfordring»⁷⁵. Her tar han for seg hvordan forvaltertanken hos den tyske sekulariseringsteologen Friedrich Gogarten blir kombinert med et syn på naturen som menneskets omgivelse⁷⁶.

Hos Gogarten er mennesket relatert til naturen gjennom sin ansvarlighet. Mennesket «er ansvarlig for verden overfor Gud» skriver Christoffersen⁷⁷. Mennesket beskrives altså som en ansvarlig forvalter hos Gogarten, men her innebærer menneskets ansvar for verden å sikre naturens verdslighet. Hos Gogarten står mennesket mellom verden i dens verdslighet og den fullstendig transcendent Gud, og mennesket står ansvarlig for at ikke skaperverket forveksles med skaperen. Synden forstås her som nettopp det å forveksle skaperverket med skaperen og dermed forholde seg til verden som om man står underlagt denne verdens ordninger og mottar sin eksistens fra skaperverket. Her forstås det altså som syndig å anse naturen som menneskenes opphav. Mennesket er ikke underlagt naturens ordninger, i og med at evangeliet har løsrevet mennesket fra sin underkastelse under denne verden. Naturen forstås som menneskenes omgivelse, som mennesket selv er hevet over som ansvarlig forvalter⁷⁸.

73 Christoffersen, Dokka og Wyller 2000: 125

74 Christoffersen 1990: 151

75 Christoffersen 1990

76 Christoffersen 1990: 142

77 Christoffersen 1990: 142

78 Christoffersen 1990: 141f

Selv om mennesket forholder seg til naturen som sin omgivelse, og ikke som sitt opphav i en slik teologisk tenkning, er denne teologien likevel fullt ut forenelig med forvaltertanken, som vektlegger menneskets ansvar for å forvalte naturen etter Guds vilje. Ut ifra forståelsen av naturen som menneskets opphav derimot, er det *naturen* som står mellom mennesket og Gud⁷⁹. Dermed blir ikke Gud transcendent på samme måte som hos Gogarten, og mennesket løsrives heller ikke fra den materielle verden.

Men selv om mennesket kan forstå naturen som sitt opphav ut fra Luthers skapelsessyn, kommer det ikke eksplisitt til uttrykk hos Luther at dette gir naturen en verdi utover nytteverdien den har for menneskene. I sitatet om skapertroen som jeg gjenga fra Luthers store Katekisme⁸⁰, framstår naturen kun som en nyttig resurs som er til for å komme menneskeheten tilgode. Det står for eksempel: «Dessuten lar Han hele skapningen tjene meg til livets nytte og nødvendighet: sol, måne og stjerner på himmelen [...]»⁸¹. Men som jeg vil vise, finner vi hos Løgstrup en videreutvikling av Luthers skapelsessyn som legitimerer naturens egenverdi.

Løgstrup mener det er noe motsetningsfylt i måten det moderne vestlige mennesket forholder seg til naturen på. På den ene siden anser mennesket naturen som sitt opphav. Gjennom evolusjonsteorien og naturvitenskapene har vi lært at det ikke er noe klart skille mellom mennesket og naturen. Gjennom vår kropp er vi «innfelt i naturen» skriver Løgstrup⁸². Men likevel vil ikke det moderne mennesket godta at det ikke er noe annet enn natur, og har en særskilt posisjon og verdi. Grunnen til at det er problematisk for det moderne mennesket å forstå seg selv som del av naturen, er i følge Løgstrup synet på naturen som er utbredt idag. Mennesket kan ikke forene forståelsen det har av seg selv, med den forståelsen det har av naturen⁸³. Naturvitenskapen beskriver naturen som styrt av kausale prosesser. Dyrene styres av sitt instinkt for å tilfredsstille sine behov. Deres handlinger er altså biologisk initiert, noe som vil si at de er betinget av dyrets biologi. I naturen er det naturlovene som virker, og de virker alltid på samme måte under like betingelser, og de kan beskrives og beregnes ved hjelp av matematikk. Det er altså ingen fornuft som virker i naturen ifølge den moderne naturvitenskapen. Prosessene som skjer i naturen er hverken fornuftige eller ufornuftige; de er fornuftsløse⁸⁴. Et slikt natursyn er uforenelig med måten mennesket forstår

79 Christoffersen 1990: 146

80 Se side 13

81 Luther 1952: 116f

82 Løgstrup 1984: 14

83 Løgstrup 1984: 82f

84 Løgstrup 1984: 88

seg selv i den moderne vestlige verden, nemlig som et fornuftsvesen med absolutt verdi. Man holder altså fast ved at mennesket har egenverdi, selv om dette ikke er forenelig med dagens natursyn. Dette skyldes ifølge Løgstrup at dette står for oss som en «metafysisk visshet», altså noe som vi intuitivt forstår som sant. Menneskerettighetenes posisjon og anerkjennelse i dagens samfunn er eksempel på hvor grunnleggende denne forestillingen er for oss⁸⁵. Men likevel er det altså en tendens til at man i den moderne verden universaliserer fysikkens ontologi. Man ser den altså som en ontologi om universet⁸⁶. En løsning på dette dilemmaet, altså at mennesketbildet framstår som uforenelig med dagens natursyn, er at mennesket ser seg selv som løsrevet fra sitt opphav. Det ser seg selv som på «randen av universet», skriver Løgstrup. Kunnskapen vi tilegner oss om naturen gjennom naturvitenskapen, forstår vi som kunnskap om våre omgivelser, ikke om vårt opphav⁸⁷.

På tilsvarende måte som naturens verden beskrevet gjennom fysikkens ontologi ikke ikke rommer mennesket, rommer ikke forståelsen vi har av menneskets historiske verden, den ytre naturen. Den ytre naturen forstås som den verden man har tilgang til gjennom fysikkens kausale analyser. I den kausale analysen er man imidlertid nødt til å isolere enkelte komponenter for å kunne si noe om hvilken virkning de har på hverandre, påpeker Løgstrup, og dermed vil man når man deler prosessene i naturen i mindre og mindre komponenter, miste helheten av syne. Det er imidlertid som en helhet at naturen framstår for oss gjennom vår sansning. Den ytre verden slik den er tilgjengelig for oss gjennom fysikken, er altså ikke forenelig med verden slik vi sanser den. Dermed løsrives altså den sansede verden fra den ytre naturen; den sansede verden forstås ikke lengre som den ytre naturen, i dagens samfunn. Dermed fungerer ikke sansningen lengre som en påminnelse for menneskene om hvordan det befinner seg midt i naturen, og er avhengig av den. Mennesket plasseres isteden igjen «på randen av universet».

Men denne løsrivelsen av mennesket fra naturen, skyldes ifølge Løgstrup en feilslutning, nemlig den slutningen at mennesket forstår sin tilbaketrekning fra universet som absolutt og anser bevisstheten som selvstendiggjort. «Bevissthetens selvstendigjøring» viser til hvordan mennesket må stå på avstand fra sine omgivelser for å forstå dem. Mennesket er istinktredusert, og derfor avhengig av sin fornuft og forståelse i sin omgang med naturen. Menneskets handlinger er nemlig ikke biologisk initiert slik som dyrenes handlinger, og

85 Løgstrup 1984: 104

86 Løgstrup 1984: 70

87 Løgstrup 1984: 14

mennesket må derfor kompensere for sin instinktreduksjon ved hjelp av forståelsen⁸⁸. Men forståelse oppstår først ved at det er etablert en avstand mellom subjektet og dets omgivelser, ifølge Løgstrup. Også dyrene vil gjennom sin sansning etablere en viss avstand mellom seg selv og sine omgivelser, i og med at sansningen forutsetter et skille mellom den som sanser og det sansbare. Men hos dyrene skaper likevel ikke dette skillet en selvstendigjøring, i og med at skillet er bestemt av avhengighet. Dyrenes sansning av omverden er underlagt dyrenes behov⁸⁹. Sansningen står altså i behovstilfredsstillelsens tjeneste. Dermed knytter behovene dyrene til naturen, og sansningens avstandsskapende makt løsriver ikke dyrene fra naturen. Men hos menneskene har instinktreduksjonen ført til at sansningen frigjøres fra å være direkte underlagt behovstilfredsstillelsen⁹⁰. Sansningen fungerer altså ikke bare som verktøy for å tilfredsstille behovene, men den har fått en estetisk selvstendighet⁹¹, i tillegg til å skape rom for forståelsen. Slik jeg forstår det, mener Løgstrup at sansningens avstandsskapende makt dermed i større grad løsriver mennesket fra naturen. Mennesket får handlingsfrihet, ved at instinktene erstattes av forståelsen, men dette rommet som forståelsen forutsetter, forsterker også avstanden mellom mennesket og dets omgivelser, ifølge Løgstrup. Han omtaler dette som menneskets tilbaketrekning fra universet⁹². Feilslutningen som ifølge Løgstrup er utbredt idag, er at man forstår denne tilbaketrekningen som absolutt. Man anser menneskets bevissthet som selvstendig, og overser dermed at mennesket fortsatt er avhengig av universets nærvær i sansningen. Mennesket kan ikke velge hva det vil sanse, poengterer Løgstrup. Han mener menneskets tilstedeværelse i universet både er bestemt av at mennesket har et fysisk legeme som er avhengig av næring utenfra og av universets nærvær i sansningen. Men at sansningen forutsetter universets nærvær, og at sansningen er avgjørende både for forståelsen og behovstilfredsstillelsen, mener Løgstrup at det moderne mennesket idag ikke tar inn over seg⁹³.

Den feilslutningen som gjør at mennesket ser seg selv som fullstendig tilbaketrukket fra universet, mener Løgstrup skyldes sanseteorien som er utbredt idag⁹⁴. I dag dominerer «innenfor-kraniet-teorien» ifølge Løgstrup. I denne teorien lokaliseres sansningen til menneskets eget hode. I og med at betingelsene for sansningen finnes innen for menneskets

88 Løgstrup 1984: 47

89 Løgstrup 1984: 39

90 Løgstrup 1984: 40

91 Løgstrup 1984: 57

92 Løgstrup 1984: 39

93 Løgstrup 1984: 41

94 Løgstrup 1984: 41

hode, mener man at selve sansningen finner sted her⁹⁵. Men i følge Løgstrup finner ikke sansningen sted *i* mennesket. Sansningen skjer ute ved tingen som sanses, fordi sansningen er avstandsløs. Når mennesket hører fuglene kvitre, er mennesket ute ved fuglene gjennom hørselen ifølge Løgstrup. Menneskets sanser er altså ikke bundet til ett sted slik som legemet, men er allestedsnærværende⁹⁶. Bearbeidingen av sanseinntrykkene foregår derimot *i* mennesket gjennom vår forståelse. Gjennom vår forståelse er vi altså på avstand fra tingene, men ikke gjennom vår sansning⁹⁷. Selv om mennesket ikke kan sanse uten å bearbeide sine sanseinntrykk i forståelsen, er Løgstrup opptatt av at fenomenene sansning og forståelse ikke er de samme. I sansningen er universet ubearbeidet tilstede hevder Løgstrup⁹⁸. Men fordi vi ikke kan formidle denne direkte sansningen, har man feilaktig koblet sammen sansning og forståelse. Men ikke bare har forståelsen og sansningen blitt koblet sammen; sansningens betydning for å opparbeide forståelse blir oversett. Forståelsens bearbeiding av sanseinntrykkene har blitt vektlagt i så stor grad at man har frakjent sansningen dens funksjon som formidler av den ytre verden⁹⁹. Sansningens betydning blir tilsidesatt, og dermed blir avhengigheten av universets nærvær i sansningen oversett.

Som jeg har vist, fører altså selvstendigjøringen av bevisstheten til at man ikke vedgår hverken at universet er nærværende i sansningen eller at sansning er en forutsetning for forståelsen. Men selvstendigjøringen kan også være risikofylt for behovstilfredsstillelsen, hevder Løgstrup¹⁰⁰. Mennesket er nemlig avhengig av å balansere sin behovstilfredsstillelse med tilbakeholdenhet, hvis det ikke skal ødelegge sitt naturgrunnlag¹⁰¹. Men når sansningen frakjennes sin betydning, settes denne balansen i fare. Sansningens står nemlig på tilbakeholdenhetens side, ifølge Løgstrup¹⁰². I sansningen er som nevnt universet uformidlet tilstede. I og med at sansningen hos menneskene er løsrevet fra å være underlagt behovstilfredsstillelsen og har vunnet estetisk selvstendighet, er universet er nærværende i sansningen både i sin brukbarhet og i sin ubrukbarhet. Dette setter mennesket i en tilstand av avmektighet ifølge Løgstrup. I sansningen blir det minnet om alt som er unndratt dets makt, og hvordan det er avhengig av og prisgitt sin eksistens i universet. Denne opplevelsen av avhengighet og avmakt er ifølge Løgstrup avgjørende for at tilbakeholdenheten skal holde tritt

95 Løgstrup 1984: 23

96 Løgstrup 1984: 19

97 Løgstrup 1984: 21

98 Løgstrup 1984: 22

99 Løgstrup 1984: 23

100 Løgstrup 1984: 49

101 Løgstrup 1984: 48

102 Løgstrup 1984: 57

med makten som finnes i behovtilfredsstillelsen¹⁰³. Men når mennesket forestiller seg at dets bevissthet er uavhengig av omverdenen, bytter vi om på rangforholdet mellom mennesket og universet. Vi anser universet for å være en omgivelse for vår tilværelse, fremfor å anerkjenne vår avhengighet av universet. Dermed har skamløsheten tatt over, hevder Løgstrup¹⁰⁴. Han mener det motsatte av tilbakeholdenhet er skamløsheten. I mellommenneskelige forhold har vi en klar bevissthet om hvor grensen går mot skamløsheten. Behandler vi våre foreldre bare som midler for vår egen eksistens, er vi trått over i skamløsheten. Vi er nødt til å tilkjenne foreldrene våre en verdi som går ut over deres nytteverdi. Foreldre har altså for menneskene både verdi som opphav og en egenverdi som selvstendige mennesker. Ifølge Løgstrup fortjener naturen også en verdi som går ut over den rent instrumentelle. Det er skamløst å ødelegge natur uten å ha noe formål med ødeleggelsen, og det er skamløst å ødelegge naturen for et formål som ikke står i forhold til naturødeleggelsen det medfører. Men i og med at vi oppfatter naturen som vår omgivelse og ikke som vårt opphav, har vi vanskelig for å erkjenne dette¹⁰⁵. Dermed står vi i fare for å utrydde den naturen vi er avhengig av for å tilfredsstille våre behov.

Løgstrup mener altså at man i den moderne vestlige verden ikke anerkjenner sansningens rettmessige rolle, noe som fører til at mennesket løsriver seg selv fra universet, og reduserer det til sin omgivelse framfor sitt opphav. Hadde vi derimot tilkjent sansningen dens rettmessige rolle, vil den gi oss den rolle som tilkommer oss, skriver Løgstrup¹⁰⁶. Mennesket er altså innfelt i naturen både gjennom sin sansning og sine behov, og har sitt opphav i universet. Erkjenner vi dette, må også synet på naturen endres¹⁰⁷. Natursynet må endres for å kunne romme mennesket som sansende fornuftsvesen. Naturen kan ikke beskrives bare ut i fra kausale prosesser, fordi både mennesket og et helhetsperspektiv på naturen dermed faller utenfor. Løgstrup er opptatt av at selv om man finner kausale prosesser i naturen, utelukker ikke dette en overgripende fornuft. Kausale forhold finnes nemlig innenfor ikke kausale relasjoner. Selv om for eksempel prosessen som beskrives i en naturvitenskaplig undersøkelse i seg selv er fornuftsløs, er selve undersøkelsen iscenesatt ved hjelp av fornuft¹⁰⁸. Han hevder videre at naturvitenskapen ikke gir noen forklaring på «helhetsdannelsen» i naturen. Selv om læren om naturlig utvalg forklarer utviklingen i naturen ut i fra en kjede av

103 Løgstrup 1984: 57

104 Løgstrup 1984: 52

105 Løgstrup 1984: 54

106 Løgstrup 1984: 58

107 Løgstrup 1984: 104

108 Løgstrup 1984: 88

kausale relasjoner, gir den ingen forklaring på hvorfor naturen tilpasser seg til sine omgivelser, og dermed danner et helhetlig økosystem. Løgstrup spør seg om man ikke må forutsette en helhetsdannende makt i organismene. Noe som gir tilfeldighetene retning¹⁰⁹. Med dette vil trolig Løgstrup vise at det ikke nødvendigvis er et like skarpt skille mellom det fornuftige mennesket og den fornuftsløse naturen som det moderne verdensbildet gir uttrykk for. Løgstrup sammenligner den helhetsdannende makten i naturen med menneskenes fornuft. Liksom menneskenes fornuft og handlingsfrihet gir menneskelivet verdi og betydning, gir helhetsdannelsen naturen også en form for absolutt betydning¹¹⁰. I tillegg antyder som nevnt Løgstrup at en erkjennelse av naturen som menneskenes opphav kanskje vil føre til at den naturlige grensen mot skamløsheten som man finner i mellommenneskelige forhold, også vil være gjeldende i forholdet mellom mennesket og naturen.

Ut i fra Løgstrups tenkning vil altså en sann erkjennelse av at naturen er menneskenes opphav, lede til at naturen tilkjennes en viss egenverdi. Løgstrup resonnerer ut i fra et allment perspektiv når han etablerer sitt grunnlag for et nytt natursyn og en ny naturetikk, fremfor å ta utgangspunkt i bibelen og de etiske fordringene som kan ledes ut av den. Dette henger sammen med at Løgstrup bygger sin etikk på en forestilling om at naturen i seg selv innehar en etisk fordring, i og med at den er skapt og opprettholdt av Gud. Som jeg gjorde rede for i delen om Luthers toregimentslære, har Gud ifølge Luther skapt verden slik at den bærer i seg en naturlig lov som mennesket kan komme fram til ved hjelp av sin fornuft¹¹¹. Løgstrup tar utgangspunkt i dette, og mener derfor at etiske fordringer som kan ledes ut av en allmenn livsforståelse, også kan sies å være en kristen etikk¹¹². Om man derimot eksplisitt tar utgangspunkt i et teologisk perspektiv vil helhetsdannelsen i naturen kunne føres tilbake til Gud som skaper. Denne forbindelsen antyder Løgstrup når han skriver at ut i fra et jødisk/kristent perspektiv tar man utgangspunkt i at det er en iboende fornuft i universet, i og med at Gud med sin fornuft har skapt naturen¹¹³, noe som gjør at naturen kan tilkjennes en verdi og betydning. I følge Løgstrup er det altså ikke bare gudbilledligheten som gir mennesket verdi, men hele skaperverket tilkjennes verdi i og med at Guds fornuft ligger bak skapelsen og opprettholdelsen av verden. Hva som ligger i menneskets gudbilledlighet i følge Løgstrup, kommer han ikke inn på, men det er tydelig at Løgstrup ikke mener at

109 Løgstrup 1984: 101f

110 Løgstrup 1984: 104

111 Se side 13

112 Christoffersen, Dokka og Wyller 2001: 129

113 Løgstrup 1984: 96

gudbilledligheten hever mennesket over og ut av naturen, i og med at han vektlegger menneskets innfelthet i naturen.

Hva Løgstrup forstår som synden, og i hvilken grad den har betydning for menneskets stilling, kommer heller ikke klart til uttrykk i bøkene hans. Men kan hende er det synden Løgstrup referer til når han skriver om «totalillusjonen». Totalillusjonen er ifølge Løgstrup den feilslutning mennesket gjør når det ikke erkjenner at det mottar sitt liv, og isteden innbiller seg at det selv besitter makten til å være til. Når vi anser oss selv som løsrevet fra og uavhengig av alt i vår omverden, mister vi av syne at vi ikke er vårt eget opphav¹¹⁴. Totalillusjonen innebærer også at vi innbiller oss at vi er udødelige. Selv om vi vet at vi skal dø, lever vi og føler vi som om det ikke var tilfelle. Dette kaller Løgstrup et opprør mot tilintetgjørelsen. Det er naturlig at vi gjør opprør mot tilintetgjørelsen hevder Løgstrup, for uten dette vil vi for eksempel ikke ha noe begrep om nåtid. Nåtid er nemlig uttrykk for at vi forsøker å fornekte tidens evige gang mot død og tilintetgjørelsen. Men feilslutningen er at vi lever som om vi har overvunnet tilintetgjørelsen. Når vi ikke tar inn over oss at døden vil «få det siste ordet», tar vi heller ikke inn over oss makten som holder tilintetgjørelsen fra livet¹¹⁵. Dette er grunnen til at vi ikke erkjenner hvordan Gud er makten bak tilværelsen, og den som vi skylder vårt liv¹¹⁶. Men som jeg viste ovenfor er det også sentralt for Løgstrup at vi anerkjenner naturen dens betydning som menneskenes opphav. Synden hos Løgstrup kan altså kanskje først og fremst forstås som det at vi anser oss selv som løsrevet fra våre omgivelser, og ikke erkjenner at vi mottar vårt liv og makten til å være til utenifra. Det ser altså ut til at det ikke er like avgjørende for Løgstrup at vi anser Gud som vårt opphav, bare vi erkjenner at livet ikke kommer fra oss selv, men er noe vi mottar og som derfor fordrer takknemlighet.

At det ikke er avgjørende for Løgstrup om det er naturen eller Gud som vi anser som vårt opphav kommer trolig av at Løgstrup bygger på at Luthers skapelsessyn, og troen på at Gud virker og opprettholder oss gjennom naturen. Dermed blir det ikke en motsetning i det å forstå naturen som sitt opphav og det å forstå Gud som sitt opphav. I mye annen teologi er derimot dette skillet mye sterkere, noe jeg var inne på både i forbindelse med Bultmann og Gogarten. De knyttet begge synden til det å mistolke den skapte verden som guddommelig, til forskjell fra Løgstrup som det kan se ut til at bare knytter synden til det å forveksle seg selv

114 Løgstrup 1978: 75

115 Løgstrup 1978: 73f

116 Løgstrup 1978: 78f

med Gud. Denne forskjellen får avgjørende konsekvenser når det kommer til muligheten for å legitimere et positivt natursyn ut i fra kristen teologi. Mens Gogarten og Bultmanns teologi kan føre til at mennesket vender seg bort fra verden for å søke Gud, og at verden møtes med mistenksomhet fordi det er viktig å ikke mistolke noe dennesidig som guddommelig, kan man ut i fra Løgstrups teologi tillegge den dennesidige verden egenverdi og forholde seg til den som sitt opphav uten å stå i fare for å bedrive avgudsdyrkelse.

4.3. Antroposentrisk eller ikke-antroposentrisk etikk

Spørsmålet om naturen og menneskene tilkjennes en egenverdi eller bare en instrumentell verdi er avgjørende for etikken. «Egenverdi» vil si at noe har verdi i kraft av seg selv, uavhengig av om det er nyttig for andre. Naturen tilkjennes egenverdi om man tar vare på naturen for naturens egen skyld, og ikke bare for å sikre sitt eget naturgrunnlag. Naturen tilkjennes altså egenverd om man anser den for verdifull uavhengig av om mennesker står i forhold til den, eller har nytte av den¹¹⁷. Om man derimot bare tilkjenner naturen verdi i den grad man drar nytte av den, tilkjennes naturen «instrumentell verdi».

I kristendommen er det relasjonen til Gud som ligger bak egenverdet. Mennesket og naturen kan altså tilkjennes verdi fordi det er skapt av Gud, og således står i forbindelse med ham¹¹⁸. I og med at mennesket i kraft av sin gudbilledlighet er satt i en spesiell relasjon til Gud, har menneskets verdi som nevnt ofte blitt framhevet i så stor grad at naturens verdi som skapt har blitt underkjent. Dette har, som jeg har vist, økoteologer jobbet med å motvirke. De har vektlagt naturens nære forbindelse med Gud, gjennom å blant annet fremme et panenteistisk perspektiv, og på den måten legitimert en etikk der naturen også tillegges egenverdi. Løgstrup tilkjenner naturen verdi også ved å vise til den nære relasjonen som finnes mellom mennesker og natur. Naturen har en verdi for menneskene som menneskenes eget opphav, ifølge Løgstrup. Og det er ikke bare instrumentell verdi naturen har krav på i kraft av å være menneskenes opphav, da man i følge Løgstrup er over i skamløsheten om man ikke tilkjenner sitt eget opphav en verdi ut over nytteverdien. Hvis Løgstrup mener at det er *fordi* naturen er menneskets opphav, at den fortjener egenverdi, kan det se ut som Løgstrup utfordrer forestillingen om at det er relasjonen til Gud som er bestemmende for om noe

117 Henriksen 1991: 110

118 Henriksen 1991: 110

tilkjennes egenverdi i kristendommen. Men om Løgstrup derimot mener at det er fordi naturen er en kanal Gud virker gjennom at naturen fortjener verdi ut over det instrumentelle, holder Løgstrup seg til den tradisjonelle kristne forestillingen om at det er relasjonen noe har til Gud, som gir det egenverdi.

En etikk som bare tilkjenner mennesket egenverdi, kan omtales som «antroposentrisk». Kerstin Anderson tar for seg skillelinjene mellom tre ulike etiske modeller som hun mener dominerer i den moderne miljøetiske diskursen, og som man også finner innen økoteologien, nemlig «antroposentrisk», «biosentrisk» og «ekosentrisk etikk»¹¹⁹. Tradisjonell kristen etikk kan forstås som antroposentrisk. I en antroposentrisk etikk er det bare mennesket som tilkjennes egenverdi og som regnes som moralsk subjekt. Den antroposentriske etikken tar altså utgangspunkt i et hierarkisk verdensbilde der mennesket står over naturen. Argumenter for å ta vare på naturen vil ut i fra dette perspektivet begrunnes med henvisning til mennesket¹²⁰. Det kan for eksempel argumenteres med at man ikke må bruke opp jordas resurser av hensyn til kommende generasjoner, eller med at det er berikende for mennesker med stort arts mangfold.

Den antroposentriske etikken trenger ikke være egosentrisk, det er altså ikke nødvendigvis hensynet til en selv, eller ens nærmeste som ligger til grunn for ønsket om å ta vare på naturen. Når det tas utgangspunkt i en antroposentrisk etikk i tilknytning til miljøsaken, er det ofte en rettferdstenkning som ligger bak. I Brundlandskommisjonens rapport: «Vår felles framtid» fra 1987, argumenteres det for eksempel for miljøvern med henvisning til behovet for en «bærekraftig utvikling». Bærekraftig utvikling defineres i rapporten som «en utvikling som imøtekommer behovene til dagens generasjon uten å redusere mulighetene for kommende generasjoner til å dekke sine»¹²¹. Her tas det altså utgangspunkt i at alle mennesker har samme rett til å få tilfredsstillt sine primærbehov, og for å få til dette, er det nødvendig å begrense dagens forbruksvekst til et sânt nivå at naturgrunnet ikke ødelegges. Ofte vises det også til hvordan den vestlige verdens forbruksmønster går ut over fattige mennesker i den tredje verden. Den økte forbruksveksten som har funnet sted i vesten de siste tiårene, har nemlig sin motsatte parallell i den fattige del

119 Disse kategoriene har hun hentet fra Joseph R. Des Jardins miljøetikk slik den kommer til uttrykk i boka: Des Jardins, J. R. (1997): *Environmental Ethics. An Introduction to Environmental Philosophy*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

120 Andersson 2007: 25f

121 Husby 2007: http://www.fn.no/temasider/miljoe/baerekraftig_utvikling/hva_er_baerekraftig_utvikling [29.04.08]

av verden¹²². Denne sammenhengen gjør at det ut i fra en rettferdighetstenkning vil være nødvendig at den rike delen av verden minsker sitt forbruk av hensyn til mennesker i den fattige del av verden.

Den rike delen av verden sitter altså med et annet ansvar for å sette igang miljøvennlige tiltak, enn mennesker i den fattige del av verden. Dette skyldes dels at vi forbruker langt mer enn mennesker i den fattige del av verden, og dels at vi har en helt annen mulighet til å velge å minske vårt forbruk. Å kreve av mennesker i den rike delen av verden å kutte ned på forbruket, vil for de fleste innebære å minske innkjøpet av luksusvarer, men i den fattige delen av verden kan et kutt i forbruket innebære at familien står uten mat for å overleve. En miljøkrise vil også ramme den fattige del av verden aller hardest, da mange fattige ikke vil ha mulighet til å betale seg ut av problemer med økte matvarepriser eller lignende, og i og med at mye av miljøproblemene skyldes den vestlige verdens overforbruk, innebærer dette at vi har et spesielt ansvar for å snu utviklingen.

Alle disse argumentene taler for at man må stoppe forbruksveksten av hensyn til mennesker i den fattige del av verden, og at det er mennesker i den rike delen av verden som har det primære ansvaret for å gjøre dette. Disse argumentene bygger som nevnt på en rettferdighetstenkning, og til grunn for denne ligger forestillingen om at alle mennesker er likeverdige. I og med at det er alle *mennesker* som her regnes som liksverdige, er en slik etikk antroposentrisk. Snur man derimot om på argumentasjonen, og argumenterer med at man må bekjempe fattigdom, fordi fattigdom fører til økt forurensning, i og med at fattige mennesker presses til å overforbruke de naturressursene de har til rådighet for å overleve, argumenterer vi derimot ut i fra en ikke-antroposentrisk etikk. Her er det hensynet til naturen som ligger bak ønsket om å endre utviklingen. Man finner alle grader av ikke-antroposentrisk etikk innen økoteologien, fra retninger som likestiller alt liv, til dem som fastholder at menneskelivet veier tyngst i en konfliktsituasjon. En type ikke-antroposentrisk etikk er den biosentriske etikken, der alt levende tilkjennes verdi. Man kan skille mellom sterk og svak biosentrisme. I svak biosentrisme tilkjennes alt liv egenverdi, men i en konfliktsituasjon vil hensyn til mennesket settes først¹²³. Svak biosentrisme vil altså i likhet med antroposentrisk etikk være forenlig med et hierarkisk natursyn. Man vil kunne argumentere for at alt liv er verdifullt fordi det er skapt av Gud, men i og med at mennesket er skapt i Guds bilde står menneskelivet foran annet liv i naturen. I sterk biosentrisme stilles alt liv på lik linje, mennesket har altså

122 Christoffersen og Selvik 1999: 133

123 Andersson 2007: 26

her ikke noen særstilling til fordel for andre former for liv. Dette vil være vanskeligere å forene med et kristent syn, i og med at mennesket i kristendommen er skapt i Guds bilde og dermed tilkjennes en særstilling. Men som jeg har vært inne på, finner man en tradisjon for å likestille dyr og mennesker i kristendommen, nemlig tradisjonen som Breivik omtaler som solidaritetstanken, med Frans av Assisi som viktigste representant. Andersson skiller også mellom holistisk orientert biosentrisme og en individualistisk orientert biosentrisme. Den holistisk-orienterte biosentrismen tilskriver arten egenverdi. Det er for eksempel arten ulv som har krav på beskyttelse ut i fra dette perspektivet. Den enkelte ulv får sin verdi ut i fra at den er del av en større helhet. Det er altså ikke her den enkelte ulv det tas hensyn til, den tilskrives bare verdi i kraft av at den muliggjør videre liv for arten. Ut i fra en individualistisk orientert biosentrisme er det derimot det enkelte individ som er bærer av egenverdet¹²⁴.

Den økosentriske etikken tilskriver ikke bare alt liv verdi, men foreskriver at også ikke-levende objekter tas hensyn til. I den økosentriske etikken er det nemlig hele økosystemer som er bærere av egenverdien. Her settes både det enkelte menneske og det enkelte dyret tilside for å ta hensyn til helheten. Individene tilskrives altså bare instrumentell verdi i kraft av hva de bidrar med til økosystemet. Hva som er rett og galt, må vurderes utifra hvordan det gavner økosystemet i sin helhet. En slik etikk kan vi finne hos økoteologen Leonardo Boff. Som jeg har vært inne på, mener han at verden består av et nett av relasjoner og at Gud utgjør fellesskapet i disse relasjonene¹²⁵. Han mener likevel at alle individene er autonome og likeverdige, men at de sammen utgjør én helhet¹²⁶. Mennesket alene kan dermed ikke være et fullstendig Guds-bilde. Først i fellesskap med resten av skapningen kan Guds-bildet bli fullstendig, hevder han¹²⁷. Det er altså helheten som er bærer av egenverdet hos Boff.

Enkelte som tar utgangspunkt i en økosentrisk etikk, vil likevel tilskrive mennesket et spesielt ansvar skriver Andersson. Mennesket har med sin kunnskap om økosystemet et ansvar for at det bevares. Mennesket er likevel ikke hevet over eller ut av helheten, men det står til ansvar for at helheten bevares. Et slikt syn finner vi hos Rosemary Radford Ruether. Som jeg har vært inne på anser hun synden for å være nettopp det at mennesket hever seg over og ut av helheten i naturen¹²⁸. Men selv om mennesket ikke kan heves over naturen, og

124 Andersson 2007: 26f

125 Se side 17f

126 Andersson 2007: 91

127 Andersson 2007: 150

128 Se side 21

tillegges noe høyre verdi enn den, mener Ruether likevel at mennesket har et spesielt ansvar. Mennesket bør bruke sin intelligens og tankekapasitet til ta inn over seg den gjensidige avhengigheten mellom alt som lever, og beskytte denne helheten¹²⁹. Mennesket er nemlig ansvarlig for skaperverket, hevder hun, og må derfor stå til rette overfor Gud. Men sentralt for Ruether er det at selv om mennesket er en moralsk agent, gir ikke dette mennesket en moralsk særstilling¹³⁰.

Men som jeg var inne på, er det ikke en forutsetning for å argumentere for miljøvern at man tilkjenner naturen egenverdi. Det er fullt mulig å argumentere for miljøvern ut i fra et antroposentrisk perspektiv. Mange økoteologer kritiserer en slik tilnærming for ikke å være tilfredsstillende nok som grunnlag for å endre samfunnet i så stor grad som dagens miljøkrise krever¹³¹. Arne Næss, dypøkologiens fremste representant, omtaler antroposentrisk miljøetikk som «grunn økologi». Han anklager en slik tenkning for ikke å være forankret i dypere normer, liksom dypøkologien. Selv om Næss åpner for at man med ulike begrunnelser kan samles om en felles plattform som grunnlag for miljøarbeidet, utelukker han den antroposentriske etikken som et legitimt grunnlag. Han anser det som en forutsetning at man tillegger naturen egenverdi for få bukt med dagens miljøproblemer¹³². En slik tankegang finner man altså også innen økoteologien, da det nettopp er den antroposentriske etikken man forsøker å ta avstand fra. Men like fullt er det mye av miljøarbeidet både innenfor og utenfor en kristen kontekst som tar utgangspunkt i en antroposentrisk etikk.

4.4 Pietismens antroposentriske etikk og miljøvern

I rapporten «Grønn vekkelse? Kirkefolkets forhold til miljøutfordringene»¹³³ undersøker forfatteren Pål Ketil Botvar i hvilken grad kirkegjengere handler mer miljøvennlig enn andre. Her drøfter han betydningen av den pietistiske nøysomhetskulturen som motivasjon for å handle miljøvennlig. Han spør seg om ikke pietismens nøysomhetskultur kan anses for bidra positivt til en mer miljøvennlig adferd, og kan forstås som en av forklaringene på hvorfor

129 Ruether 1992: 250

130 Andersson 2007: 149

131 Andersson 2007: 46

132 Anker og Rønnow 2002: 56f

133 Botvar 2001: <http://www.kirken.no/?event=showNews&FamID=4991> [30.04.08]

kirkegjengere statistisk sett er mer miljøbevisste enn andre¹³⁴. Tarjei Rønnow hevder i sin hovedoppgave at det er en pietistisk tenkning som også ligger bak mye av miljøarbeidet i en sekulær kontekst. For pietisten har det tradisjonelt sett verken vært sentralt å ta avstand fra en antroposentrisk etikk eller å argumentere for naturens egenverdi ved å framheve forbindelsene mellom Gud og naturen på den ene siden og mennesket og naturen på den andre siden slik man gjør i økoteologien. Pietismen fremmer en nøysom livsstil som en måte å uttrykke sin tro på. En nøysom livsførsel ble ansett som oppbyggelig for mennesket og som en måte mennesket kan gjøre bot for sine synder på. Forestillingen om synd, skyld og bot er nemlig sentrale størrelser innenfor en pietistisk tradisjon, ifølge Rønnow¹³⁵. Begrunnelsen for å leve nøysomt ut i fra et tradisjonelt pietistisk perspektiv var altså ikke ønsket om å ta vare på naturen, men isteden en måte å holde «kjødelige lyster» under kontroll på, slik at tankene ikke ledes vekk fra «en lidende Frelser eller en hellig Gud, Dødens Stund eller Dommens Dag»¹³⁶, slik misjonsbladet *Samleren* uttrykte det. Det hersket altså en skepsis mot alle jordiske gleder under pietismen. Det var viktig at de troende ikke «ladder sig bedaare af Synden og Verden»¹³⁷. En følge av denne skepsisen mot dennesidige gleder var at skillet mellom det himmelske og det jordiske ble framhevet. Verdenssynet minner om det hierarkiske verdensbilde til Origenes der den jordiske verden først og fremst har en instrumentell verdi som oppdragende på mennesket. Lidelse og motgang ble under pietismen tolket som en måte Gud tuktet mennesket på, og ledet det mot frelse¹³⁸. Dette verdenssynet står altså klart i kontrast til økologiens vekt på å framheve forbindelsen og ikke skillet mellom det guddommelige og den jordiske verden.

Men selv om man finner en klar skepsis mot dennesidige gleder i pietismen, finner man også et ønske om å virkeliggjøre gudsriket her og nå. Mennesket skulle altså ikke sitte og vente på Jesu gjenkomst, men isteden arbeide for at gudsriket virkeliggjøres ved å leve etter Guds vilje¹³⁹. Dette besto blant annet i å leve nøysomt, spre evangeliet og gjøre veldedighetsarbeid. Således kunne pietisten fungere som forbilde for de ikke omvendte i verden¹⁴⁰. Det oppfordres altså ikke til å vende seg bort fra verden i pietismen, bare en ikke lar den jordiske verden få makt over seg. Det er bare den jordiske verden slik den nå er fylt av

134 Ifølge to store undersøkelser vedrørende verdier, natur og miljø foretatt av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste i 1993 og 2000.

135 Rønnow 1998: 159f

136 Seland 2001: 68

137 Seland 2001: 62

138 Seland 2001: 62

139 Rønnow 1998: 155

140 Seland 2001: 70

synd, som må skilles fra det guddommelige. Dette kan minne om skillet man også finner innen økoteologien mellom den syndige verden slik den nå framstår, og en verden der Guds vilje etterlevs. Men synet på hva synden består i, og hva som kjennetegner gudsriket, er likevel tradisjonelt sett forskjellig i pietismen og innen økoteologien. Da man i en pietistisk tenkning anser menneskets syndighet som det at mennesket har fremmedgjort seg fra Gud, vektlegger økoteologen menneskets fremmedgjøring fra naturen. Innen økoteologien regnes den antroposentriske etikken som det grunnleggende uttrykket for synden, mens en etikk som begrunnes med hensynet til naturen, tradisjonelt sett er fremmed i pietismen. Men som Rønnow påpeker, aktualiserer miljøkrisa sentrale pietistiske forestillinger. Miljøbevegelsen vektlegger menneskets synd og skyld ved at mennesket gis ansvar for miljøødeleggelsene, og man foreskriver en nøysom livsførsel som en måte mennesket kan gjøre bot på. Pietismens troskomplekser settes altså med miljøkrisa inn i en ny kontekst, og kan hende bidra til at natursynet endres og til at etikken blir mindre antroposentrisk.

4.5 Er natur og miljøspørsmål relevant for kirken?

Miljøspørsmålet er et relativt nytt problemfelt, og det har derfor tradisjonelt sett ikke hatt en sentral plass i kristen teologi eller trosliv. Men når det på 70-tallet blir bevissthet om konsekvensene industrisamfunnet får for naturen, blir dette noe også kirken må ta stilling til. Som jeg har vært inne på, blir kirken i den forbindelse konfrontert med problematiske sider ved sin tro. Lynn White kritiserer som nevnt kristendommens natursyn for ikke å være egnet som grunnlag for en miljøetikk, blant annet på grunn av de dualistiske trekkene man finner i det kristne natursynet, og det negative synet på naturen som følger med en slik tenkning. Men det er ikke bare den negative vurderingen av naturen som er problemet med det kristne verdenssynet i møte med miljøsaken. Som blant annet Ole Jensen var inne på i sin kritikk av Bultmann, så er det et problem at naturen og den ytre dennesidige verden i en del kristne tolkningstradisjoner faller utenfor religionen sitt felt. I følge Wilhelm Bøckman finner man også bakgrunnen for dette i den platonsk/gnostiske tenkningen som satte sitt preg på det kristne verdenssynet i antikken. I og med at Gud knyttes til den evige åndelige verden, blir nemlig det materielle trukket bort fra Gud, og dermed bort fra religionens felt¹⁴¹. En slik

141 Bøckman 1980: 71

todeling av tilværelsen blir, som jeg har vært inne på, igjen framhevet av sekulariseringsteologene og den eksistensialistiske teologien, blant annet representert ved Bultmann.

Men som nevnt mener Bøckman at man på 70- 80-tallet finner et klimaskifte innen teologien mot en mer skapelsesorientert teologi med fokus på skaperverket og menneskets naturside¹⁴². Spirene til et slikt klimaskifte kan man finne allerede i brevene den tyske teologen Dietrich Bonhoeffer sendte fra sitt fangenskap under 2. verdenskrig. Han kritiserer en «to-roms-tenkning» der man deler tilværelsen inn i en hinsidig verden og en dennesidig verden. En slik tenkning fører ifølge Bonhoeffer til at det religiøse mennesket retter sin oppmerksomhet mot den hinsidige verden og sin egen sjels frelse, og dermed mister den dennesidige verden av syne¹⁴³. Bonhoeffer fremmer isteden en kristendomsfortolkning som fokuserer på livet her og nå, og Guds gjerninger i verden. Han skriver for eksempel at: «Man skal finne og elske Gud i det han gir oss her og nå»¹⁴⁴. Bonhoeffer mener Guds transcendens ikke viser til at Gud er av en annen verden, hinsidig denne; «Det er Jesu erfaring av å være til for andre som er transcendenserfaringen»¹⁴⁵, skriver han. Frelse og oppstandelse er dermed ikke først og fremst en frigjøring fra denne verden, til en hinsidig verden ifølge Bonhoeffer, men det er å få delaktighet i «Jesu væren». Det nye livet mennesket får del i gjennom sin tro, er altså et liv som består i «å være til for andre»¹⁴⁶. Oppstandelsen og det nye livet realiseres altså i livet her og nå. Han skriver : «Det kristne oppstandelseshåp adskiller seg fra det mytologiske nettopp ved at det på en ny måte, og meget sterkere enn i Det gamle testamente, henviser menneskene til deres liv her på joden». En konsekvens av en slik kristendomsfortolkning, er at kirken ikke bare kan henvende seg til enkeltmennesket og dets indre sjelsliv, men den må engasjere seg i samfunnslivet. «Kirken er bare kirke når den er til for andre» skriver han. Kristendommen kan altså ikke reduseres til en avgrenset sektor som ikke har noe innflytelse over samfunnet forøvrig, men må få innflytelse over hele det menneskelige liv. Men Bonhoeffer understreker at det ikke er ved å herske at kirken skal ta del i de verdslige oppgaver, men ved å tjene og hjelpe. Han utfordrer altså ikke toregimentslæren, og holder fast ved at kirken ikke skal styre landet, men gir uttrykk for at dette ikke står i veien for at kirken kan engasjere seg i samfunnslivet.

142 Bøckman 1980: 68

143 Persson 1971: 25

144 Bonhoeffer 2000: 104

145 Bonhoeffer 2000: 203

146 Bonhoeffer 2000: 203

Innen pietismen fant man også som nevnt et ønske om la sin tro komme til uttrykk gjennom sin livsførsel, men Bonhoeffer, i likhet med økoteologer som Leonardo Boff og Roald Kristiansen går altså enda lengre, da de underbygger dette ved en nytolkning av den kristne ontologien. De tar alle utgangspunkt i at vi har å gjøre med én virkelighet, og Gud er å finne *i* denne verden. Frelsen knyttes også til den dennesidige verden, og dermed blir ikke målet for et liv som kristen å bli befridd fra denne verden, men å virkeliggjøre sitt nye liv her og nå, blant annet gjennom å engasjere seg i samfunnslivet. En slik dennesidig kristendomsfortolkning ser altså ut til å være godt egnet som grunnlag for kirkens miljøengasjement. At en slik tenkning begynner å få gjennomslag i teologien på 70- og 80-tallet, kommer blant annet til uttrykk i teologiske retninger som frigjøringsteologi og feministisk teologi. Disse teologiske retningene tar utgangspunkt i Bibelen og Jesu forkynnelse i sitt arbeid mot urett og undertrykkelse i dagens samfunn. Også økoteologien kan man plassere i denne tradisjonen, i og med at den utfordrer to-romstenkningen, og fokuserer på kristendommens betydning i den dennesidige verden. Men økoteologien utfordrer det kristne verdenssynet i enda større grad enn både feministisk teologi og frigjøringsteologi, i og med at disse tradisjonene kan finne grunnlag for sitt samfunnsengasjement i den kristne sosialetikken. Kristendommen har på tross av to-romstenkningen som har gjort seg gjeldende i store deler av kristendommens historie, en lang tradisjon for å hjelpe fattige og trengende gjennom sitt diakonale arbeid. Men denne hjelpen har altså vært rettet mot trengende *mennesker*, og ikke mot naturen. Miljøaksen utfordrer derimot både den kristne to-romstenkningen og den kristne etikken.

4.6 Analysepørsmål:

Som verktøy i analysen har jeg valgt å formulere en rekke analysepørsmål. Analysepørsmålene skal som nevnt fungere som verktøy for å avdekke hvilket natursyn som kommer til uttrykk i vedtakene. Spørsmålene er formulert på bakgrunn av det teoretiske grunnlaget jeg i det foregående har etablert, og vil forhåpentligvis bidra til å trekke forbindelser mellom teoridelen og analysen.

Om relasjonen mellom Gud og naturen:

Legges det vekt på skillet og avstanden mellom det guddommelige og åndelige på den ene siden, og det skapte og materielle på den andre siden, eller er det forbindelsen mellom Gud og verden som framheves?

Her vil jeg undersøke om det legges vekt på å framheve skillet mellom det åndelige og det skapte ved å drøfte hvorvidt man kan finne spor av et dualistisk verdensbilde i vedtaket, eller om det kommer til uttrykk et hierarkisk natursyn. Jeg vil i den forbindelse blant annet undersøke om det materielle beskrives som ondt eller bedervet, og om det i så fall framstilles som motsetningen til det åndelige, eller bare som lavere på rangstigen enn mennesket og den åndelige verden, uten at det beskrives som verdiløst. Om naturen omtales som et tegn på Gud, vil jeg drøfte hvorvidt det legges vekt på å framheve at det er et skarpt skille mellom tegnet og det tegnet viser til, eller om dette kan forstås som en måte å framheve forbindelsen mellom Gud og naturen på.

Om det legges vekt på forbindelsen mellom Gud og skaperverket, vil jeg drøfte hvorvidt det er et panenteistisk natursyn som kommer til uttrykk, blant annet ved å undersøke om Gud beskrives som tilstedeværende i det materielle. Jeg vil i den forbindelse undersøke om forbindelsen mellom Gud og skaperverket knyttes til den ytre naturen, eller om det er forbindelsen mellom Gud og det indre mennesket som framheves i vedtaket. Jeg vil også undersøke om det er som *skaper* at Gud forstås som tilstedeværende i naturen, eller om Gud også er tilstedeværende i denne verden *som frelser*. For å besvare dette vil jeg drøfte hvorvidt frelsen knyttes til forhold i denne verden eller til en fremtidig hendelse i en hinsidig verden.

Jeg vil også drøfte hvorvidt det er et panteistisk verdensbilde som kommer til uttrykk, ved å undersøke om Gud både beskrives som tilstedeværende *i* verden, samtidig som han *utgjør* verden. Legges det stor vekt på å framheve forbindelsene mellom Gud, mennesket og natur, vil jeg drøfte hvorvidt verdenssynet som kommer til uttrykk, kan omtales som holistisk. Det vil her være avgjørende om verden beskrives som en samlet helhet, der både Gud, natur og mennesker tar del i helheten.

Om relasjonen mellom natur og mennesket:

Legges det vekt på å fremstille mennesket som del av naturen eller som noe adskilt fra og hevet over naturen?

Her vil jeg drøfte hvorvidt det legges vekt på å fremheve menneskets særstilling, og hva som eventuelt ligger i denne særstillingen ifølge vedtaket. Jeg vil undersøke om menneskets særstilling fremheves ved å vise til menneskets fornuft, til menneskets spesielle Gudsrelasjon, eller ved å vise til menneskets oppdrag om å råde over jorda. I vedtakene der det ser ut til å være menneskets oppdrag om å råde over jorda som utgjør menneskets særstilling, vil jeg drøfte hvorvidt mennesket framstilles som hersker over naturen, forvalter av naturen, eller som solidarisk med naturen.

Jeg vil også drøfte om naturen framstilles som menneskets opphav eller dets omgivelse i vedtaket. For å besvare dette vil jeg undersøke om mennesket beskrives som innfelt i og del av naturen og om det legges vekt på å vise hvordan mennesket og naturen står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre, eller om mennesket derimot framstilles som «på randen av universet», altså som stående over og utenfor resten av naturen. Jeg vil også undersøke om det trekkes noen etiske konsekvenser av avhengigheten, og om det i vedtaket for eksempel kommer til uttrykk en grense mot skamløsheten.

Om etikken:

Er det en antroposentrisk eller en ikke-antroposentrisk etikk som kommer til uttrykk i vedtaket?

Her vil jeg drøfte hvorvidt det bare er mennesket som tillegges egenverdi i vedtaket, eller om også naturen tillegges en verdi ut over det rent instrumentelle. I tilfeller der det er en antroposentrisk etikk som ligger til grunn for miljøarbeidet, vil jeg drøfte hvorvidt det ser ut til å være en rettferdighetstenkning som ligger til grunn for etikken. I tilfellene der det er en ikke-antroposentrisk etikk som kommer til uttrykk, vil jeg drøfte hvorvidt det er alle levende vesener, eller et helhetlig økosystem som er bærer av en egenverdet, og eventuelt undersøke om alle levende vesener likestilles, eller om mennesket fortsatt overordnes, for dermed å

kunne si noe om det er en svak biosentrisk etikk, en sterk biosentrisk etikk eller en økosentrisk etikk som kommer til uttrykk i vedtaket

Om pietismens antroposentriske etikk og miljøvern:

Har kirkemøtemedlemmene en tilnærming til miljøsaken som ser ut til å være inspirert av økoteologien, eller er utgangspunktet for miljøvernet en pietistisk nøysomhetskultur?

Her vil jeg blant annet undersøke om det argumenteres for å leve nøysomt fordi det forstås som en forbilledlig måte å gi uttrykk for sin tro på, eller om det vises til de miljømessige konsekvensene et høyt forbruk kan få. Jeg vil også undersøke om sentrale pietistiske trosforestillinger som synd, skyld og bot og det kommende gudsriket framheves i vedtaket, eller om det virker mer sentralt for kirkemøtemedlemmene å formidle et positivt natursyn gjennom å framheve forbindelsen mellom Gud og naturen på den ene siden, og mennesket og naturen på den andre siden.

Om natur og miljøspørsmålets relevans for kirken:

Framstilles miljøspørsmålet som en av kirkens primær oppgaver?

Her vil jeg drøfte i hvilken grad miljøspørsmålet framstilles som en sentral del av kirka sitt arbeid. Jeg vil undersøke om miljøarbeidet inkluderes som en del av kirkens sosialetiske forpliktelse, i tillegg til å drøfte hvorvidt miljøarbeidet også knyttes opp mot evangelieforkynnelsen og frelsesaspektet.

5. Hvilket natursyn kommer til uttrykk i kirkemøtevedtakene om miljø?

Kirkemøtet er det øverste representative organ i Den Norske kirke. Det første Kirkemøtet ble avholdt i 1984. Første gang miljøspørsmål var hovedtema på et kirkemøte, var i 1989. Miljø var også inkludert i det første rammeprogrammet for Kirkerådet, lagt fram på Kirkemøtet i 1986. Men også tidligere har miljøsaken blitt tatt opp i en kirkelig kontekst, men da ikke på et kirkemøte. Allerede i 1969 ble for eksempel miljøproblemet drøftet av Bispemøtet, og i 70-årene ble det holdt flere fellesnordiske konferanser i tilknytning til de nordiske kirkers samarbeid på sosialetikkens område, der miljøspørsmålet fikk en sentral plass¹⁴⁷. Miljø har også stått sentralt i arbeidet til økumeniske nettverk som Kirkenes verdensråd og Konferansen av Europeiske kirker¹⁴⁸. Men første gang Den norske kirkes Kirkemøte har kommet med et offisielt vedtak om miljø, var altså i 1989. Siden den gang har miljøspørsmål blitt tatt opp en rekke ganger, ofte nært knyttet til spørsmål om sosial rettferdighet. Ved å se på hvordan miljøkrise blir omtalt, og hvordan ulike miljøtiltak blir begrunnet, ønsker jeg å drøfte hva slags natursyn som kommer til uttrykk, hvorvidt man kan finne økoteologiske perspektiver i vedtakene, eller om det i større grad er et tradisjonelt natursyn som kommer til uttrykk. Jeg ønsker også å drøfte hvorvidt natur og miljøspørsmål i stadig større grad ansees som en av kirkens primæroppgaver, og å undersøke om man kan spore noen utvikling i måten miljøtiltak begrunnes på, i løpet av perioden jeg tar for meg.

5.1 Idéinnholdsanalyse av bispemøteuttalelser og kirkemøtevedtak:

5.1.2 Kirkemøtet i 1989:

I 1989 var miljøspørsmålet hovedsaken på Kirkemøtet, under overskriften «Vern om skaperverket». Jeg vil ta utgangspunkt i vedtaket Kirkemøtet kom med i denne saken, men jeg vil i et par tilfeller også trekke inne noen momenter fra sakspapirene, da jeg mener dette kan bidra til å utdype natursynet som kommer til uttrykk i selve vedtaket. Dette gjelder

147 Olsen 1978: 7

148 Nørhøj 1981:58f

mindretallsforslag som ikke ble vedtatt. Jeg har ikke trukket inn momenter fra «Komiteens merknader», da merknadene kun består av tre korte avsnitt som ikke står i strid med selve innholdet i vedtaket.

Jeg vil begynne med å ta for meg spørsmålet om det legges vekt på skillet mellom Gud og det åndelige på den ene siden og det skapte og materielle på den andre siden, eller om det er forbindelsen som framheves. Allerede i første avsnitt fremheves det i vedtaket at naturen i sin helhet er skapt av Gud, og at det er på dette grunnlaget de vil oppfordre til å snu den miljøødeleggende samfunnsutviklingen. De skriver:

«Når alvoret går opp for oss, ser vi imidlertid at det er nødvendig med omfattende og radikale endringer i verdenssamfunnet. [...] Kirkemøtet vil i denne situasjonen holde fram at verden er Guds skaperverk, og at han fortsatt er skapende til stede på sin jord. På dette grunnlaget vender vi oss til vårt folk og våre menigheter. La oss handle mens det ennå er tid»¹⁴⁹.

Dette er i tråd med hva jeg anser for å være hovedfokuset i vedtaket, nemlig å framheve forbindelsen mellom Gud og naturen, og på det grunnlaget oppfordre folk til å handle miljøvennlig.

Jeg finner ingen spor av dualisme i vedtaket. Det materielle, i betydningen den skapte natur, betegnes aldri som ondt eller som stående i noe motsetningsforhold til Gud. Å dyrke materiell velstand omtales riktig nok som syndig, men da kommer det tydelig fram av konteksten at dette ikke er fordi det materielle i seg selv er ondt eller farlig, men at overforbruk skader både naturen og menneskene. De skriver følgende: «Vi har valgt å dyrke den materielle velstand selv om det har skjedd på bekostning av Herrens jord, og har ikke fordelt verdens goder rettferdig»¹⁵⁰. Naturen beskrives tvertimot i positive fortegn. Den beskrives som en livsviktig ressurs, og omtales blant annet som «verdens matvareforsyning» og vårt «livsgrunnlag». Ressursene i naturen omtales også som «goder», noe som vitner om den positive holdningen til natur som dominerer vedtaket. Dette er også tydelig der naturen omtales som en vakker hage, og som Herrens skjønne kunstverk. Det står: «Den [naturen] er Herrens skjønne kunstverk som ustanselig peker på sin skaper»¹⁵¹. Jeg mener dette må forstås som en måte å framheve forbindelsen mellom naturen og Gud på, og at omtalen av naturen som tegn altså ikke her kan tolkes som en måte å poengtere hvordan naturen *skiller* seg fra

149 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 90

150 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 92

151 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

Gud, liksom et tegn skiller seg fra det som tegnet viser til. Derimot fremheves det i vedtaket hvordan Gud ikke bare er transcendent, men også immanent tilstede i verden. I vedtakets først avsnitt står det nemlig som nevnt følgende: «Kirkemøtet vil i denne situasjonen holde fram at verden er Guds skaperverk, og at han fortsatt er skapende til stede på sin jord»¹⁵². Dette avsnittet finner vi ikke i mindretallets forslag til vedtak i denne saken. Der står det derimot: «Kirkemøtet vil holde fram at hele skaperverket er Guds. Gud er ikke i naturen – den er en del av hans eiendom»¹⁵³. Det ser altså ut til at flertallet bevisst går i en mer panenteistisk retning enn det mindretallet ønsker.

I hvilken grad et hierarkisk verdensbilde kommer til uttrykk i vedtaket, kan diskuteres. Når det gjelder forholdet mellom det åndelige og det materielle, mener jeg det ikke kommer fram av vedtaket at det materielle står lavere på rangstigen enn verdens åndelige dimensjon. Som jeg har vært inne på, omtales det materielle i positive ordlag, og Gud beskrives i tillegg som tilstedeværende i den skapte verden. Jeg mener derfor verdensbildet som kommer fram i vedtaket i større grad er i tråd med Luther, og hans sidestilte regimenter, enn med et hierarkisk ordnet verdensbilde. At mennesket ifølge dette vedtaket anses som høyere på rangstigen enn resten av naturen, er imidlertid i større grad diskutabelt, og er noe jeg vil komme tilbake til under spørsmålet om forholdet mellom mennesket og naturen.

Uttalelsen om at Gud er tilstedeværende i verden som skaper (jf. sitat gjengitt ovenfor), innebærer også at relasjonen mellom Gud og skaperverket ikke er eksklusivt knyttet til det forkynte ordet, slik Bultmanns teologi kunne antyde. Relasjonen mellom skaperverket og Gud som framheves i vedtaket, er derimot den forbindelsen skapelseslæren setter. Gud omtales som skaper, eier og herre over jorda. Det trekkes fram at «Jorden hører Herren til»¹⁵⁴, og at den er hans eiendom. Det er altså *som skaper* at det mest eksplisitt kommer til uttrykk at Gud er tilstedeværende i verden. Likevel mener jeg enkelte avsnitt i vedtaket også kan tolkes som en åpning mot at Gud anses for å være tilstede i verden *som frelser*. Det står at: «I dåpens vann og nattverdens brød og vin innvies både jordens elementer, naturens frukter og våre henders arbeid til å tjene Guds frelsesplan»¹⁵⁵. Her er det ikke bare menneskene som helliggjøres og får del i Guds frelsesplan ved nattverden, men også «jordens elementer» innvies. Brød og vin fungerer her altså ikke bare som redskaper som Gud bruker for å skjenke mennesker frelsen, men brødet og vinen tar selv del i helliggjørelsen. På den måten knyttes

152 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 90

153 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 89

154 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

155 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 93

frelsen til noe som omfatter naturens verden. At også naturen dermed får del i frelsen, er imidlertid ikke klart uttalt, og det er usikkert om det er dette kirkemøtemedlemmene sikter til med denne uttalelsen. Men at kirkemøtemedlemmene likevel står inne for at naturen tar del i frelsen, er derimot tydeligere om man tar utgangspunkt i uttalelsen: «den forløsning som Kristus vant på korset, skal omslutte både mennesker og natur»¹⁵⁶. Men i hvilken grad frelsen knyttes til *denne* verden og kan forstås som en annen side av Guds skapende virksomhet, slik Roald Kristiansen er opptatt av, kommer imidlertid heller ikke her klart til uttrykk. I uttalelsen: «På den nye jord vil skaperverkets liturgi feires i evig jubel»¹⁵⁷ kobles riktignok frelsesforestillingen sammen med «skaperverkets liturgi», men denne koblingen forutsettes å skje først «på den nye jord». Dette kan tyde på at det er i en hinsidig sfære at frelsen finner sted.

Jeg mener vedtaket klart holder seg innenfor en panenteistisk tenkemåte, uten å bevege seg videre mot panteismen. Selv om Gud beskrives som tilstedeværende i verden, kommer det ikke fram noe sted at verden i sin helhet *er* eller utgjør Gud. Derimot tyder referansene til Gud som skaper, herre og eier av verden på at Gud anses for å være noe annet og mer enn verden i seg selv. Jeg mener det heller ikke er et holistisk verdensbilde som kommer til uttrykk. Selv om de fremhever forbindelsen mellom skaperverket og Gud, og enkelte steder også forbindelsen mellom mennesket og naturen, mener jeg det dominerende inntrykket er at Gud, menneske og natur fastholdes som adskilte størrelser.

Når det gjelder forholdet mellom mennesket og naturen, vil jeg i det følgende ta for meg spørsmålet om mennesket framstilles som del av naturen, eller som noe adskilt fra og hevet over naturen. I den grad mennesket heves over naturen, vil jeg drøfte hvorvidt det kommer til syne i vedtaket hva som ligger i menneskets særstilling. Jeg mener man i vedtaket både finner uttalelser som framhever mennesket som en del av skaperverket på linje med naturen, og andre uttalelser der mennesket heves over naturen. Når det gjelder uttalelsene som framhever menneskets særstilling, mener jeg det er menneskets oppdrag om å råde over jorda som det tas utgangspunkt i. Det tas imidlertid klart avstand fra et syn på mennesket som hersker over naturen, da det fremheves i vedtaket at naturen ikke er til fri disposisjon for menneskene, og at jorda er Guds *eiendom*. De skriver for eksempel at: «Gud er Herren over åkerjorden [...] alt det vi nyttiggjør oss, kommer fra Gud. Intet er vårt. Alt er Guds»¹⁵⁸. Det er

156 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 92

157 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 92

158 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

derimot som forvaltere at menneskene her innehar en særstilling overfor resten av skaperverket. Det står for eksempel: «Vi er satt til å forvalte jordens rikdommer etter hans vilje»¹⁵⁹. I stedet for at menneskene skal herske over jorda, er menneskenes oppgave altså å dyrke og forvalte naturen etter Guds vilje. Selv om mennesket ikke framstilles som hersker, kommer det tydelig fram at også forvalterrollen her innebærer et skille mellom menneskene og naturen. Det står for eksempel at mennesket er «gjester på Guds jord»¹⁶⁰. Menneskene heves også over naturen ved at de innehar et spesielt ansvar. Menneskene skal «passe naturen»¹⁶¹, og ta vare på «en eiendom som ikke er vår»¹⁶². Det er altså til en viss grad et hierarkisk verdensbilde som kommer til uttrykk, i og med at mennesket heves over naturen som ansvarlige. Men ansvaret mennesket pålegges, innebærer også at det er mennesket som er skyld i krisen vi nå befinner oss i. Det er mennesket som har syndet, slik at det ideelle forholdet mellom mennesket og naturen er «kommet under forbannelse»¹⁶³, som det står i vedtaket. Det at Kirkemøtet beskriver mennesket som syndig, innebærer altså at den opphøyde posisjonen mennesket har i kraft av sitt ansvar, ikke blir like entydig. Synden innebærer nemlig at mennesket står fjernere fra Gud enn naturen. Denne dobbeltheten fant vi også hos Augustin. Han hevdet som nevnt, at mennesket som skapning står høyere enn resten av skaperverket i og med at det er utstyrt med fornuft og fri vilje, men i sin Gudsrelasjon står mennesket lavere enn naturen, i og med at det er syndig. Både hos Augustin og i Kirkemøtets beskrivelse av mennesket ser det altså ut til å være en dobbelthet, men der Augustin mener det er menneskets fornuft og frie vilje som hever mennesket over naturen, ser det her ut til å være forvalteransvaret som hever mennesket over naturen¹⁶⁴.

Kommer det så til uttrykk om mennesket forstår naturen som sin omgivelse eller sitt opphav? Som nevnt er det, i tillegg til uttalelsene som hever mennesket over naturen som ansvarlig forvalter, flere uttalelser i vedtaket som fremhever forbindelsen mellom mennesker og natur, og beskriver mennesket som del av skaperverket. De skriver for eksempel følgende: «Vårt nære miljø er truet av voksende ødeleggelse, på grunn av vår forurensning»¹⁶⁵. Videre skriver de også: «Jordsmonnet ødelegges og livsgrunlaget i havet er i fare [...]

Menneskeheten kan oppleve hungerskatastrofer uten sidestykke i historien»¹⁶⁶. Gjennom disse

159 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

160 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

161 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

162 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

163 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 92

164 Mer om Augustins syn på synden på side 20

165 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 90

166 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

beskrivelsene av hvordan menneskenes handlinger skader naturen, og hvordan skadene på naturen vil ramme menneskene, gis det implisitt uttrykk for hvordan menneskene og naturen gjensidig er avhengig av hverandre, og altså dermed står i forbindelse med hverandre. I hvilken grad det er kirkemøtemedlemmenes intensjon å framheve forbindelsen mellom mennesket og naturen med disse uttalelsene, er imidlertid usikkert. I saksdokumentene ser man også at uttalelsen: «Vårt nære miljø er truet av voksende ødeleggelse»¹⁶⁷ ble vedtatt som erstatning for en tidligere foreslått formulering, nemlig: «*Jorden* trues av voksende...»¹⁶⁸. Denne endringen *kan* tyde på at kirkemøtemedlemmene bevisst ønsker å framheve at mennesket er innfelt i naturen. Jeg mener nemlig den nye formuleringen klarere fremhever at jorda ikke er en avgrenset størrelse menneskene må vise omsorg for, men er menneskenes eget livsgrunnlag. Ved å erstatte «jorda» med «vårt nære miljø», mener jeg det altså blir tydeligere uttalt at menneskene selv er innfelt i naturen. Men det gis også enda mer eksplisitt uttrykk for at mennesket er innfelt i naturen i vedtaket. De skriver: «Vår rovdrift på jordens ressurser bringer ødeleggelse over oss selv og den natur vi er innvevd i»¹⁶⁹. Denne uttalelsen framhever altså ytterligere menneskets innfelthet i naturen. Menneskets særstilling nedtones også ved at naturens og menneskenes felles posisjon trekkes frem flere steder. Det fremheves for eksempel hvordan både naturen og menneskene tar del i «skaperverkets lovsang til Skaperen»¹⁷⁰. På samme måte som man i kirken lovsynger Gud, lovsynger altså naturen Gud med sin skjønnhet, i følge vedtaket. De trekker også fram naturen og menneskenes felles posisjon som Guds tjenere, og natur og menneskers felles delaktighet i Guds frelsesplan¹⁷¹.

Uttalelsen om at mennesket er «gjester på Guds jord», impliserer derimot et skille mellom mennesket og naturen, der mennesket plasseres «på randen av universet». Men trolig er det ikke meningen at denne uttalelsen skal framheve skillet mellom mennesket og naturen. Derimot ser det ut til at uttalelsen skal oppfordre til at mennesket ikke hersker og utnytter jorda etter eget forgodtbefinnende, men isteden viser respekt for jordas herre, da uttalelsen står i tilknytning til at forvalteridealet holdes fram som erstatning for en forestilling om mennesket som hersker.

I hvilken grad kommer det så til uttrykk at menneskets innfelthet i naturen innebærer noen etiske grenser mot å betrakte naturen bare utifra nyttehensyn? Jeg mener man i vedtaket

167 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 90

168 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 90

169 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 92

170 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91 og 93

171 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 93

klart gir uttrykk for at naturen bør tilkjennes en egenverdi. Klarest kommer dette til uttrykk i uttalelsen om at: «naturen etter Guds ord er noe mer enn et råstoff som er gitt til vår disposisjon. Den er Herrens skjønne kunstverk»¹⁷². Her tillegges altså naturen egenverdi, men det er her naturens forbindelse til Gud som brukes som begrunnelse, og ikke menneskets forpliktelse til å tilkjenne naturen verdi fordi den er menneskenes eget opphav. Men jeg mener det også antydes at om vi tar inn over oss at mennesket er innfelt i naturen, vil dette fremme kjærlighet til naturen. I avsnittet jeg viste til tidligere, der det står at både mennesker og jordens elementer innvies i Guds frelsesplan ved nattverden, står det videre at om et slikt syn forkynnes i våre menigheter, vil det vokse fram en ny kjærlighet til skaperverket¹⁷³. Det er nettopp deres *felles* posisjon som brikker i Guds frelsesplan som vil innebære at det vokser fram kjærlighet til skaperverket. Å føle kjærlighet overfor skaperverket mener jeg videre må innebære at man tilkjenner det egenverdi.

Er så etikken som kommer til uttrykk, antroposentrisk eller ikke? Som jeg har vist, tilkjennes naturen egenverdi i vedtaket. Likevel er det mange avsnitt i vedtaket der et instrumentelt syn på naturen dominerer. I avsnittene der det beskrives hvordan mennesket er avhengig av naturen for å overleve, er det naturens nytteverdi som trekkes fram. Det står for eksempel: «Verdens matvareforsyning er truet. Jordsmonnet ødelegges og livsgrunnlaget i havet er i fare. Befolkningsøkningen er dramatisk. Menneskeheten kan oppleve hungerskatastrofer uten sidestykke i historien»¹⁷⁴. Som jeg var inne på, kan en slik vektlegging av den gjensidige avhengigheten mellom natur og mennesker bidra til at mennesket ser seg selv som innfelt i naturen, og dette igjen fremme solidaritet og kjærlighet til naturen. Men samtidig kan slike argumenter også brukes til å gi styrke til en antroposentrisk argumentasjon for miljøarbeidet. Ved å vektlegge menneskets avhengighet av naturen, blir det avgjørende å hindre en miljøkatastrofe for menneskenes egen skyld. En slik måte å bruke argumentet om menneskets avhengighet av naturen, mener jeg man også kan finne i dette vedtaket. Dette gjelder blant annet første avsnittet i hele vedtaket der det står følgende: «Mange mennesker ser i dag fremtiden i møte med angst. Ikke minst gjelder dette barn og ungdom. Vår sivilisasjons omgang med naturen har ført den økologiske balanse inn i en dyptgripende krise»¹⁷⁵. Her mener jeg alvoret i miljøproblemene først og fremst trekkes fram for å bygge opp under argumentet om at vi må ta vare på naturen, for våre *barns* skyld.

172 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

173 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 93

174 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

175 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 90

Flere andre steder i vedtaket er det også en antroposentrisk argumentasjon som dominerer. For eksempel står det: «Som forvalter skal vi ta vare på en eiendom som ikke er vår og dele dens goder med hverandre og med kommende slekter»¹⁷⁶. Her antydes det at det er en rettferdighetstenkning som ligger til grunn for den antroposentriske argumentasjonen. Det henvises til hvordan miljøkrise går ut over våre barn og kommende slekter, noe som tyder på at det tas utgangspunkt i en forestilling om at alle har samme rett til å få dekket sine primærbehov, også fremtidige generasjoner. Det henvises også til begrepet fra Brundtlandkommisjonen om «bærekraftig utvikling»¹⁷⁷, og begrepet defineres som nevnt, der som «en utvikling som ikke skader miljøet for oss som lever i dag eller livsgrunlaget for generasjoner som kommer»¹⁷⁸. Begrepet forstås altså her i tråd med hvordan Brundtlandkommisjonen definerer begrepet, noe som tyder på at kirkemøtemedlemmene tar utgangspunkt i den samme rettferdighetstenkningen som kommer til uttrykk i rapporten «Vår felles framtid»¹⁷⁹, når de holder fram idealet om «en bærekraftig utvikling».

Som vist, blir den antroposentrisk argumentasjonen kombinert med en etikk der også naturen tillegges verdi. Det er flere steder det oppfordres til miljøtiltak av hensyn til naturen, eller til verden som helhet. For eksempel: «La oss angre våre onde gjerninger og velge en ny livskurs som er i samsvar med Guds vilje for vår jord!»¹⁸⁰. Også i tilfeller der miljøhensyn står i konflikt med menneskelige interesser, framheves viktigheten av å ta hensyn til miljøet. Det oppfordres for eksempel til at man ikke kan fremme økonomisk vekst om dette medfører at man ødelegger miljøet¹⁸¹. Det ser altså ut til at vedtaket går ganske langt i å tillegge naturen egenverdi og dermed fjerne seg fra en ren antroposentrisk etikk.

I hvilken grad den ikke-antroposentriske etikken er biosentrisk eller økosentrisk, er vanskelig å bestemme på grunnlag av dette vedtaket, men de fleste stedene der det antydes at naturen bør tilkjennes egenverd, refereres det til naturen eller skaperverket som helhet. Dette kan tyde på at det er naturen som økosystem som tilkjennes verdi. Men i forbindelse med uttalelsen om at natur og mennesker tar del i en felles lovsang «til Herrens ære», står det at lovsangen «fyller oss med glede over skaperverket og kjærlighet til alt som lever»¹⁸². Her er det altså «alt som lever» som elskes, og således tilkjennes verdi. Det er dermed ikke klart

176 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

177 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91

178 Husby 2007: http://www.fn.no/temasider/miljoe/baerekraftig_utvikling/hva_er_baerekraftig_utvikling
[29.04.08]

179 Se side 33

180 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 92

181 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 92

182 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 91f

utifra vedtaket om det er økosystemet eller livet som er bæreren av egenverdet.

Vekten som blir lagt på å framheve forbindelsen mellom Gud og naturen på den ene siden og naturen og menneskene på den andre siden, mener jeg må tyde på at man i vedtaket har valgt en tilnærming til miljøsaken som er inspirert av økoteologien. Lynn Whites premiss om at natursynet er avgjørende for hvordan man behandler naturen, ser altså ut til å ha fått gjennomslag på dette Kirkemøtet. Ett sted framholdes også det kristne nøysomhetsidealet som grunnlag for livsstilsendring. De skriver: «Videre vil vi oppfordre hverandre til å foreta en omfattende vurdering av vår livsstil i et miljømessig perspektiv og ut fra det kristne nøysomhetsideal»¹⁸³. Det refereres også til hvordan mennesket har syndet, og derfor må gjøre bot, angre og velge en ny livskurs¹⁸⁴. Men jeg mener at det ikke er nøysomhetsidealet i seg selv som her fungerer som begrunnelse for at man må endre livskurs. Det er de miljømessige konsekvensene som dominerer, og løsningen som hovedsakelig holdes fram i vedtaket, synes å være å ta inn over seg forbindelsen både mellom Gud og naturen og mellom menneskene og naturen, og på det grunnlag endre sin livsførsel i miljøvennlig retning.

I hvilken grad framstår så miljøarbeidet som en av kirkens primær oppgaver?

Som jeg har vært inne på, knyttes miljøspørsmålet både til troen på Gud som skaper og til frelseslæren. Også synden relateres her til miljøkrise, ved å beskrive menneskenes rovdrift på naturressursene som synd. I tillegg holdes gudstjenesten fram som et sted der kjærlighet til skaperverket bør fremmes. Dermed kan «det vokse fram en ny kjærlighet til skaperverket med feste i troens sentrum»¹⁸⁵, står det i vedtaket. Miljøarbeidet knytter altså an til «troens sentrum», hevdes det. Men jeg får likevel inntrykk av at dette er noe som det må argumenteres for, da de for eksempel skriver at alle kirkens råd bør bringe vern om skaperverket inn «som en naturlig del av rådernes virksomhet»¹⁸⁶. Det faktum at det oppfordres til dette i vedtaket, mener jeg må vitne om at saken ikke allerede er etablert som en primær oppgave for kirken, men at man nå ønsker å sette fokus på at miljøspørsmålet angår kirken. Selv om man utifra vedtaket kan argumentere for at Kirkemøtet med sitt miljøarbeid både knytter an til den første trosartikkelen, altså til bekjennelsen til Gud som skaper og til den andre trosartikkelen, altså bekjennelsen til Gud som frelser, så er det trolig under den første trosartikkelen at miljøarbeidet i hovedsak plasseres. Det er nemlig under sosialetikken at miljøarbeidet plasseres på Kirkemøtet i 1991, i forbindelse med at det gjøres rede for på

183 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 93

184 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 92

185 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 93

186 Sak KM 11/89 i Protokoll fra Kirkemøtet 1989: 93

hvilke områder den økumeniske bevegelse utfordrer Den Norske Kirke. Det står for eksempel: «Vern om skaperverket er for tiden det dominerende sakskompleks på den sosial-etiske dagsorden i kirkens sentrale råd og utvalg»¹⁸⁷. Dette vitner om at miljøsakene i 1991 har fått en betydelig plass innen kirkens arbeid, men at dette trolig først og fremst gjelder på sosial-etikkens område.

5.1.3. Bispemøtet i 1992¹⁸⁸:

På Bispemøtet høsten 1992 ble det lagt fram en utredning kalt «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring». På grunnlag av denne kom Bispemøtet med en uttalelse der miljøspørsmålet blir tatt opp. I denne uttalelsen knyttes miljøspørsmålet enda tettere sammen med spørsmålet om sosial rettferdighet enn tilfelle var i 1989. Som nevnt, har jeg valgt å inkludere denne uttalelsen i mitt materiale, da den har fått stor innflytelse over Kirkemøtets videre arbeid med miljøsakene.

Når det gjelder forholdet mellom Gud og skaperverket i denne uttalelsen, mener jeg det i noe mindre grad enn i 89 legges vekt på å framheve forbindelsen mellom Gud og naturen. Jeg mener likevel ikke at det er et dualistisk verdenbilde som kommer til uttrykk i uttalelsen. Naturen eller det materielle som sådant beskrives ikke som ondt eller bedrevet. To av bibelhenviingene som er gjengitt i uttalelsen, kan riktignok isolert sett forstås som uttrykk for en verdensfiendtlig holdning. For det første vises det til bibelens advarsel mot å tilbe mammon og havne i avgudsdyrkelse. De skriver: «Menge mennesker har idag en sterk opplevelse av den tomhet og ufrihet som følger med forbrukersamfunnet. Kanskje gjør dette det lettere for oss å forstå hva Jesus mener når han advarer mot å tilbe Mammon og havne i avgudsdyrkelse»¹⁸⁹. Advarselen mot å tilbe mammon kan leses som en advarsel mot å tilbe det skapte framfor skaperen. Leses denne referansen inn i et virkelighetsbilde á la det vi finner hos Gogarten¹⁹⁰, kan advarselen anses som en oppfordring til å fastholde et skarpt skille mellom Gud som transcendent og verden som fullstendig verdslig. Men når denne bibelreferansen blir brukt i dette vedtaket, tror jeg ikke det er meningen er å fremheve

187 Sak KM 21/91 i Protokoll fra Kirkemøtet 1991: 197

188 Jeg vil i det følgende referere til Bispemøtets uttalelse slik den foreligger på kirkens nettsider: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=96459#>.

189 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

190 Se side 24f

motsetningen mellom Gud og verden i sin helhet, i og med at et av hovedbudskapene i vedtaket er å ta vare på naturen. Jeg mener altså at det ikke er verden i sin helhet som her settes opp som motsetning til Gud, men først og fremst forbrukersamfunnet.

På samme måte mener jeg man kan forstå referansen i vedtaket til Romerbrevets 12. kapittel: «La dere ikke lenger prege av den nåværende verden, men la dere forvandle ved at sinnet fornyes så dere kan dømme om hva som er Guds vilje: det gode, det som er til hans behag, det fullkomne»¹⁹¹. Dette bibelstedet kan også isolert sett virke verdensfiendtlig, men her mener jeg det må forstås som en måte å sette forbrukersamfunnet opp som en motsetning til Guds vilje for skaperverket.

Disse advarslene mot den nåværende verden kan også leses inn i en pietistisk tradisjon der, som jeg har vært inne på, skillet mellom syndens verden og den himmelske verden framheves og man til dels finner en svært verdensfiendtlig holdning. Men også innen økoteologien finner man forestillinger om et skarpt skille mellom verden slik den nå er og den ideelle verden som lever i tråd med Guds skaperintensjon. Her er det som nevnt den hierarkiske verdensordningen der mennesket hever seg over naturen som kjennetegner «syndens verden», til forskjell fra en verden der alt liv er knyttet sammen i en helhet og alle veseners eksistens blir verdsatt. Men som jeg senere vil vise, er det mye som taler for at det er i en pietistisk ramme vi må forstå dette bibelsitatet i denne uttalelsen.

Men jeg mener ikke at det er et klart negativt syn på naturen som kommer til uttrykk i denne uttalelsen, i og med at naturen ikke inkluderes i hva som her blir forstått som syndens verden. Derimot beskrives i likhet med i 1989 naturen som en livsviktig ressurs. Naturen beskrives for eksempel som vårt «naturlige biologiske grunnlag»¹⁹², og som «livsgrunnlaget»¹⁹³. Det oppfordres også til å leve sitt liv bestemt av «kjærlighet til livet»¹⁹⁴. Men likevel mener jeg altså at det klarere kommer til uttrykk en ambivalent holdning til det materielle i denne uttalelsen, da det gjennomgående er sentralt å advare mot forbrukersamfunnets vektlegging av materielle verdier. Denne ambivalente holdningen kommer særlig klart til uttrykk i bønnen som uttalelsen avsluttes med. Bønnen starter med å takke Gud for verden og livet¹⁹⁵. Deretter advares det mot å bli «oppslukt av bekymringer og jag etter penger, eiendom og andre forgjengelige ting»¹⁹⁶. I stedet for å bli oppslukt av

191 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

192 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

193 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

194 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

195 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

196 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

«forgjengelige ting», oppfordres det til å «søke ditt rike og din rettferdighet»¹⁹⁷. På den ene siden vitner denne bønningen om en positiv holdning til denne verden, men samtidig avsluttes den med en oppfordring om å søke Guds rike. Denne oppfordringen *kan* tolkes som en oppfordring til å vende seg *fra* denne materielle verden og *mot* en hinsidig verden. Men dette synes vanskelig å forene med oppfordringen om å ta vare på og vise takknemlighet for naturen. En mulig løsning på dette, er å tolke «guds rike» som noe dennesidig. Dermed knyttes det igjen an til en pietistisk forestilling, nemlig ønsket om å realisere gudsriket her og nå. Men samtidig kan dette også forstås som en åpning mot en «ett-romstenkning» i tråd med Roald Kristiansen og Boff framfor en «to-romstenkingen» á la Gogarten.

I hvilken grad kommer det så til uttrykk et hierarkisk verdensbilde i uttalelsen? Som jeg har vært inne på er det en ambivalent holdning til det materielle som kommer til uttrykk. Materielle verdier rangeres klart som mindreverdige i forhold til åndelige verdier. Dette kommer blant annet til uttrykk i uttalelsen om at: «Vi kalles til oppbrudd i forhold til et system der penger, ting og påvirkning utenfra bestemmer tilværelsens innhold og mening. Det kan bare skje om mennesket er rotfestet i andre verdier enn det konsumkulturen tilbyr»¹⁹⁸. Men samtidig er det ikke her en fiendtlig holdning til materielle goder som sådan, noe som blant annet kommer til uttrykk i uttalelsen om at: «Gode materielle kår gjør livet lettere og mer verdifullt å leve»¹⁹⁹. Det er også klart at den negative holdningen til det materielle først og fremst er rettet mot forbrukersamfunnets verdier, og ikke mot naturen som noe materielt, som skiller seg fra mennesket som åndsvesen og guds immaterielle vesen. Selv om det ikke er det materielle som sådant som det tas avstand fra i uttalelsen, mener jeg det implisitt likevel formidles et mer hierarkisk natursyn enn i 1989. Det legges i langt mindre grad enn i 1989 vekt på å framheve naturen som en positiv ressurs, og det står heller ingen steder at Gud er tilstedeværende i den materielle verden. Jeg mener også at mennesket tydeligere enn i 1989 rangeres over resten av naturen, noe jeg vil komme tilbake til under spørsmålet om forholdet mellom menneskene og naturen.

I og med at det ikke står noe sted i uttalelsen at Gud er tilstedeværende i naturen, er det trolig ikke sentralt for medlemmene av bispemøtet å framheve Guds immanens og et panenteistisk natursyn som grunnlag for miljøarbeidet. Gud beskrives både som skaper og livgiver, og som en som kan gripe inn i verden og vise vei i oppbruddet fra

197 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

198 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1f

199 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

forbrukersamfunnet. Men om han selv er iboende tilstede i naturen og det materielle, kommer altså ikke til uttrykk.

Jeg mener også forbindelsen mellom denne verden og Gud i større grad enn i 1989 her beskrives som en indre relasjon mellom mennesket og Gud. Fremfor å beskrive Gud som tilstedeværende i verden, oppfordres det til å «finne vår indre forankring i Gud»²⁰⁰. Dette minner om Bultmann og hans forståelse av troen. Bultmann lokaliserer som nevnt troen til «eksistensen». Dermed fjernet han gudsrelasjonen fra «den ytre mekaniske og døde natur»²⁰¹, noe blant annet Ole Jensen kritiserer ham for²⁰². Det kan altså se ut til at også bispemøtet flytter relasjonen mellom Gud og skaperverket fra naturen og inn i mennesket. I tråd med dette står det heller ingen steder at naturen speiler eller kan forstås som et tegn på Gud. Men det står derimot om *kirken* at den ideelt sett «kan bli et speilbilde i verden av Guds gode vilje»²⁰³. Heller ikke her er det naturen som helhet som forbindes med det guddommelige, men kirken. Det fokuseres altså mer på relasjonen mellom Gud og menneskene, enn på forbindelsen mellom Gud og skaperverket i sin helhet.

I og med at Gud ikke framstår som tilstedeværende i naturen i denne uttalelsen, blir det vanskelig å svare på om det er som skaper eller frelser at Gud er iboende tilstede i verden. Det blir heller ikke relevant å drøfte hvorvidt Gud både forstås som immanent tilstede i verden, òg som en personifisering av verden i sin helhet. Det er altså verken et panteistisk eller holistisk natursyn som kommer til uttrykk i uttalelsen.

Jeg vil nå ta for meg i hvilken grad mennesket i denne uttalelsen heves over naturen, eller beskrives som innfelt i og del av den skapte verden. Jeg vil begynne med spørsmålet om mennesket tilkjennes en særstilling, og hva det eventuelt ligger i denne. Jeg mener mennesket klart tilkjennes en spesiell posisjon i denne uttalelsen, noe etikken som kommer til uttrykk i denne uttalelsen, viser. Etikken er nemlig svært antroposentrisk²⁰⁴. Men selv om det gis tydelig uttrykk for at mennesket tilkjennes en særstilling, kommer det ikke like klart fram som i 1989 hva denne særstillingen grunnes i. Men i og med at relasjonen mellom Gud og skaperverket i denne uttalelsen som vist, knyttes til mennesket, mener jeg dette kan forstås som en antydning om hva som ligger i særstillingen. Jeg mener altså at siden det er relasjonen mellom Gud og mennesket som framheves i denne uttalelsen, framfor

200 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

201 Jensen 1992: 71

202 Se side 14f

203 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

204 Dette vil jeg komme tilbake til i delen om antroposentrisk versus ikke-antroposentrisk etikk på side 59

relasjonen mellom Gud og skaperverket i sin helhet, tyder det på at menneskets særstilling her kobles sammen med menneskets spesielle gudsrelasjon. En relasjonell tolkning av menneskets gudbilledlighet innebærer, som jeg var inne på i teoridelen, at mennesket er satt til å speile Gud og hans vilje på jorda. Ofte blir Jesus holdt fram som forbilde for menneskene, som det sanne gudsbildet mennesket bør leve i etterfølgelse av. I denne uttalelsen kan det se ut til at det å speile Gud kan forstås som å leve sitt liv «i nøkternhet og tjeneste for andre». Det står nemlig følgende:

«Også vi som bekjenner Jesu navn kalles til igjen å finne vår indre forankring i Gud og hans nåde, slik at vi kan frigjøres til et liv i nøkternhet og tjeneste for andre. Bare slik kan kirken bli et speilbilde i verden av Guds gode vilje for menneskene og den verden han har skapt»²⁰⁵.

Menneskets særstilling knyttes altså sammen med et etisk ansvar mennesket har for å ta vare på andre mennesker. Til forskjell fra en tolkning av gudbilledligheten som framhever forvaltertanken, inkluderes altså ikke ansvaret for naturen her som en del av gudbilledligheten. Spesielt tydelig blir dette i uttalelsen: «Vi kalles til å ta etisk ansvar for oss selv, våre etterkommere og for medmennesker i den fattige del av verden»²⁰⁶. Også her beskrives mennesket som etisk ansvarlig, men naturen nevnes ikke som noe mennesket må ta ansvar for. Naturen nevnes likevel noen linjer lengre nede der det oppfordres til et liv «bestemt av respekt for menneskets verd, omsorg for naturen og for livsgrunnet, kjærlighet til livet og trofasthet mot andre mennesker»²⁰⁷. Men det er likevel påfallende hvordan det er menneskelige hensyn som det fokuseres på i uttalelsen.

Beskrives så naturen som menneskenes omgivelse eller som menneskets opphav i uttalelsen? Det står ingen steder i uttalelsen at mennesket selv er innfelt i naturen. Mennesket og naturens felles posisjon som del av skaperverket fremheves heller ingen steder. Men menneskets avhengighet av naturen kommer klart til uttrykk i uttalelsen, ved at naturen omtales som verdens «naturlige biologiske grunnlag»²⁰⁸, og ved at det tydelig uttrykkes at naturødeleggelser er en «trussel mot våre etterkommere»²⁰⁹. At menneskenes handlinger får alvorlige konsekvenser for naturen, gis det også klart uttrykk for. Uttalelsen åpner for

205 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

206 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

207 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

208 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

209 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

eksempel med et utsagn om at dagens samfunn «sprenger jordens bæreevne»²¹⁰. Disse uttalelsene sier altså noe om at mennesket er avhengig av naturen for å kunne leve, og at mennesket og naturen står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre og i den forstand er forbundet. Men det er lite som tyder på at hensikten med disse uttalelsene her er å vise hvordan natur og mennesker er forbundet, og at naturen er menneskets opphav. Mer sannsynlig skal uttalelsene om menneskets avhengighet av naturen her trolig først og fremst gi tyngde til det antroposentriske argumentet om at naturen må beskyttes slik at ikke menneskene vil lide.

Bare ett sted oppfordres det til å ta vare på naturen uten at det blir eksplisitt uttalt at dette er viktig for å sikre menneskenes tilgang til naturressurser. Uttalelsen jeg sikter til, er den ovenfor siterte oppfordringen til å vise «omsorg for naturen og livsgrunnlaget»²¹¹. Denne uttalelsen kan leses som en antydning om at vi likevel har et moralsk ansvar for å ta vare på naturen for naturens egen skyld, i og med at den er vårt livsgrunnlag. Men denne uttalelsen kan tolkes i flere retninger, da det ikke blir klargjort hva forholdet er mellom oppfordringen om ta vare på naturen og oppfordringen til å ta vare på livsgrunnlaget. På den ene siden kan man lese den som en uttalelse i tråd med Løgstrup, der naturen tillegges verdi i og med at den er vårt livsgrunnlag, men den kan også leses som en understrekning av at naturen bare tillegges instrumentell verdi. Det kan nemlig se ut som «natur» og «livsgrunnlag» her brukes som om de skulle være synonyme. Når natur like gjerne omtales som «livsgrunnlaget», kan det tyde på at naturen kun forstås ut i fra menneskelige behov, altså bare som en livsviktig ressurs for menneskene, og ikke som noe som i seg selv har krav på beskyttelse og egenverdi. Det er altså uklart om man i vedtaket trekker noen etiske konsekvenser av forbindelsen mellom mennesket og naturen.

Skillet mellom mennesket og naturen blir som nevnt uttrykt ved at menneskets spesielle gudsrelasjon trekkes fram. I tillegg er det enkelte uttalelser som gir uttrykk for at naturen er en adskilt størrelse som mennesket står i relasjon til, men som det ikke selv er del av. For eksempel blir den jordiske verden omtalt som «verden vi lever i»²¹². Her framstår altså naturen klart som menneskenes omgivelse. Kirkemøtemedlemmene vil nok ikke her bevisst posisjonere seg i forhold til Løgstrups skille mellom å betrakte naturen som sin omgivelse eller som sitt opphav, men uttalelsen formidler like vel et syn på naturen som vår omgivelse,

210 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

211 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

212 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

og således noe som er adskilt fra menneskene selv. Men det som tydeligst gir uttrykk for at mennesket her regnes som noe adskilt fra og hevet over naturen, er **den svært antroposentriske etikken.**

Som nevnt er det bare et enkelt utsagn som det er mulig å tolke i retning av at naturen tillegges egenverdi. Det oppfordres riktig nok også til å vise takknemlighet for «den verden du [Gud] har skapt og for livet du har gitt oss»²¹³. Men jeg mener at denne uttalelsen ikke sier noe som står i strid med en instrumentalistisk syn på naturen, der naturen bare anses som en ressurs som menneskene bør være takknemlige for at de kan dra nytte av. Jeg mener nemlig det er et slikt natursyn som dominerer i vedtaket. De skriver for eksempel at forbrukersamfunnet fører til at «verdens ressurser brukes opp og ødelegges»²¹⁴ og at «Den [verden] må lære seg å ta vare på sitt naturlige og biologiske grunnlag, slik at kommende generasjoner kan nyte godt av det»²¹⁵. Begrunnelsene for å bryte opp fra forbrukersamfunnet er altså i all hovedsak antroposentriske. Det står for eksempel om forbrukersamfunnet at det er «en trussel mot enkeltmennesket og det menneskelige fellesskap»²¹⁶, og at det «bryter ned det menneskelige samfunn»²¹⁷ og «truer selve menneskeverdet»²¹⁸.

Det kommer tydelig til uttrykk i uttalelsen at det er en rettferdighetstenkning som ligger til grunn for mange av de antroposentriske argumentene. De skriver for eksempel at: «Samtidig er dagens situasjon en trussel mot våre etterkommere. [...] På grunn av vårt overforbruk øker den skjeve fordelingen mellom den rike og fattige del av verden. Dette er moralsk uakseptabelt, og det er en trussel mot verdensfreden»²¹⁹. Det er altså tydelig at Bispemøtet legger til grunn for sin moral en forutsetter at alle mennesker har samme verdi, og ergo samme rettigheter til å få dekket sine behov.

Det virker som det er mer sentralt i denne teksten å uttrykke forbrukersamfunnets farer, og bruke dette som utgangspunkt i arbeidet for miljøvern og sosial rettferdighet, enn å vektlegge naturens egenverdi. **Kanskje kan man tolke dette dit hen at de har gått over til å appellere til den kristne nøysomhetskulturen, og bruke den som bakgrunn for arbeidet med miljø, fremfor å argumentere ut i fra et økoteologisk perspektiv.** Kritikken av forbrukersamfunnet er her vel så mye knyttet til forbrukersamfunnets konsekvenser for

213 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

214 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

215 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

216 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

217 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

218 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

219 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

menneskelige verdier og moral, som dets konsekvenser for naturen. Det står for eksempel: «Forbrukeridelolgien bryter ned det menneskelige samfunn ved å definere alt i tilknytning til bruk, nytte, påvirkning og konkurranse [...] Vi påvirkes til å tro at lykken og det gode liv er noe som oppnås gjennom forbruk»²²⁰. Det kan altså se ut til at pietistiske forestillinger om at man ikke må la seg styre av «kjødelige lyster», her er vel så sentralt argument for å leve nøysomt, som at naturen beskyttes. Jeg har tidligere vist til et par uttalelser som både kan tolkes inn i en økoteologisk tradisjon og i en pietistisk tradisjon, nemlig uttalelsen om å ikke la seg prege av den nåværende verden og oppfordringen om å søke Guds rike. Jeg mener at siden etikken som kommer til uttrykk i uttalelsen i all hovedsak er antroposentrisk, tyder dette på at også de nevnte utsagnene må tolkes i tråd med en pietistisk tradisjon. Det ser altså ut til at Lynn Whites kritikk av kristendommens natursyn, og tanken om at natursynet er avgjørende som grunnlag for miljøarbeidet, ikke lengre anses for å være like sentralt.

I hvilken grad framstilles så arbeidet for miljøvern som en av kirkens primær oppgaver? Det å bryte opp fra forbrukersamfunnet framstilles her som et viktig tema, som alle, både kristne og andre, bør jobbe for. De gir også uttrykk for at dette inngår i en kristen kirkes oppgave, da det argumenteres for at et oppbrudd fra forbrukersamfunnet er i tråd med hva som er Guds vilje for skaperverket²²¹. Det blir også presisert at siden kirken er en del av forbrukersamfunnet, er også kirken delaktig i ansvaret for krisen vi nå befinner oss i. Også ved å bruke referanser til bibelen og til kristne idealer som begrunnelse for oppbrudd, uttrykkes det at dette er et relevant tema for kirken. Men jeg mener at det er på det sosialetiske området at dette klart kommer til uttrykk, for eksempel når miljøtiltak begrunnes ved å vise til hvordan miljøkrisa går ut over «våre etterkommere»²²² eller «våre medmennesker i den fattige del av verden»²²³. Ved å argumentere ut i fra en antroposentrisk etikk er det uproblematisk å knytte miljøsaken til kirkens sosialetiske engasjement. Men som jeg har vært inne på, antydes det også at det sosialetiske feltet kan utvides til å omfatte «omsorg for naturen og livsgrunnlaget»²²⁴; men det kan diskuteres om naturen her tillegges egenverdi.

Det antydes også i uttalelsen at oppbruddet fra forbrukersamfunnet kan knyttes til frelsesaspektet. Det står for eksempel: «Mange mennesker har i dag en sterk opplevelse av den tomhet og ufrihet som følger med forbrukersamfunnet. Kanskje gjør dette det lettere for

220 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

221 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

222 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

223 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

224 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

oss å forstå hva Jesus mener når han advarer mot å tilbe Mammon og havne i avgudsdyrkelse»²²⁵. Jeg mener det her antydes at et liv i forbrukersamfunnet innebærer avgudsdyrkelse. Dermed uttrykkes det implisitt at det er en forutsetning for frelsen å ta et oppgjør med forbrukerideologien. Men det er ikke det å tilkjenne naturen egenverd og heller ikke nødvendigvis det å handle miljøvennlig som her knyttes til frelsesaspektet. Det er derimot det å bryte opp fra forbrukersamfunnet som det knyttes an til. Som jeg har vært inne på, er motivet for å bryte opp fra forbrukersamfunnet i vel så stor grad her knyttet til pietistiske forestillinger om at det er oppbyggelig for mennesket å leve nøysomt. Dermed er det ikke entydig at det er miljøarbeidet som er det avgjørende for frelsen.

Men bispemøteuttalelsen gir like vel tydelig uttrykk for at kirken anser det for en sentral oppgave å uttale seg om samfunnslivet, og forsøke å påvirke samfunnsutviklingen på en måte som er i tråd med Guds vilje. På tross av uttalelsen om at vi «kalles til igjen å finne vår indre forankring i Gud og hans nåde»²²⁶, som kan tolkes som et uttrykk for en eksistensteologisk tenkning, ser det altså ut til at kirken ikke begrenser sitt arbeidsfelt til å dreie seg om menneskets indre sjelsliv og den hinsidige verden.

5.1.4 Kirkemøtet i 1994:

I 1994 ble utredningen som ble laget i forkant av Bispemøtet i 1992: «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring», lagt fram for Kirkemøtet, i tillegg til Bispedømmets uttalelse fra 1992, som ble skrevet på grunnlag av denne utredningen. Kirkemøtet vedtok da at de sentralkirkelige råd skulle arbeide videre på grunnlag av utredningen, bispemøtets uttalelse, og de momenter som ble trukket fram da denne saken ble lagt fram på Kirkemøtet i 1994²²⁷. Selve kirkemøtevedtaket fra 1994 er på mindre enn en halv side, og det virker som det sentrale her først og fremst er å gi anerkjennelse til det som ble uttalt på Bispemøtet. Det vedtas også at saken skal bli tatt opp på et senere kirkemøte, noe de sentralkirkelige rådene oppfordres til å forberede²²⁸. Det er altså Bispemøtets uttalelse fra 1992 som det vedtas at man skal jobbe videre med, og ikke Kirkemøtets eget vedtak fra 1989. Vedtaket fra 89 blir riktignok nevnt i oversikten som blir gitt i sakspapirene over tidligere kirkelig arbeid på dette

225 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 1

226 Bispemøtets uttalelse «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» fra 1992: 2

227 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 240

228 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 240

feltet²²⁹, men det er likevel uttalelsen fra 92 som nå skal legge grunnlaget for arbeidet framover. Dette kommer også tydelig fram i overskriften denne saken blir gitt på Kirkemøtet i 94, nemlig «Forbrukersamfunnet». Overskriften fra 89 om «Vern av skaperverket» hentes altså ikke opp igjen.

Det er i dette vedtaket lite materiale å gå ut i fra når jeg skal besvare mine analyse spørsmål. Men i og med at det står i selve vedtaket at de sentralkirkelige rådene oppfordres til å arbeide videre med saken *både* på bakgrunn av Bispemøtets uttalelse *og* på bakgrunn av: «dei moment som er komne fram i saksframlegget til Kyrkjemøtet i 1994»²³⁰, tolker jeg dette som at Kirkemøtet her også står bak det som blir tatt opp i saksdokumentene. Jeg vil derfor inkludere Komiteens merknader som materiale for å besvare mine analyse spørsmål.

Det er ikke mange nye teologiske begrunnelser som blir presentert av komiteen, noe de også gir uttrykk for at er et bevisst valg. De skriver nemlig at: «Komiteen ynskjer imidlertid ikkje at kyrkjemøtet 1994 skal kome med noko ny fråsegn om tema. Komiteen meiner at ein i det vidare arbeidet må fokusere meir på kva retning ein ynskjer på det vidare arbeidet»²³¹. Som nevnt kommer det også tydelig til uttrykk i selve vedtaket at de vil bygge videre på Bispemøtets uttalelse fra 1992, og man må derfor gå ut fra at Kirkemøtet her tar utgangspunkt i et natursyn i tråd med det som bispemøteuttalelsen ga uttrykk for. Men de henter også fram sitater fra andre vedtak og uttalelser som kirkelige organer tidligere har kommet med, i tillegg til å presentere hva komiteen anser som hensiktsmessige satsningsfelt framover, og på den måten gis det uttrykk for på hvilken måte Kirkemøtet viderefører og videreutvikler grunnlaget for miljøarbeidet i kirka.

Når det gjelder synet på forholdet mellom Gud og naturen i komiteens merknader, gir de uttrykk for at skapertroen er grunnleggende for deres engasjement i miljøsaken. De skriver: «Kyrkja sitt mandat til å engasjere seg i desse spørsmåla kviler på skaparforståinga, det dobbelte kjærleiksbodet og misjonsoppdraget»²³². Men det kommer ikke like klart til uttrykk som i 1989 at skapertroen framheves for å vise hvordan naturen og Gud står i forbindelse med hverandre. I og med at avsnittet dette sitatet er hentet fra, handler om hvordan alle mennesker er født med samme verdi, har rett til de samme levekårene, og står til ansvar for samme Gud, kan dette tyde på at skapertroen her hentes fram som begrunnelse for

229 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 234

230 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 240

231 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 235

232 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 234

at alle mennesker er likeverdige. Men det er også mulig å tolke sitatet som en begrunnelse for kirkens ansvar for å beskytte både mennesker og natur. I avsnittet ovenfor står det nemlig at «Ansvar for menneske og natur er sentralt i kristen tru»²³³. Her framstår ansvaret for å beskytte naturen som et mål i seg selv, og ved å bruke skapelseslæren som begrunnelse for dette, argumenteres det i tråd med vedtaket i 1989 der forbindelsen mellom Gud og naturen framsto som et sentralt grunnlag for miljøarbeidet. Sitatet som hentes fram fra Kirkenes verdensråds sitt arbeid for miljøsaken, tyder også på at skapelsestroen innebærer et ansvar for naturen. De gjengir følgende sitat: «Det er nå påkrevet at vi som kirke forplikter oss både åndelig og moralsk i arbeidet for alternative samfunnsmodeller grunnlagt på takknemlighet og respekt overfor Gud og Hans skaperverk»²³⁴.

Men ut over disse uttalelsene er det lite i saksdokumentene som forteller noe nærmere om hvordan forholdet mellom Gud og naturen blir forstått. Det gis hverken uttrykk for at Gud er tilstedeværende i den materielle verden, eller at Gud må ansees som adskilt fra og utenfor denne verden. Den ambivalente holdningen til det materielle som kom til uttrykk i Bispemøtets uttalelse, blant annet ved at enkelte bibelsitater med et verdensfiendtlig innhold ble hentet fram, er ikke like tydelig tilstede her. Det gis uttrykk for den samme skepsisen til forbrukersamfunnets verdier og overflod, blant annet gjennom å holde fram fattige land med materiell knapphet som forbilder for dagens vestlige samfunn. Det står for eksempel: «Mange fattige land med materiell knapphet og naud kan ofte vere meir prega av mellommenneskeleg varme og velfungerade sosiale nettverk enn det vi finn i vårt eige velstandssamfunn»²³⁵. De kritiserer også velferdssamfunnet for å være utilfredsstillende gjennom uttalelser som følger:

«Vårt velferdssamfunn er også bygd på den føresetnaden at vekst i økonomi og forbruk gir både betre levestandard i høgare livskvalitet. Det er eit paradoks at i den perioden då brutto nasjonalprodukt i Noreg hadde sin sterkaste vekst også var den perioden då livskvaliteten gjekk ned målt utifrå talet på mord, voldsbrot, sosialhjelpsmottakarar»²³⁶.

Men ved å unngå bibelsitatene som er mulig å tolke som utsagn om denne verden i sin helhet, blir det klarere her at det er forbrukersamfunnet det tas avstand fra, og ikke den materielle verden i sin helhet. Det legges i det hele tatt liten vekt på å gjøre rede for forholdet mellom

233 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 234

234 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 235

235 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 237

236 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 233

Gud og naturen. Kan hende har dette sammenheng med at det antas at forholdet mellom Gud og skaperverket går gjennom mennesket i dette vedtaket. Komiteen gjengir nemlig følgende utdrag fra Bispemøtets uttalelse: «Også vi som vedkjenner Jesu navn er kalla til igjen å finne vår indre forankring i Gud og Hans nåde, slik at vi kan frigjerast til eit nøkternt liv i tjeneste for andre. Berre slik kan kyrkja verte eit speglbilete i verda av Guds gode vilje for menneske og den verda han har skapt»²³⁷. Som jeg har gjort rede for, gir dette sitatet uttrykk for at forbindelsen mellom Gud og verden knyttes til mennesket. Det er menneskenes kirke som speiler Gud på jorda, og ikke skjønnet i naturen slik vedtaket fra 1989 framholder. Relasjonen mellom Gud og mennesket framstilles også som en indre relasjon, i og med at det appelleres til menneskenes indre forankring i Gud. Dermed blir den ytre naturen irrelevant for Gudsrelasjonen.

Det sies mer om forholdet mellom naturen og mennesket i merknadene, enn om forholdet mellom naturen og Gud. Som jeg var inne på i redegjørelsen for Bispemøtetuttalelsen fra 1992, så indikerer sitatet som er gjengitt ovenfor at mennesket tilkjennes en særstilling i kraft av dets spesielle gudsrelasjon. Men jeg mener at menneskets særstilling i dette vedtaket også knyttes til menneskets forvalteransvar. Det står flere steder om menneskets spesielle ansvar. For eksempel står det: «Ansvar for menneske og natur er sentralt i kristen tru. Som kyrkje er vi kalla til å forkynne kva bibelen seier om mennesket sine plikter overfor Gud og Hans skaparverk»²³⁸. Det står ikke helt eksplisitt at det her siktes til forvalterrollen, men ved å framheve at mennesket er ansvarlig for å ta vare på naturen, mener jeg en slik tolkning er rimelig. Forvalterrollen hever som nevnt mennesket over naturen som ansvarlig forvalter, og kan dermed forenes med et hierarkisk natursyn. Men forvalterrollen innebærer også at mennesket og naturen i en viss forstand sidestilles, i og med at de begge har krav på omsorg. Natursynet som lar seg kombinere med forvaltertanken er altså ikke like hierarkisk som et natursyn der det kun er mennesket som har krav på omsorg. Jeg mener det her blir framhevet i noen større grad enn i 1992 at også naturen har krav på omsorg. For eksempel blir ansvaret for naturen framhevet som første punkt under oppsummeringen av hva utredningen «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» tar opp. Det står: «Skal vi ta ansvar for å ta vare på og verne miljøet, vil det gripe djupt inn i grunnlaget for forbrukersamfunnet»²³⁹. Ved å holde fram naturvern som den første hovedmålsetning med å

237 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 238

238 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 234

239 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 231

bryte opp fra forbrukersamfunnet, mener jeg at det kommer noe tydeligere fram enn i 1992 at vern av naturen er et mål i seg selv, noe som altså innebærer at natursynet er mindre hierarkisk.

Kommer det så til uttrykk om naturen forstås som menneskets omgivelse eller som dets opphav? Det kommer også her til uttrykk at mennesket er avhengig av naturen, og at mennesket påvirker naturen med sitt levesett. Klarest gis det uttrykk for at mennesket ødelegger naturen gjennom sin livsførsel. Det står for eksempel at «Dei økologiske problema kan ikkje sjåast isolert frå forbruk og varebytte. Dei fleste synest einige i at dei globale miljøproblema primært er dei rike landa sitt ansvar. Men dei rike landa gjer ved sin vekst og forbrukskultur sitt til at desse problema vert stadig større»²⁴⁰. Det kommer også fram at mennesket er avhengig av naturen da naturen beskrives som «naturressursar» og når det gis uttrykk for at om naturressursene brukes opp vil det få alvorlige konsekvenser. Det står «Held det fram på denne måten vil vi bruke fleire naturressursar enn det vi får attende i årleg tilvekst. Dei neste generasjonane vil vere dei store gjeldsofra dersom vi tek ut for mykje av fellesarven»²⁴¹. Men heller ikke her ser det ut til at den gjensidige avhengigheten som finnes mellom mennesker og natur bevisst beskrives for å fremheve at naturen og mennesket er forbundet med hverandre og at naturen er menneskenes opphav. Det fremheves også i liten grad at mennesket er del av eller innfelt i naturen. Det trekkes hverken fram hvordan mennesket og naturen står i en felles posisjon overfor Gud som skapt, eller hvordan både mennesker og dyr kan anses som brikker i Guds frelsesplan. Det ser altså ikke ut til at menneskets innfelthet i naturen brukes som argument for at naturen bør tilkjennes en egenverdi i dette vedtaket.

Er det så en antroposentrisk eller en ikke antroposentrisk etikk som dominerer i saksdokumentene? Som jeg har vært inne på, mener jeg det i noe større grad enn i 92 kommer til uttrykk at naturvern anses som et mål i seg selv. Som nevnt trekkes naturvern fram som den første hovedbegrunnelsen for å bryte opp fra forbrukersamfunnet, under oppsummeringen av innholdet i utredningen «Forbrukersammfunnet som etisk utfordring», i tillegg til at det flere steder oppfordres det til å ta vare på naturen, uten at det eksplisitt blir uttrykt at dette er for å sikre menneskene sitt naturgrunnlag. Eksempler på dette er den tidligere siterte uttalelsen om at: «Ansvar for menneske og natur er sentralt i kristen tru»²⁴² og den positive omtalen av Kirkenes verdensråds arbeid for: «å utvikle ei betre forståing av det

240 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 231f

241 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 233

242 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 234

kristne ansvaret for rettferd, fred og vern om skaparverket»²⁴³. Men selv om disse uttalelsene antyder at naturen innehar en egenverdi, kommer aldri dette helt eksplisitt til uttrykk. Det er derfor mulig å også lese oppfordringene til å ta vare på naturen, som et ledd i det å ta vare på kommende generasjoner eller mennesker i den fattige del av verden. Slike antroposentriske begrunnelser er nemlig sterkt tilstede i saksdokumentene. I oppsummeringen av innholdet i uttredningen «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» har de andre hovedbegrunnelsene for å bryte opp fra forbrukersamfunnet som trekkes fram av komiteen følgende overskrifter: «Vårt forbruk drøfta ut frå spørsmålet om rettferdig fordeling av ressursane»²⁴⁴, «Vårt forbruk drøfta ut frå livskvalitet og medkjensle knytta til personleg moralsk ansvar»²⁴⁵ og «Vårt forbruk drøfta ut frå det globale framtidsperspektivet»²⁴⁶.

Oppbruddet fra forbrukersamfunnet begrunnes altså her ved å vise til hvordan miljøkrisa går altså ut over mennesker i den fattige del av verden, menneskenes livskvalitet og livsbetingelsene for fremtidige generasjoner. Alle disse begrunnelsene har altså et antroposentrisk fokus, og det ser ut til at rettferdstenkningen her er sentral. Her kommer rettferdstenkningen enda mer eksplisitt til uttrykk enn i de tidligere vedtakene, og som jeg har vært inne på, blir det tydeligere gjort rede for forbindelsen mellom denne rettferdstenkningen og det kristne trosgrunnlaget. Det står følgende:

«Alle menneske står til ansvar for same Gud på same måte som at alle menneske er fødte med same verdi med rett til levekår som gjer det mogeleg å meistre dagleglivet sine utfordringar. Denne retten til liv gjeld og komande generasjonar. Kyrkja sitt mandat til å engasjere seg i desse spørsmåla kviler på skaparforståinga, det dobbelte kjærleiksbodet og misjonsoppdraget»²⁴⁷.

Her blir altså tydelig gjort rede for bakgrunnen for de antroposentriske argumentene om å ta vare på miljøet for kommende generasjoner, men det kommer også tydelig til uttrykk at det er alle mennesker som har samme verdi, og ikke alle verdens skapninger.

Rettferdstenkningen og det antroposentriske fokuset i saksdokumentene kommer også tydelig til uttrykk ved at satsningsområdene som komiteen skriver at de ønsker skal være rettningsgivende for det videre arbeidet i kirken er: «Rettferd og livskvalitet»²⁴⁸. Med

243 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 237

244 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 232

245 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 232

246 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 233

247 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 234

248 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 235

«rettferd» vises det til hvordan kirken må jobbe for at «komande generasjonar og dei som i dag lever i fattigdom skal ha ein rettferdig tilgang til jordas ressursar»²⁴⁹. Her understrekes det altså at rettferdighetstenkningen omfatter både alle mennesker som lever i dag, i tillegg til «komande generasjonar», samtidig som naturen omtales ut i fra dens nytteverdi. Arbeidet for «livskvalitet» beskrives som et arbeid mot «Aukande fattigdom, aukande arbeidsløyse og sosial oppløysing»²⁵⁰. Også her er oppbruddet fra forbrukersamfunnet begrunnet ut i fra menneskelige hensyn. En antroposentrisk tolkning av arbeidet for «rettferd og livskvalitet» kommer også til uttrykk i uttalelsen: «Solidaritet, menneskerettar og toleranse vil måtte stå sentralt i ei arbeid for rettferd og livskvalitet»²⁵¹. Her inkluderes ikke naturen som en størrelse mennesket bør vise solidaritet med. I og med at komiteen hevder at det er disse satsningsfeltene kirken bør fokusere på, tyder det på at det er argumentene som tar utgangspunkt i en antroposentrisk rettferdstenkning som komiteen anser som mest sentrale.

Har så kirkemøtemedlemmene en tilnærming til miljøsaken som ser ut til å være inspirert av økoteologien, eller er utgangspunktet for miljøvernet en pietistisk nøysomhetskultur? Som jeg har vært inne på, antydes det et par steder at skapertroen innebærer et ansvar for å ta vare på naturen²⁵². De skriver som nevnt at: «Kyrkja sitt mandat til å engasjere seg i desse spørsmåla kviler på skaparforståinga, det dobbelte kjærleiksbodet og misjonsoppdraget» i tillegg til at de gjengir følgende sitat fra Kirkenes verdensråd: «Det er nå påkrevet at vi som kirke forplikter oss både åndelig og moralsk i arbeidet for alternative samfunnsmodeller grunnlagt på takknemlighet og respekt overfor Gud og Hans skaperverk»²⁵³. Begge disse uttalelsene gir uttrykk for at skapertroen fordrer en omstilling til en mer miljøvennlig samfunnsform. Men forbindelsen mellom mennesket og naturen blir som nevnt ikke brukt som argument for at naturen bør tilkjennes egenverdi i disse saksdokumentene

Finner man så argumenter for å bryte opp fra forbrukersamfunnet som tar utgangspunkt i en pietistisk tenkning? I og med at det i liten grad gis teologiske begrunnelser for miljøarbeidet i saksdokumentene, er det heller ikke mange referanser til en pietistisk tenkning i dokumentene. Men i ett avsnitt mener jeg det gis uttrykk for at en miljøvennlig livsførsel er en måte å gi uttrykk for sin tro på. De skriver: «Komiteen vil understreke at skal kyrkja på denne måten verke som ei forandrande kraft, føreset det samsvar mellom liv og

249 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 236

250 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 236

251 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 237

252 Se side 62f

253 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 235

lære. Som kyrkje er det vår oppgåve å kalle menneske til omvending, forsaking og tru»²⁵⁴. Her gis det altså uttrykk for at forsakelse er en måte å sette sin tro ut i live på. I den tidligere siterte uttalelsen om at: «Også vi som vedkjenner Jesu namn er kalla til igjen å finne vår indre forankring i Gud og Hans nåde, slik at vi kan frigjerast til eit nøkternt liv i tjeneste for andre»²⁵⁵ gis det også uttrykk for at et nøkternt liv er i tråd med et liv etter Guds vilje. Men jeg mener likevel ikke det er en dominerende tendens i vedtaket til at forsakelse og nøysomhet holdes fram som etterstrebellesverdige idealer i seg selv, uavhengig av de positive konsekvensene et slikt liv vil få for omgivelsene. Jeg mener det er de antroposentriske begrunnelsene med utgangspunkt i en rettferdighetstenkning som dominerer i vedtaket, fremfor begrunnelser som viser til forbindelsene mellom Gud og natur eller mennesket og natur, eller til pietistiske trosforestillinger. Men det sterke antroposentriske fokuset man finner i saksdokumentene tyder på at komiteen like vel viderefører en linje som i større grad er i tråd med uttalelsen til Bispemøtet i 1992 enn den tilnærmingen som Kirkemøtet i 1989 valgte.

Fremstilles så miljøspørsmålet som en av Kirkens primæroppgaver? Jeg mener det gis klart uttrykk for, både i komiteens merknader og i selve vedtaket, at man ønsker å gi arbeidet med å bryte opp fra forbrukersamfunnet økt fokus. I selve kirkemøtevedtaket oppfordres det til å inngå i dialog med kirker i andre land. Det står: «Kyrkjemøtet ber om at dei sentralkyrkjelege råd i det vidare arbeidet etablerer dialog med representantar frå kyrkjer i andre land, og at det vert starta ein prosess der kyrkja også lokalt og regionalt vert trekt med»²⁵⁶. Det blir også understreket en rekke steder i komiteens merknader hvor viktig arbeidet for et oppbrudd fra forbrukersamfunnet er for kirken. Det står for eksempel: «Komiteen er glad og takksam for det arbeid som er gjort, men ser det som svært viktig at saka framleis står på den kyrkjelege dagsorden»²⁵⁷ og «Komiteen ser det som viktig at det vart teke initiativ til eit kyrkjeleg arbeid om dei utfordringar forbrukarsamfunnet representerar. Ansvar for menneske og natur er sentralt i kristen tru»²⁵⁸. De understreker også at «heile kyrkja må trekkast med i arbeidet»²⁵⁹. Det ser altså ut til at kirkemøtekomiteen vil framheve viktigheten av å ta dette spørsmålet opp innen kirken, og at de ønsker å utvide det feltet dette arbeidet har fått innen kirken, ved at de også oppfordrer til å inkludere hele kirka i arbeidet, og til å ta opp spørsmålet i forbindelse med kirkens dialogarbeid. Det blir altså igjen bekreftet

254 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 238

255 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 238

256 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 240

257 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 235

258 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 234

259 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 236

at kirka engasjerer seg i samfunnet slik at det dennesidige livet ikke framstår som irrelevant for kirka.

Ved å fremheve «rettferd og livskvalitet» som satsningsområdene for dette arbeidet framover, tyder det på at det er på sosialetikkens område at miljøarbeidet plasseres. Som jeg har gjort rede for, knyttes rettferd og livskvalitet her sammen med en antroposentrisk etikk, der hensynet til nesten står sentralt. Dermed faller dette arbeidet naturlig inn under sosialetikkens arbeidsfelt. Men som jeg har vært inne på, ser det i enkelte uttalelser ut til at sosialetikkens arbeidsfelt utvides til også å omfatte omsorg for naturen; som for eksempel i uttalelsen om at «Ansvar for menneske og natur er sentralt i kristen tru»²⁶⁰.

Selv om arbeidet for en mindre forbruksorientert kultur beskrives som svært viktig og sentralt for kirka, finner jeg ingen uttalelser som knytter dette arbeidet opp mot frelsesaspektet i dette vedtaket.

5.1.5. Kirkemøtet i 1996:

Miljøspørsmålet ble på nytt tatt opp på Kirkemøtet i 1996, da under overskriften «Forbruk og Rettferd». Overskriften tyder på at de både ønsker å knytte an til Bispemøtets uttalelse fra 1992, siden de har «Forbruk» med i overskriften, og at de ønsker å knytte an til Kirkemøtets behandling av dennes saken i 1994, i og med at de har tatt ett av de anbefalte satsningsområdene «Rettferd» inn overskriften. Med kirkemøtevedtaket i 1996 følger et brev bygd på malen etter en gudstjenesteliturgi. Selve vedtaket består bare av fire korte punkter der det står at det vedlagte bevet ønskes «sendt ut til alle menigheter i Den norsk kirke med oppfordring til å bruke dette på tjenelige måter»²⁶¹. Kirkemøtet oppfordrer også de sentralkirkelige råd, bispedømmerådene, og menighetsrådene til å følge opp utfordringene beskrevet i brevet, formulere klare målsetninger på grunnlag av innholdet, og rapportere tilbake om fremdriften av arbeidet. I tillegg oppfordrer Kirkemøtet Kirkerådet til å gjøre brevet kjent for både kristne organisasjoner og for naturvernorganisasjoner, politiske grupperinger og andre aktuelle samarbeidspartnere og til å utarbeide et ferdig gudstjenesteforslag til bruk i pilgrimsåret i 1997 på grunnlag av brevet²⁶². Det er derfor selve

260 Sak KM 17/94 i Protokoll fra Kirkemøtet 1994: 234

261 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 99

262 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 99

brevet jeg vil bruke som grunnlag for min analyse av dette vedtaket. Jeg vil ikke trekke inn momenter fra «Komiteens merknader» i analysen av dette vedtaket, da Komiteens merknader kun består av et enkelt avsnitt der de takker for alle innspill til saken, og gjør rede for formen på vedtaket.

Når det gjelder forholdet mellom Gud og naturen, finner man flere utsagn som framhever kontrasten mellom den skapte verden og Gud i brevet. Syndsbekjennelsen fremhever for eksempel menneskets syndige natur. Det står blant annet om menneskene at «Vi stjeler fra våre barn og dem som kommer etter»²⁶³, at vi «ser fattigdom og urett som går på livet løs»²⁶⁴ og ser «fellesskapsverdier som undergraves»²⁶⁵, «menneskeverdet bli krenket»²⁶⁶ og at vi «lukker våre hjerter til for det vi ser»²⁶⁷. Etter syndsbekjennelsen følger et avsnitt der Guds storhet settes opp som motsetning til menneskenes syndige natur. De skriver: «Herre, hellige Gud, når alle våre tanker om vår egen storhet er falt i grus, hva annet kan vi gjøre enn å gi deg all ære»²⁶⁸. Disse uttalelsene kan forstås som en måte å framheve kontrasten mellom Gud og skaperverket på. Fokuset på at menneskets «storhet er falt i grus» kan imidlertid også forstås som en kritikk mot antroposentrismen og opphøyelsen av mennesket i forhold til naturen. Uttalelsen kunne dermed leses som et forsøk på å fremheve enheten i skaperverket. Lest sammen med de etterfølgende bibeltekstene, er det derimot det første tolkningsalternativet som virker mest sannsynlig. Av utvalgte bibeltekster gjengis blant annet II Matt 6, 19-33 om «Skatter på jorden». Der står det følgende: «Dere skal ikke samle skatter på jorden, hvor møll og mark ødelegger, og hvor tyver bryter inn og stjeler. Men dere skal samle skatter i himmelen, der hverken møll eller mark ødelegger og tyver ikke bryter inn og stjeler. For hvor din skatt er, der vil også ditt hjerte være»²⁶⁹. Her fremheves altså kontrasten mellom himmelen og jorden, på tilsvarende måte som syndsbekjennelsen og den etterfølgende opphøyelsen av Gud framhevet kontrasten mellom Gud og menneskene. I likhet med i 1992 refereres det her også til bibelfortellingen om Gud og Mammon. De gjengir følgende bibeltekst: «Ingen kan tjene to herrer. Han vil hate den ene og elske den andre, eller holde seg til den ene og forakte den andre. Dere kan ikke tjene både Gud og Mammon»²⁷⁰. Denne teksten er det, som jeg var inne på i analysen av Bispemøtetuttalelsen fra 1992, mulig å lese

263 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

264 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 101

265 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 101

266 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 101

267 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 101

268 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 101

269 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 102

270 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 102

som en advarsel mot å tilbe det skapte framfor skaperen. Ved å fokusere på at man ikke må forveksle skaper og skaperverk blir det, som nevnt skillet mellom Gud og skaperverk som blir framhevet.

Men selv om man altså finner flere tekster som framhever kontrasten mellom Gud og skaperverket, mener jeg likevel ikke at det er et dualistisk natursyn som kommer til uttrykk i brevet. Naturen beskrives nemlig flere steder i positive ordlag. For eksempel beskrives naturen og naturressursene som «jordens rikdommer»²⁷¹ og «naturens gaver»²⁷². Naturen beskrives også som verneverdig. I bønningen står det nemlig: «Hjelp oss alle til å ta vare på ditt skaperverk, så vi verner om menneskets verd og forvalter naturens gaver til beste for hverandre»²⁷³. I avsnittet om «Guds omsorg» siteres også en tekst fra bibelen der det blant annet står: «Se på fuglene under himmelen! De sår ikke, de høster ikke og samler ikke i hus, men den Far dere har i himmelen, gir dem føde likevel. Er ikke dere mer verd enn de?»²⁷⁴. Her omtales ikke naturen i negative ordlag. Den omtales derimot som forbilledlig for menneskene. Men selv om dyrene i teksten beskrives som forbilledlige, framstår det like vel som en selvfølge at menneskene er mer verdt enn dyrene. Jeg mener derfor det er et hierarkisk natursyn som kommer til uttrykk her, der Gud opphøyes over skaperverket, og mennesket over naturen.

Men nå er det trolig ikke å formidle et hierarkisk verdensbilde som er formålet med å bruke disse tekstene. Mer sannsynlig er det at formålet er å bygge opp under advarselen mot å la seg rive med av forbrukersamfunnets kjøpepress, og begrunne dette ved å vise til relevante bibeltekster. Flere av tekstene som er valgt ut kan nemlig leses som en advarsel mot å hige etter å sikre seg materielt gods. Bibelfortellingen «Gud og Mammon» kan, som jeg har vært inne på i analysen av Bispemøteuttalelsen fra 92, også her være en måte å sette forbrukersamfunnet opp som motsetningen til Guds rike. Fortellingen «Skatter på jorden» blir også trolig brukt for å fremheve materielle eiendelers ubetydelighet og forgjengelighet, fremfor immaterielle verdier. Men på tross av at formålet med disse tekstene er å advare mot forbrukersamfunnet, mener jeg de implisitt formidler et syn på verden som hierarkisk ordnet, der naturen plasseres nederst på rangstigen.

Men selv om et hierarkisk natursyn kommer til uttrykk i vedtaket, trekkes også naturens tilknytning til Gud fram, ved at Gud flere steder omtales som skaper og eier av jorda.

271 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

272 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

273 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

274 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 102

Det står for eksempel: «Vi tror på Gud, den allmektige Skaper, som eier hele jorden og alt som fyller den»²⁷⁵ og «Vi ber for den verden som du har skapt»²⁷⁶. Skapertroen knytter altså en forbindelse mellom Gud og verden, men jeg kan ikke se at verken Guds tilstedeværelse i skaperverket, eller skaperverkets egenskap av å peke tilbake på skaperen, trekkes fram i brevet. Inngangssalmen skiller seg like vel skarpt fra resten av brevet. Her kommer det, som jeg senere vil vise, til uttrykk et natursyn som minner om holisme. Men det fokuseres først og fremst på den nære samhörigheten mellom mennesker og natur, og ikke i samme grad på samhörigheten mellom Gud og skaperverket. Derfor vil jeg skrive mer om denne salmen i delen om forholdet mellom mennesket og natur. Men jeg vil likevel her kommentere salmens andre strofe. Den lyder slik: «Ennå er håpet en levende flamme, lyset er tent i den mørkeste natt, ennå kan sårene leges og heles, vi kan forsones med jorden, vår mor»²⁷⁷. Også denne strofen beskriver forholdet mellom mennesket og naturen, men ved å omtale jorden som «vår mor», mener jeg den implisitt også sier noe om forholdet mellom Gud og naturen. Omtalen av jorda som «vår mor» gir klare assosiasjoner til Løgstrup, og hans vekt på at naturen er vårt opphav. Men for at Løgstrups forestilling om naturen som vårt opphav ikke skal stå i strid med en kristen skapertro, forutsetter det at man anser Guds skapelse og opprettholdelse av mennesket for å foregå *gjennom* naturen. En forestilling om naturen som vårt opphav forutsetter altså et natursyn som er i tråd med Luthers forestilling om at Gud virker i og gjennom det materielle for å opprettholde mennesket. Derfor mener jeg at denne strofen implisitt kan sies å gi uttrykk for et panenteistisk natursyn.

Men som nevnt skiller denne salmen seg klart fra resten av brevet, og jeg finner ingen tilsvarende uttrykk for et panenteistisk natursyn i resten av brevet, med unntak av i redegjørelsen for de ni konkrete satsingsområdene som kirkens arbeid på dette feltet skal rette seg mot. Under punktet kalt «Urbefolkninger» mener jeg man kan finne en åpning mot et natursyn der forbindelsen mellom Gud og natur forstås tettere enn i resten av brevet. Der står det nemlig at «Deres [urfolks] virkelighetsoppfatning er en ressurs som må brukes for å gi oss en dypere forståelse av skapesesteologien, og en etisk begrunnelse for forvalteransvaret»²⁷⁸. De utdyper ikke hva de konkret anser for forbilledlig i urfolks virkelighetsoppfatning, men kan hende sikter de til synet blant mange urfolk på verden som en hellig enhet der guddommaktene er å finne *i* verden. I så fall kan både inngangssalmen og punktet

275 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

276 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

277 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 99

278 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 106

«Urbefolkninger» være uttrykk for en åpenhet mot et mer holistisk, og mindre hierarkisk natursyn.

Jeg finner ingen steder i brevet at gudsforholdet beskrives som en relasjon mellom Gud og det indre mennesket, slik at naturen fremstår som irrelevant for gudsrelasjonen. Derimot beskrives Gud som aktivt handlende i verden. I avslutningsbønnen står det for eksempel følgende: «Hjelp oss å dele jordens rikdommer rett og forvalte dem til din ære og til gagn for kommende slekter»²⁷⁹. Her framstilles Gud som en som vil kunne hjelpe mennesket med å virkeliggjøre en rettferdig samfunnsorden, samtidig som måten mennesket forvalter naturen på framstår som en måte mennesket kan gi sin Gud ære på. Naturen framstår altså klart som relevant for gudsforholdet.

Spørsmålet om Gud ifølge brevet er tilstede i verden som skaper eller også som frelser, er vanskelig å svare på, da det som jeg har vist bare implisitt kommer til uttrykk at Gud er iboende tilstede i verden. I den grad den ovenfor kommenterte salmen kan forstås som et uttrykk for Guds tilstedeværelse i verden, er det som skaper at man må forstå denne tilstedeværelsen, i og med at det er forestillingen om naturen som opphav som danner grunnlaget for denne antagelsen. Men i åpningssalmen knyttes også realiseringen av gudsriket til denne jordiske verden. Det står følgende: «Vi skal få tro på en fremtid på jorden; avmakt må vike og dag følge natt, se våre søsken i skapningens mangfold venter på handling fra hjerter som tror»²⁸⁰. Og neste strofe: «Skapningens sukk skal forvandles til lovsang, sangen skal fylle vår jordiske dag; alt vil vi bære i bønn til vår skaper, vi som er barn av hans rike på jord»²⁸¹. Her ser det ut til at det fremtidige gudsriket ettertrykkelig knyttes til denne jordiske verden, ved at realiseringen av det forbindes med troen på «en fremtid på jorden» og med at vår «jordiske dag» skal fylles med sang. I strofe to står det også om håpet om at jordas sår kan «leges og heles»²⁸², noe som antyder at gudsriket kobles sammen med en avverginge av miljøkrise. Her ser det altså ut til at frelsen, i betydningen gudsrikets komme, knyttes til en hendelse i denne verden. Det at frelsen her knyttes sammen fortsatt liv på jorda, kan minne om Roald Kristiansens syn på frelsen. Som jeg beskrev i teoridelen mener han nemlig at skapelse og frelse kan forstås som to sider av samme sak, og derfor kan Guds skapelse og opprettholdelse av verden forstås som del av frelsergjerningen²⁸³.

279 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

280 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

281 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

282 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 99

283 Se side 16f

Selv om det er mulig å tolke en av strofene i åpningssalmen som uttrykk for et panenteistisk natursyn, mener jeg at det ikke noe sted i vedtaket kommer til uttrykk et panteistisk natursyn. Selv i åpningssalmen framstilles Gud som noe utenfor verden. I avslutningsstrofen (gjengitt i forrige avsnitt) framstår nemlig Gud som noe mer en verden i sin helhet. I og med at verden beskrives som Guds rike og ikke som Gud selv, opprettholdes et skille mellom Skaperen og skaperverket. Det er altså heller ikke et typisk holistisk natursyn som kommer til uttrykk verken i salmen eller i brevet, i og med at det ikke er en enhet mellom både Gud, naturen og mennesket som beskrives, men bare mellom mennesket og naturen. Like vel er det, som jeg vil vise, påfallende i hvor stor grad forbindelsen mellom mennesket og natur blir vektlagt i åpningssalmen til forskjell fra resten av brevet.

Når det gjelder spørsmålet om hvordan forholdet mellom mennesket og naturen beskrives i brevet, vil jeg i det følgende drøfte i hvilken grad mennesket tillegges en særstilling. Deretter går jeg over til å vise i hvilken grad mennesket forstås som del av naturen og beskrives som innfelt i den. Avslutningsbønnen mener jeg antyder at mennesket også i dette vedtaket heves over naturen som ansvarlig forvalter. Der står det blant annet: «Hjelp oss alle til å ta vare på ditt skaperverk, så vi verner om menneskets verd og forvalter naturens gaver til beste for hverandre»²⁸⁴. Her beskrives altså mennesket som en som er ansvarlig for å ta vare på skaperverket og forvalte naturen. Det er også tydelig at mennesket tilkjennes en høyere verdi enn naturen, i og med at naturen her bare tillegges en instrumentell verdi. Naturen skal nemlig tas vare på slik at den gavner menneskene best mulig, ikke fordi den har en egenverdi. Omsorgen for menneskene derimot, innebærer å verne om «menneskets verd». Menneskene tilkjennes altså, til forskjell fra naturen, en egenverdi, men også naturen tilkjennes en viss verdi, i og med at den er verdt å ta vare på (mer om dette under spørsmålet om etikk).

Synsbejennelsen mener jeg også kan forstås som uttrykk for at mennesket tilkjennes en rolle som ansvarlig forvalter. Det står for eksempel at: «Vi vet at livet på jorden er truet, men denne kunnskapen lammer oss. Vi bekjenner at passiviteten passer oss og at vi ikke vil ut av den»²⁸⁵. Ved at mennesket her beskrives som syndig når det *ikke* tar ansvar for å snu utviklingen og verne om naturressursene, tyder det på at mennesket ideelt sett skulle vist dette ansvaret. Også det at mennesket beskrives som en som *vet* at livet på jorda er truet, tyder på at mennesket tillegges en spesiell kunnskap og forstand. Det antydes også i brevet at det blir tatt

284 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

285 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

avstand til herskerrollen som en tolkning av menneskets gudbilledlighet, i og med at de understreker at jorda hører Herren til. De siterer Salme 24,1: «Jorden og det som fyller den, verden og de som bor i den, alt hører Herren til»²⁸⁶. Jeg mener altså at dette kan leses som en antydning om at mennesket ikke må tro at det disponerer naturen fritt og kan behandle den som de vil i og med at det er Gud som er Herre over jorda, og ikke menneskene.

Men som nevnt, er det en tydelig spenning i brevet. Åpningssalmen skiller seg ut fra resten av brevet ved at den går svært langt i å vektlegge fellesskapet og likeverdet mellom mennesket og natur. Som jeg har vært inne på kommer dette til uttrykk ved at naturen beskrives som menneskenes opphav og ikke bare som dets omgivelse. Ved at jorda beskrives som «vår mor», gis det uttrykk for et natursyn i tråd med Løgstrup²⁸⁷. Også personifiseringen av jorda, som «mor» og beskrivelsene av den som «såret» og «blødende», framhever enheten i skaperverket, ved at naturen tillegges menneskelige egenskaper. Uttalelsene om at: «Alt som er skapt er vår søster og bror»²⁸⁸ og: «se våre søsken i skapningens mangfold»²⁸⁹, antyder også et radikalt likeverd mellom natur og mennesker. Det å bruke søsken-relasjonen som en måte å uttrykke natur og menneskers likestilling på, minner om Frans av Assisi og hans tale om broder sol og søster vann.

Som jeg har vært inne på, beskriver også åpningssalmen Gudsriket som noe som skal realiseres på jorda. Det at naturen dermed inkluderes i frelsen, er ytterligere et uttrykk for fellesskap og likeverdet mellom mennesker og natur. Et sentralt motiv i salmen er formidlingen av at det fortsatt finnes et håp for verden og for realiseringen av gudsriket på jord. Det står, som tidligere gjengitt: «Ennå er håpet en levende flamme, lyset er tent i den mørkeste natt, ennå kan sårene leges og heles, vi kan forsones med jorden, vår mor»²⁹⁰. I neste strofe står det videre: «Vi skal erkjenne i gledesfylt undring: Alt som er skapt er vår søster og bror»²⁹¹. Det ser altså ut som håpet er rettet mot at menneskene skal *erkjenne* at de er likestilt med resten av skaperverket, og at menneskene dermed kan *forsones* med jorda. Det ser altså ut til at Gudsriket blir beskrevet som en tilstand på jorda der den rette relasjonen mellom mennesket og resten av skaperverket er gjenopprettet. Dette minner om økoteologiens forestilling om Gudsriket.

Er det en antroposentrisk eller en ikke-antroposentrisk etikk som kommer til

286 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 101

287 Se side 72

288 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 99

289 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

290 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 99

291 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 99

uttrykk i brevet? I de ni satsingsområdene som blir beskrevet til slutt i brevet gis det mange konkrete råd om hvordan kirka og den enkelte bør gå fram med sitt miljøengasjement. Der nevnes det mange ulike tiltak, fra å investere kirkelig kapital i banker som støtter opp om utviklingsfremmende prosjekter, til å sørge for at kirkekaffen som serveres etter gudstjenesten er produsert under etisk gode økologiske og sosiale forhold. De fleste av disse tiltakene vil ha positive konsekvenser for både miljøet og for menneskene, og det konkretiseres ikke nærmere hvordan forholdet mellom naturhensyn og menneskelige hensyn blir forstått. Man skulle kanskje tro at den sterke vekten som legges på at formidle samhørigheten mellom mennesker og natur i åpningssalmen skulle gi seg utslag i at naturen helt eksplisitt tillegges egenverd i vedtaket, men dette er ikke tilfelle. De fleste stedene naturen omtales i forbindelse med ulike tiltak kirken skal sette i verk, er det naturens nytteverdi som kommer til uttrykk. For eksempel oppfordres det til å ta vare på «naturens gaver»²⁹², noe som antyder at naturen er noe menneskene har fått og kan dra nytte av. Avslutningsbønnen kan sies å være karakteristisk for etikken som formidles i brevet. Her står det i første linje: «Vi ber for den verden som du har skapt»²⁹³. Hele skaperverket inkluderes altså her i bønnen. Men i fortsettelsen har bønnen derimot antroposentrisk fokus. Det står:

«Hjelp oss alle til å ta vare på ditt skaperverk, så vi verner om menneskets verd og forvalter naturens gaver til beste for hverandre.

Hjelp oss å dele jordens rikdommer rett og forvalte dem til din ære og til gagn for kommende slekter.

Før verdens fattige folk ut av nød og fornødrelse og gi de undertrykte frihet.

Det ber vi deg om, vår Gud og Far»²⁹⁴.

Det kan altså se ut som at naturen til en viss grad tillegges verdi i brevet, i og med at den er skapt av Gud, og er verdt å verne om, men det presiseres ikke om denne verdien er uavhengig av hvilken nytte naturen har for menneskene.

Som overskriften for saken skulle tilsi, er rettferdstenkningen derimot svært sentral i brevet. Der oppbruddet fra forbrukersamfunnet helt eksplisitt blir begrunnet med antroposentriske argumenter, blir det i de aller fleste tilfellene vist til hvordan vårt forbruk vil gå ut over fremtidige generasjoner og fattige mennesker i den tredje verden. I

292 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

293 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

294 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 103

syndsbekjennelsen er rettferdstematikken svært tydelig. For eksempel står det: «Vi forbruker jordens ressurser på bekostning av de fattige og undertrykte»²⁹⁵ og det står at: «Vi stjeler fra våre barn og dem som kommer etter oss»²⁹⁶. Men det er like vel ikke alle de antroposentriske argumentene som tar utgangspunkt i rettferdstenkningen. Man finner også argumenter som viser til hvordan det er uheldig for den enkelte borger av forbrukersamfunnet at en knytter seg for tett til materielle verdier. For eksempel står det i syndsbekjennelsen: «Vi søker trygghet ved å eie, og døyver uro ved å kjøpe. Vi gir ting for tid. Vi bekjenner at vi elsker erstatningene»²⁹⁷. Her beskrives altså uheldige sider ved forbrukersamfunnet, som verken viser til miljømessige konsekvenser, eller til konsekvensene en miljøkrise vil ha for en rettferdig samfunnsorden, men det er de uheldige sidene for den enkelte forbruker det vises til.

Er utgangspunktet for miljøtiltakene argumenter fra en pietistisk nøysomhetskultur, eller argumenteres det ved å vise til forbindelsen mellom Gud og naturen og mennesket og naturen? Jeg mener man kan finne argumenter for miljøtiltak som viser til pietistiske livsidealer også i dette vedtaket. I inngangsordet står det for eksempel: «Mange har levd et liv i «Gudsfrykt med nøysomhet», mange har ved sitt levesett og sine innspill – også til dette kirkemøte - vist at det går an å leve annerledes enn forbrukersamfunnet oppdrar oss til»²⁹⁸. Her appelleres det til pietistiske idealer som gudsfrykt og nøysomhet, men det går likevel ikke klart fram av dette avsnittet at å leve i «Gudsfrykt med nøysomhet» er positivt fordi det er en forbilledlig måte å gi uttrykk for sin tro på, og en måte mennesket kan gjøre bot for sine synder på. Derimot knyttes disse idealene inn i en ny kontekst ved å relatere dem til miljøsaken. Tidligere i samme avsnitt refereres det nemlig til hvordan forbruksmønsteret i dagens samfunn ikke er mulig å opprettholde. Det står: «Verden har nok til alles behov, men ikke til alles grådighet (Mahatma Gandhi). I forhold til dagens virkelighet er dette et treffende ord, som fortsatt vil kunne lede oss i de endringene i livsstil vi må foreta»²⁹⁹. Miljø og rettferd-problematikken fungerer således som en ny begrunnelse for å appellere til gamle pietistiske verdier. Men disse verdiene blir også knyttet sammen med tradisjonelle pietistiske forestillinger i dette brevet. For eksempel legges det som jeg har vært inne på, vekt på menneskets syndighet i brevet, ettersom syndsbekjennelsen vies stor plass.

295 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

296 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

297 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

298 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

299 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 100

Som beskrevet i teoridelen er synd, skyld og bot sentrale forestillinger i pietismen. Man finner også ofte en skepsis mot jordiske gleder i pietismen, og skillet mellom syndens verden og himmelriket blir sentral. Her skiller pietismen seg klart fra økoteologien, der forbindelsen mellom den jordiske verden og Gud holdes frem, i tillegg til at forbindelsen mellom mennesket og natur blir vektlagt. Brevet går langt i å framheve forbindelsen mennesket og naturen, noe som taler for at kirkemøtemedlemmene også er inspirert av økoteologien, men dette er primært i åpningssalmen. Forbindelsen mellom den jordiske verden og Gud, er ikke like tydelig tilstede i brevet, verken i åpningssalmen eller i resten av brevet.

Det er altså ikke noe enhetlig natursyn i vedtaket, som det er lett å plassere i en bestemt tradisjon. Dette kan skyldes at det er kirkemøtemedlemmer med ulike interesser som har satt sitt preg på de forskjellige delene av brevet. Men det kan også skyldes at kirkemøtemedlemmene ikke er spesielt opptatt hvilket natursyn de formidler, men isteden har en mer pragmatisk tilnærming til miljøsakene, der argumenter fra både en pietistisk og en økoteologisk tradisjon står side om side, uavhengig av om de impliserer hvert sitt natursyn, så lenge de underbygger målsetningen om å bryte opp fra forbrukersamfunnet og handle miljøvennlig. I så fall har ikke Lynn Whites premisser om at ens natursyn vil være avgjørende for hvordan man behandler naturen fått gjennomslag på dette kirkemøtet.

Omtales så miljøsakene som en av kirkens primær oppgaver? Det at brevet er utformet etter en gudstjenesteliturgi, mener jeg indirekte er et uttrykk for miljøsakens relevans for kirken. Det å holde gudstjenester og drøfte etiske dilemmaer ut i fra et teologisk perspektiv blir oppfattet som en av kirkens primær oppgaver. Vekten som blir lagt på å behandle miljøsakene ut i fra teologiske perspektiver, og presentere den som en gudstjenesteliturgi, mener jeg altså man må forstå som en måte å gi uttrykk for miljøspørsmålet relevans for kirken.

Det at det er de antroposentriske begrunnelsene for å bryte opp fra forbrukersamfunnet som dominerer i vedtaket, kan tydet på at miljøsakene knyttes til kirkens sosialetiske engasjement. Kan hende har det at miljøsakene siden 1992 har blitt knyttet så tett sammen med kirkens engasjement for rettferd, ført til at engasjementet for miljø enda klarere plasseres på sosialetikkens område.

Men selv om etikken i vedtaket, samt koblingen mellom miljø og rettferd, taler for at miljøsakene her plasseres på sosialetikkens felt, er det også flere elementer i brevet som relaterer miljøarbeidet til frelseslæren. Som jeg har vært inne på, tar inngangssalmen opp

forståelsen av frelsen. Der antydes det at frelsen innebærer en erkjennelse av at relasjonen mellom mennesker og natur er som relasjonen mellom søsken³⁰⁰. Erkjennelsen av naturens verdi knyttes således sammen med frelsen. Dette perspektivet blir imidlertid ikke fulgt opp i resten av brevet, i og med at naturen ikke eksplisitt tilkjennes egenverdi i brevet, og etikken som dominerer i vedtaket er antroposentrisk. I og med at det legges liten vekt på naturens egenverdi i brevet, kan det tyde på at det er enda mer sentralt for kirkemøtmedlemmene å argumentere i tråd med Bonhoeffer for at kirkens engasjement i samfunnet *generelt* er en sentral del av kirkens oppdrag, og knyttet dette engasjementet opp mot frelsesaspekt, enn det er å spesifikt knytte synet en har på *naturen* til frelsesaspektet. Den tidligere siterte bibelteksten om Gud og Mammon mener jeg for eksempel her brukes til å knytte måten man lever i samfunnet på, direkte opp mot forholdet en har til Gud. Som nevnt mener jeg nemlig denne teksten kan leses som en måte å sette forbrukersamfunnet opp som en motsetning til Guds rike på. Konsekvensene av en slik tolkning blir at det å leve etter verdiene i forbrukersamfunnet, framstår som det samme som å tjene Mammon, altså en avgud. Dette er ut i fra den gjengitte bibelteksten ikke mulig å forene med det å tjene Gud. Det at en dyrking av forbrukersamfunnets verdier står i motsetning til et liv i tjeneste for Gud, antydes også gjennom forsakelsen. Der står det: «Vi forsaker djevelen og alle hans gjerninger i oss og hans umettelige vesen»³⁰¹. Når forsakelsen puttes inn i en slik kontekst som brevet utgjør, der hovedbudskapet synes å være en oppfordring til å bryte opp fra forbrukersamfunnets verdier, fører det til at forsakelsen av djevelen lett kan forstås som noe som tilsvarer et oppbrudd fra forbrukersamfunnets verdier. Måten man lever livet sitt på i samfunnet blir således direkte forbundet med forholdet man har til Gud.

5.1.6. Kirkemøtet i 2001

I 2001 ble miljøsaken igjen tatt opp, fortsatt under overskriften: «Forbruk og rettferd». Formålet denne gangen var å drøfte og gjennomgå arbeidet som allerede var gjort på området, i tillegg til å drøfte videreføringen av saken fremover. Det ble lagt fram en rapport om oppfølgingen av saken både på nasjonalt plan og i de enkelte bispedømmene og menighetene. I tillegg ble forskningsrapporten: «Grønn vekkelse?» lagt fram for Kirkemøtet, der en

300 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 99

301 Sak KM 10/96 i Protokoll fra Kirkemøtet 1996: 102

undersøkelse om kirkefolkets forhold til miljøutfordringene blir presentert.

Når det gjelder spørsmålet om hvilket natursyn som kommer til uttrykk i vedtaket, er det langt færre teologiske begrunnelser og referanser i dette vedtaket enn i 1996. Det er således mindre materiale å ta utgangspunkt i for besvarelsen av mine analyse spørsmål. Jeg har derfor valgt å også trekke inn uttalelser fra «komiteens merknader» der jeg mener dette kan være interessant for å utdype eller kontrastere natursynet som kommer til uttrykk i selve vedtaket.

Jeg vil begynne med spørsmålet om det legges vekt på skillet eller forbindelsen mellom Gud og skaperverket. I selve vedtaket står det lite som kan fortelle om hvilket syn på naturen som ligger til grunn for vedtaket, men bibelteksten som fungerer som introduksjon til vedtaket, antyder et positivt natursyn. Det står: Han lar meg ligge i grønne enger og fører meg til vann der jeg finner hvile og ny kraft (Sal 23.2)³⁰². Her fremstår naturen som en positiv ressurs for menneskene, i og med at den kan gi menneskene hvile og kraft. Det formidles også et positivt syn på naturen gjennom den svært positive innstillingen til miljøvern i vedtaket. Det står for eksempel: «Visjonen må være å gjøre kirken til verdens største miljøbevegelse»³⁰³. Dette utsagnet gir klart uttrykk for at Kirkemøtet anser det som forbilledlig å ta hensyn til natur og miljø. Dette ser altså ikke ut til å være et dualistisk natursyn som ligger bak dette vedtaket.

Det ambivalente synet på naturen som kom til uttrykk i 1996, er heller ikke like framtrødende i dette vedtaket. Det refereres riktig nok også i 2001 til bibelteksten om Gud og Mammon. Men her gjengis ikke teksten i sin helhet, slik som i 1996. Det står derimot følgende: «For den globale kirke er «Forbruk og rettferd» et anliggende som handler om liv og død. Dypest sett er måten vi forholder oss til disse spørsmålene på, også i vår hverdag, med på å synliggjøre om vi tjener Gud eller mammon»³⁰⁴. Her unngår man at det blir mulig å lese teksten som et utsagn som fokuserer på skillet mellom Gud og skaperverket, i og med at det så eksplisitt gis uttrykk for at det er forbrukersamfunnets verdier og urettferdige samfunnsmekanismer som representerer Mammon og ikke naturen eller skaperverket i sin helhet.

I komiteens merknader i saksdokumentene, blir det ytterligere utdypet hva «mammon» her skal referere til. Det står for eksempel: «Den norske kirke ønsker å bidra til å danne en

302 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 95

303 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 98

304 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 97

motkultur til et samfunn som lar pengene styre livene våre i altfor stor grad»³⁰⁵. Lengre ned i merknadene står det også: «Derfor holder Komiteen fram at det fortsatt er nødvendig å oppfordre til frimodig bruk av «Forbruk og rettferd»-liturgien fra 1996 og andre liturgier som kan hjelpe oss med et bevisst forhold til mammon og materialisme, krefter som kan føre oss vekk fra kjernen i den kristne tro»³⁰⁶. Det ser altså ut til at «mammon» her refererer til et liv styrt av penger og materialisme. En slik tolkning styrkes av advarselen mot å binde seg for tett til materielle eiendeler, som man også finner i merknadene: «Komiteen ser at Bibelen taler entydig om vårt ansvar som rike, og de farene som ligger i å binde seg for tett til materielle eiendeler»³⁰⁷. Det er altså ikke det materielle som i seg selv er farlig eller står i motsetning til Gud, men et liv styrt av materielle eiendeler og driften etter rikdom.

Referanserammen for vedtaket er altså fortsatt kampen mot forbrukersamfunnet og oppmuntringene til å leve mer nøysomt, men det ser ut til at komiteen ønsker å presisere at det ikke er pietismens hierarkiske natursyn de nå legger til grunn for denne kampen. Det kan nemlig se ut til at de igjen vil framheve Guds tilstedeværelse i naturen og naturens egenverdi. De trekker for eksempel fram at: «Bibelen er en rik kilde å øse av for å prise naturens storhet»³⁰⁸, og videre skriver de at: «Dersom vi fjerner oss fra skaperverket fjerner vi oss også fra Skaperen»³⁰⁹. Det gis altså ikke like eksplisitt uttrykk for Guds tilstedeværelse i naturen her som i 1989, men like vel er det nærliggende å tolke den siterte uttalelsen som et uttrykk for at Gud forstås som immanent tilstede i skaperverket. Det blir også understreket at skapelsen ikke bare var noe som skjedde en gang «ved tidenes morgen», men at Guds stadig skaper og opprettholder verden, gjennom uttalelsen: «Treenighetslæren, med Gud som skaper og opprettholder av verden, Jesus Kristus som frelser og forløser, og Den Hellige ånd som opprettholder av troen og fellesskapet, kan gi inspirasjon til mange i deres miljøengasjement»³¹⁰. Det at de understreker at Gud stadig opprettholder verden, kan altså være et signal om at de anser Gud som fortsatt tilstedeværende i verden gjennom sin skapergjerning.

Jeg kan ikke finne noe i hverken vedtaket eller komiteens merknader som indikerer at forbindelsen mellom Gud og verden blir ansett som en indre relasjon mellom Gud og mennesket, der naturen framstår som irrelevant. Derimot gis det inntrykk av at nettopp

305 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 90

306 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

307 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 90

308 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

309 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

310 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

forholdet man har til naturen ikke kan løsrives fra forholdet man har til Gud. Som jeg tidligere har sitert, står det i vedtaket: «Dypest sett er måten vi forholder oss til disse spørsmålene på [spørsmålene knyttet til forbruk og rettferd], også i vår hverdag, med på å synliggjøre om vi tjener Gud eller mammon»³¹¹. Her framstår altså måten man forholder seg til miljøspørsmålet på som avgjørende for Gudsforholdet. Noe av det samme kommer også til uttrykk i den tidligere kommenterte uttalelsen til komiteen om at hvis vi fjerner oss fra Skaperverket, så fjerner vi oss også fra Skaperen.

Det at det er «Skaperen» vi vender oss bort i fra, når vi vender oss bort fra skaperverket, tyder på at det først og fremst er som skaper at Gud forstås som tilstedeværende i naturen. Frelsen blir ikke eksplisitt relatert til miljøkrise hverken i vedtaket eller i komiteens merknader, det er derfor vanskelig å si noe om kirkemøtemedlemmene mener Guds skapende gjerning også kan forstås som en del av frelsen.

I hvilken grad finner man så et panteistisk natursyn i vedtaket? Jeg finner ingen steder der det klart gis uttrykk for et panteistisk natursyn i vedtaket. Isolert sett kan det riktig nok se ut til at uttalelsen: «Dersom vi fjerner oss fra skaperverket fjerner vi oss også fra Skaperen»³¹² identifiserer Gud med verden. Men denne uttalelsen kan vel så sannsynlig tolkes, i tråd med hva jeg tidligere har antydnet, som et utsagn om at Gud er å finne *i* verden, uten at dette betyr at Gud *utgjør* verden, eller ikke eksisterer uavhengig av den.

Kirkemøtekomiteen holder også fram en «Hustavle»³¹³, utarbeidet av Nidaros biskop i forbindelse med en miljøkonferanse i Nidaros høsten 2001, som inspirasjon i arbeidet med miljø og rettferd. Selve Hustavlen er ikke gjengitt i saksdokumentene, men i og med at komiteen referer til den, mener jeg også den kan være med å belyse hva slags natursyn komiteen ønsker at skal ligge til grunn for miljøarbeidet. Natursynet som kommer til uttrykk i Hustavlen minner om natursynet uttrykt i inngangssalmen som inngikk i vedtaket fra 1996. Det legges sterk vekt på å framstille verden som én helhet. For eksempel står det: «Jorden er en vev uten sømmer som ingen har rett til å rive i stykker»³¹⁴. Det ser altså ut som komiteen vil understreke hvordan alt liv i verden er forbundet med hverandre, og er umulig å skille fra hverandre. Men det er trolig enheten innad i skaperverket som det her siktes til, og ikke enheten mellom Gud og skaperverket. Verden omtales riktig nok også som en hellig enhet. Det står: «Sans helligheten. En hellig duft hviler over alt som er til. Livet skal verdsettes,

311 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 97

312 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

313 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

314 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

vernes og elskes»³¹⁵. Det å omtale verden som hellig bidrar til å framheve at verden står i forbindelse med den hellige, nemlig Gud. Dette kan altså tale for at også Gud inngår i den hellige enheten som verden her utgjør. I så fall kan Hustavlen sies å representere et holistisk verdenssyn. Men fokuset i Hustavlen ser like vel ut til å være å framheve forbindelsene innad i skaperverket, da det for eksempel står: «Ditt liv er innfelt i jordens liv»³¹⁶, og «Jorden er en vev uten sømmer»³¹⁷.

Jeg vil nå gå over til det andre hovedspørsmålet, om forholdet mellom naturen og mennesket. Jeg vil først drøfte i hvilken grad mennesket tillegges en særstilling i vedtaket, og hva som eventuelt synes å ligge i denne. I selve vedtaket står det lite om hvordan mennesket blir forstått, og i hvilken grad det heves over naturen. Kanskje kan man like vel tolke oppfordringen om å leve «i etterfølgelse av Jesus Kristus»³¹⁸, som en indikasjon på hvilken forståelse av gudbilledligheten de her ønsker å fremheve. I så fall ser det ut til at Kirkemøtet anser gudbilledligheten for å være noe mennesket *kan* virkeliggjøre dersom de lever i etterfølgelse av Jesus, og ikke bare en betegnelse på menneskets spesielle ånds-egenskaper som fornuft og forstand. Det ser også ut til at Kirkemøtet mener at et liv i etterfølgelse av Jesus innebærer et oppbrudd fra forbrukersamfunnet. Det står nemlig: «Derfor kaller vi på ny hele vår kirke til oppbrudd preget av engasjement, oppfinnsomhet, håp og trass – et oppbrudd fra forbrukersamfunnets bånd, og til det gode liv i etterfølgelse av Jesus Kristus»³¹⁹. Dette antyder altså at om man skal leve i tråd med sin gudbilledlighet innebærer det at man viser hensyn til naturen. Gudbilledligheten innebærer altså ikke at men kan utnytte naturen fritt etter eget forgodtbefinnende.

I komiteens merknader kommer det mer direkte til uttrykk hvordan menneskets særstilling blir forstått. Der står det: «Gud har betrodd oss oppgaven som forvaltere av skaperverket»³²⁰. Her er det altså igjen forvalterrollen som hentes fram. Også i den tidligere kommenterte Hustavlen tillegges mennesket et spesielt ansvar. Dette ansvaret knyttes både sammen med menneskets evne til å skille ond fra godt, og til muligheten mennesket har til å bryte ut av «jordens vev». Hustavlen innledes nemlig med følgende utsagn: «Ropet fra en såret jord. Menneske, du som har kunnskap om godt og ondt: Livet er truet, ta ditt ansvar»³²¹.

315 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

316 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

317 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

318 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 98

319 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 97f

320 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

321 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

Og som avslutning står det følgende: «Menneske, du som har makt til å ødelegge jordens vev: Du er kalt til et liv i forsoning»³²². Her ser det altså ut til at menneskets spesielle egenskaper fungerer som redskaper mennesket trenger for å fullføre sitt forvalteroppdrag, til forskjell fra å fungere som en begrunnelse for menneskets spesielle verdi eller særstilling.

Som jeg har gjort rede for, kan forvalterrollen både kombineres med et klart hierarkiske verdenssyn, og verdenssyn som går langt i retning av å likestille dyr og mennesker. I seg selv innebærer forvalterrollen at mennesket i en viss forstand heves over resten av naturen, i kraft av sitt ansvar som forvalter, men det innebærer også at naturen tillegges en viss verdi i og med at den er verdt å forvalte. Denne verdien naturen tillegges i kraft av forvalterrollen, trenger ikke å innebære at naturen tillegges noe mer enn en instrumentell verdi. Men det ser ut til at komiteen vil understreke at forvalterrollen her ikke bare innebærer at naturen tilkjennes instrumentell verdi, men at den også bør tilkjennes egenverdi. Etter uttalelsen om at mennesket er betrodd oppgaven som forvaltere, står det nemlig: «Guds skaperverk har verdi også uavhengig av nytteverdien for mennesket»³²³. Det ser altså ut til at komiteen nærmer seg en slik tolkning av forvalterrollen som man finner innen økoteologien. Økoteologen Rosemary Radford Ruether er for eksempel opptatt av at selv om mennesket er betrodd en oppgave som moralsk agent, gir ikke dette mennesket en moralsk særstilling³²⁴. Det ser altså ut til at komiteen ønsker å tone ned menneskets opphøyde rolle. Uttalelsen til komiteen om at: «Erkjennelsen av vår egen avmakt, forgjengelighet og sårbarhet kan skape mer ydmykhet og tjenersinn»³²⁵ kan også være ment som en kritikk av menneskets selvopphøyelse.

Kommer det så til uttrykk om mennesket forstår naturen som sin omgivelse eller som sitt opphav? Heller ikke dette er lett å svare på ut i fra selve vedtaket, men som jeg har vært inne på er dette et sentralt tema i Hustavlen komiteen referer til som en positiv inspirasjonskilde. På tilsvarende måte som i inngangssalmen, som inngikk i kirkemøtevedtaket i 1996, omtales her naturen som en morsskikkelse. Det står: «Moder jord har nok til alles behov, men ikke til alles grådighet»³²⁶. Utsagnet kan vi kjenne igjen fra siteringen av Gandhi i vedtaket i 1996, men her er altså «Verden» erstattet med betegnelsen «Moder jord». Dette kan tyde på at det her ønskes å gi uttrykk for hvordan jorda er vårt

322 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

323 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

324 Se side 36

325 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

326 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

oppHAV. Som jeg har vært inne på er det også svært sentralt å fremheve menneskets innfelthet i naturen i denne Hustavlen, da det for eksempel står «Ditt liv er innfelt i jordens liv»³²⁷.

Det ser også ut til at i Hustavlen innebærer den nære samhörigheten mellom alt liv, at man er forpliktet til å ta vare på denne helheten. Uttalelsen: «jorden er en vev uten sømmer»³²⁸ fortsetter for eksempel med «som ingen har rett til å rive i stykker»³²⁹. Etter utsagnet om at menneskets liv er innfelt i jordens liv, står det også: «Alt er gitt deg til låns. Alt skal du overlate til dem som følger etter»³³⁰. Det ser altså ut til at innfeltheten her setter en rekke etiske grenser. Når det blir uttrykt at naturen er vårt opphav gjennom å omtale den som «mor», antydes det også enda klarere at opphavsrelasjonen innebærer noen etiske grenser, enn når det kun blir beskrevet hvordan menneskene er avhengig av ressursene i naturen for å overleve. Jeg mener altså at grensene mot skamløsheten, som Løgstrup var opptatt av at måtte omfatte naturen hvis mennesket tok inn over seg at naturen er vårt opphav, blir lettere å oppdage når jorden beskrives som en morssikkelse, i og med at de fleste vil ha mer betenkeligheter med å behandle sin mor kun ut i fra nyttehensyn, enn å behandle mat og naturressurser på tilsvarende måte.

Er det en antroposentrisk etikk eller en ikke-antroposentrisk etikk som kommer til uttrykk? I selve vedtaket blir det ikke presisert at naturen har en egenverdi. Da det er første gang siden 1989 at det gis eksplisitt uttrykk for at naturen har egenverdi i saksdokumentene, mener jeg det er påfallende at dette ikke hentes opp igjen i selve vedtaket. Årsaken til at dette ikke vektlegges i selve vedtaket, kan jo være at dette ansees som selvsagt og derfor unødvendig og presisere. Men som jeg har vist var det en antroposentrisk etikk som dominerte vedtaket gjort av Kirkemøtet bare fem år tidligere, så det virker mer sannsynlig at Kirkemøtet ikke er like opptatt av det problematiske i å legge en antroposentrisk etikk til grunn for miljøarbeidet som man vanligvis er innen økoteologien. Det er vanskelig å vurdere ut i fra tiltakene som er foreslått i vedtaket, om det er hensynet til mennesket eller til naturen ligger til grunn for oppfordringene. Det blir nemlig først og fremst lagt vekt på å framheve viktigheten av kirkens engasjement på feltet «Forbruk og rettferd», og at kirken må utvide og styrke sitt engasjement, men det blir ikke her presisert hvem dette arbeidet kommer til gode. Uttalelsen: «Visjonen må være å gjøre kirken til verdens største miljøbevegelse»³³¹ sier

327 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

328 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

329 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

330 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

331 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 98

riktignok noe om at arbeidet med «Forbruk og rettferd» først og fremst er et miljøarbeid, men om arbeidet med miljøvern anses som et mål i seg selv, eller om det først og fremst er et middel til en mer rettferdig samfunnsorden, blir ikke presisert.

Som jeg har vært inne på, legges det derimot stor vekt på å framheve naturens egenverdi i komiteens merknader. Det blir eksplisitt uttalt at naturen har egenverdi gjennom den tidligere siterte uttalelsen: «Guds skaperverk har verdi også uavhengig av nytteverdien for mennesket»³³². Indirekte gis det også uttrykk for at naturen har verdi gjennom å framheve hvordan Gud er *i* naturen. «Naturens storhet»³³³ fremheves også ved å vise til at dette er sentralt i Salmenes bok. Det kommer likevel ikke klart fram av komiteens merknader om det er alle levende vesener som er bærere av egenverdet, eller om det er hele økosystemer. I og med at det er «Guds skaperverk» i sin helhet som klarest tilkjennes verdi, kan dette tale for at det er en økosentrisk etikk komiteen her tar utgangspunkt i. Men ser man på Hustavlen som komiteen referer til, taler denne for at det er «livet» som er bærer av egenverdet. Der står det nemlig at: «Livet skal verdsettes, vernes og elskes»³³⁴. Det står også at «Livet er truet»³³⁵. I og med at det fokuseres på at «livet» skal vernes, utelukkes bestandeler i et økosystem som blir regnet som livløse. Dermed gir disse uttalelsen uttrykk for en biosentrisk etikk.

Er det en økoteologisk tenkning som ligger bak miljøarbeidet som kommer til uttrykk, eller tas det utgangspunkt i en pietistisk nøysomhetskultur? Som jeg har vært inne på, er det tydelig i komiteens merknader at de her på nytt anser natursynet og det å tilkjenne naturen egenverdi, som grunnleggende for en kristen miljøetikk. Men jeg synes det er påfallende at dette i så liten grad blir reflektert i selve vedtaket. Det er som nevnt vanskelig å avgjøre om det er en antroposentrisk eller ikke-antroposentrisk etikk som kommer til uttrykk i vedtaket, men det at kirkemøtemedlemmene ikke er mer opptatt av å markere at det er en ikke-antroposentrisk etikk som ligger til grunn for kirkens miljøarbeid, kan tyde på at det ikke først og fremst er en økoteologisk tenkning som ligger til grunn for vedtaket. Det henvises heller ikke til klare pietistiske trosforestillinger i vedtaket. Det framheves riktig nok flere steder i vedtaket at et oppbrudd fra forbrukersamfunnet er en måte å gi uttrykk for sin tro på. Blant annet står det: «Kirkemøtet oppfordrer biskopene til i fellesskap å utforme et hyrdebrev om miljø og rettferd, for å understreke den klare sammenhengen mellom tro og liv

332 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

333 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

334 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

335 Wagle og Skeie 2001: <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

som tar hensyn til miljø og rettferd»³³⁶. Men de miljø og samfunnsmessige konsekvensene av en nøysom livsførsel synes å veie vel så tungt som argumentene om at en nøysom livsførsel er forbilledlig fordi det er en måte mennesket kan komme nærmere Gud på. For eksempel står det: «vi erkjenner at det ikke er lett å finne former for handling som fører til at vi får et mer rettferdig og bærekraftig samfunn. Men vi må forsøke å holde fast i overbevisningen om at vi kan fremme endringer, både i eget liv og i samfunnet»³³⁷. Også visjonen om å gjøre kirken til verdens største miljøbevegelse, indikerer at de nå i større grad vektlegger konsekvensene miljøødeleggelsene får for natur og mennesker, mer enn å fokusere på forbrukerideologiens konsekvenser for Gudsforholdet. Men det er likevel en kombinasjon som kommer til uttrykk, da det argumenteres med at: «måten vi forholder oss til disse spørsmålene på, også i vår hverdag, [er] med på å synliggjøre om vi tjener Gud eller mammon»³³⁸.

I komiteens merknader synes både den pietistiske referanserammen, og et natursyn som synes å være i tråd med økoteologiske prinsipper, å være tilstede. Her hentes både pietismens idealer om nøysomhet og dens skepsisen mot materielle verdier fram, men dette ser ikke ut å stå i strid med et økoteologisk natursyn, da en nøysom livsstil ikke begrunnes med bibeltekster som gir uttrykk for et verdensfiendtlig virkelighetsbilde slik som blant annet var tilfelle i Bispemøtets uttalelse fra 1992. Også her fremheves forbindelsen mellom en livsførsel der man tar hensyn til miljø og rettferd og gudsforholdet. Klarest kommer dette til uttrykk i den tidligere kommenterte uttalelsen om at: «Dersom vi fjerner oss fra skaperverket fjerner vi oss også fra Skaperen»³³⁹. Men man finner i tillegg en rekke argumenter der det er de miljø og samfunnsmessige konsekvensene som vektlegges. For eksempel står det: «En fri markedsøkonomi evner *ikke* å sikre en rettferdig fordeling eller ta tilstrekkelig miljøhensyn»³⁴⁰.

Framstilles miljøspørsmålet som en av kirkens primær oppgaver? Hovedbudskapet i selve vedtaket synes å være nettopp å understreke hvor sentralt spørsmålet om miljø og rettferd er for kirken og i et liv som kristen. De skriver for eksempel at: «For den globale kirke er «Forbruk og rettferd» et anliggende som handler om liv og død»³⁴¹. Flere steder uttaler de også at dette arbeidet må styrkes. For eksempel står det: «Kirkemøtet erkjenner at

336 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 98

337 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 97

338 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 97

339 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

340 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 91

341 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 97

det er nødvendig å videreføre og styrke Den norske kirkes arbeid på dette feltet»³⁴². De skriver også at: «Forbruk og rettferd» angår hele menigheten. Kirkemøtet oppfordrer derfor råd og stab i lokalmenighetene til å samarbeide om disse utfordringene på alle områder av menighetens virksomhet. De oppfordrer i tillegg til at temaet bør integreres «i materiell brukt i kursing og veiledning av menighetsråd og fellestråd»³⁴³, at det er en naturlig del av bispevisitasene, og at menighetene bør samarbeide med andre frivillige organisasjoner³⁴⁴.

Er det som en del av kirkens sosialetiske forpliktelse miljøarbeidet presenteres eller knyttes miljøarbeidet også opp mot frelsesaspektet og «det åndelige regimentet»? Jeg mener miljøarbeidet her ikke begrenses til å være kun en del av kirkens sosialetiske engasjement, men at det knyttes opp mot hele kirkens virksomhet. Når det for eksempel understrekes at miljø- og rettferd-problematikken må integreres i både «gudstjenestelivet, det diakonale arbeidet, samt i bibel- og studiegrupper»³⁴⁵, mener jeg altså dette er uttrykk for at temaet *ikke* bare er relevant for det diakonale arbeidet, men også er relevant for kirkens åndelige oppdrag. Uttalelsen om at «måten vi forholder oss til disse spørsmålene på, også i vår hverdag, [er] med på å synliggjøre om vi tjener Gud eller mammon»³⁴⁶, antyder også at miljøproblematikken er avgjørende for gudsforholdet og frelsestilegnelsen, da et liv i tjeneste og tillit til Gud, ut i fra denne uttalelsen, synes uforenelig med et liv styrt av forbrukersamfunnets verdier. Men om oppbruddet fra forbrukersamfunnet innebærer å ta inn over seg et nytt natursyn blir ikke poengtert i selve vedtaket, men i og med at komiteen framhever at naturen har egenverdi, antyder dette at de også anser det som sentralt hvilket natursyn som ligger til grunn for miljøarbeidet.

5.1.7. Kirkemøtet i 2003

På Kirkemøtet i 2003 tas miljøsaken igjen opp, nå under overskriften: «Vern om havet – Et prosjekt i kirkens engasjement for miljø og «forbruk og rettferd»». Nå har altså betegnelsen «miljø» kommet inn som tittel for arbeidet på dette feltet. Dette vitner kanskje om at det nå i enda større grad fokuseres på konsekvensene forbrukersamfunnet har for miljøet. Tittelen:

342 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 98

343 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 98

344 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 98

345 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 98

346 Sak KM 11/01 i Protokoll fra Kirkemøtet 2001: 97

«Vern om havet» knytter i tillegg an til tittelen på vedtaket i 1989, nemlig «Vern om skaperverket», noe som kan tyde på at natursynet igjen får større fokus.

Når det gjelder forholdet mellom Gud og skaperverket, er det tydelig at det igjen legges vekt på å framheve naturens forbindelse til Gud gjennom å være skapt. I likhet med i 1989 begynner de med å skrive at de vil legge skapertroen til grunn for arbeidet med miljø i kirka. De skriver følgende:

«Kirkens engasjement for natur og miljø springer ut av den kristne skapertro. Jorden og det som fyller den, er skapt av Gud – til klok og ansvarsfull forvaltning. En rovdrift på skaperverket og et overforbruk av jordens ressurser innebærer derfor en krenkelse av Guds skaperverk. På denne bakgrunn oppfordrer Kirkemøtet alle kirkens medlemmer til å vise miljøengasjement og til å ha et kritisk og bevisst forhold til eget forbruk»³⁴⁷.

Ved hjelp av skapertroen argumenteres det altså for at naturen bør forvaltes og tas vare på. Dette tyder på at det heller ikke her er et dualistisk natursyn som kommer til uttrykk. Det materielle betegnes hverken som ondt eller bedervet, derimot framheves det at kirken i større grad bør fremme «takknemlighet for skapelsens gaver»³⁴⁸. Det brukes også mindre plass enn tidligere på å framheve kontrasten mellom materielle verdier og immaterielle verdier. Dermed settes fokus i større grad på naturen og den materielle verdens positive verdi, enn på dens forgjengelighet og ufullkommenhet iforhold til Gud. Det står riktig nok at kirkens medlemmer oppfordres til å ha «et kritisk og bevisst forhold til eget forbruk»³⁴⁹, noe som antyder at materielle goder ikke kan forfølges blindt, men det gjengis ingen bibelsitater som kan tolkes i verdensfiendtlig retning.

De kommer ikke inn på om Gud blir forstått som immanent tilstede i skaperverket. Det er heller ingen uttalelser i vedtaket som går i retning av et panteistisk eller et holistisk natursyn. Det eneste måtte være oppfordringen til å styrke urfolksperspektivet i miljøarbeidet. De skriver: «Kirkemøtet ber de sentralkirkelige råd å arbeide videre med hvordan urfolksperspektivet kan bringes tyngre inn i kirkens miljøarbeid, og spesielt i forhold til spenningen mellom vern og næring i de nordlige bispedømmene»³⁵⁰. Urfolk er kjent for å ha et mer holistisk natursyn enn det tradisjonelle kristne natursynet, og en oppfordring til å

347 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 146

348 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 146

349 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 146

350 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 146

styrke urfolksperspektivet i miljøarbeidet, kunne tyde på en åpenhet mot et mer holistisk natursyn. Men vel så sannsynlig her, er at det siktes til nødvendigheten av å ta hensyn til samenes rettigheter til å drive sin næringsvirksomhet i spørsmålet om hvordan nordområdenes naturressurser skal vernes, i og med at Kirkemøtet påpeker at urfolksperspektivet først og fremst er viktig i debatten om vern eller næring i Nord-Norge.

I hvilken grad tillegges mennesket en særstilling i vedtaket, og hva ligger eventuelt i denne? Jeg mener det igjen er menneskets gudegitte oppdrag om å være forvaltere som hentes fram i vedtaket. For eksempel står det, som tidligere sitert, at: «Jorden og det som fyller den er skapt av Gud – til klok og ansvarsfull forvaltning»³⁵¹. I og med at det ikke blir føyd til noe om at naturen skal forvaltes «til menneskehetens beste» eller lignende, kan dette tyde på at forvalterrollen her forstås på samme måte som i saksdokumentene fra 2001, som et ansvar mennesket har for å forvalte naturen, for naturens egen skyld. I komiteens merknader kommer det enda mer eksplisitt til uttrykk at mennesket er tilkjent et spesielt forvalteransvar. Der innledes merknadene med følgende uttalelse: «Komiteen vil understreke at vi verken kan eller vil gå tilbake fra det som ble sagt av Kirkemøtet i 1996 og 2001 om tema «Forbruk og Rettferd» uten å svikte Guds oppdrag om å være gode forvaltere»³⁵². Videre står det: «I møte med de utfordringene menneskeheten står overfor i dag, må vi på nytt oppdage det forvalterperspektivet som Bibelen gir oss. Vi er ikke eiere, men forvalter av Guds gaver i skapelsen og frelsen»³⁵³. Det ser altså ut som de her tar avstand fra en tolkning av menneskets gudegitte oppdrag ut i fra herskertanken, i og med at det presiseres at mennesket ikke er eiere av jorda, og således ikke disponerer jordens ressurser fritt. Antagelsen om at forvalteransvaret her blir forstått som et ansvar for å forvalte naturen for naturens egen skyld, blir styrket av uttalelsen til komiteen om at: «Vi må være en tjenende kirke ikke bare overfor våre medmennesker, men hele skaperverket»³⁵⁴. I og med at menneskene oppfordres til å *tjene* naturen, antydes det altså at forvalteransvaret ikke hever mennesket over naturen, og at både natur og mennesker har krav på å tilkjennes egenverd.

Kommer det så til uttrykk om naturen forstås som menneskets omgivelse eller dets opphav i vedtaket? Det blir ikke eksplisitt gitt uttrykk for verken om naturen betraktes som menneskets opphav eller som dets omgivelse. Man finner ingen referanser til naturen som «vår mor» eller lignende, slik det sto i Hustavlen som det ble referert til i 2001, men implisitt

351 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 146

352 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 143

353 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 143

354 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 145

gis det uttrykk for at vi er avhengig av naturen. Det står for eksempel følgende: «Kirkemøtet ser med stor uro på at det økonomiske grunnlaget for bosetting langs kysten i Nord-Norge er truet. Regionen kan ikke alene bære belastningen med vern framfor produksjon og arbeidsplasser»³⁵⁵. Her mener jeg det gis uttrykk for at om naturen vernes fullstendig for menneskelig utnyttelse, fratras mennesket sitt livsgrunnlag. Men selv om man kan lese dette som et uttrykk for at naturen kan betraktes som vårt opphav, ser det ikke ut som Kirkemøtet har ønsket å framheve dette. Det trekkes heller ingen steder noen etisk konsekvens av at naturen kan forstås som vårt opphav.

Er det så en antroposentrisk eller en ikke antroposentrisk etikk som dominerer i vedtaket? I og med at vedtaket har fått navnet «Vern om havet», kan det se ut til at vedtakets overordnede budskap er advarselen til myndighetene mot å utvide petroleumsvirksomheten til Lofoten og Barentshavet. De skriver blant annet følgende:

«Kirkemøtet ber våre politiske myndigheter å følge opp føre-var-prinsippet slik at det ikke blir tatt noen avgjørelse om en utvidet petroleumsvirksomhet i Lofotenregionen og Barentshavet før man har et tilstrekkelig beslutningsgrunnlag i form av bred forskningsbasert kunnskap og konsekvensutredninger»³⁵⁶.

Om man anser denne advarselen for å være hovedbudskapet i vedtaket, taler dette for at vern av naturen er vedtakets hovedbudskap, og at dette settes over menneskelige interesser i form av økonomisk gevinst. Men det er like vel ikke entydig ut i fra vedtaket at vern om havet settes over hensynet til mennesker, da det videre i vedtaket påpekes hvordan et restriktivt naturvern kan true den Nord Norske kyst-befolkningens næringsgrunnlag. Det står følgende: «Kirkemøtet ser med stor uro på at det økonomiske grunnlaget for bosetting langs kysten i Nord-Norge er truet. Regionen kan ikke alene bære belastningen med vern framfor produksjon og arbeidsplasser»³⁵⁷. Det ser altså ut til å være en spenning i vedtaket. På den ene siden må hensynet til naturen settes før hensynet til økonomisk gevinst ifølge kirkemøtemedlemmene, men når naturvern kan føre til at arbeidsplasser går tapt, og kanskje til at folk må flytte fra et område, blir naturvern like vel satt i andre rekke.

Denne spenningen skal trolig løses ved å holde fram idealet om «bærekraftig utvikling». Det henvises nemlig flere steder til målsetningen om bærekraftig utvikling, blant

355 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 147

356 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 147

357 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 147

annet i uttalelsen om at «Bærekraftige løsninger er en nasjonal fellesoppgave»³⁵⁸.

«Bærekraftig utvikling» var som nevnt, en sentral målsetning for Brundtlandskommisjonen, lagt fram i deres rapport «Vår felles framtid» fra 1987. Der gis det inntrykk av at økonomisk vekst og hensyn til miljø ikke trenger å stå i motsetning til hverandre, så lenge utviklingen er bærekraftig; noe som innebærer at naturen ikke må utnyttes mer enn at også fremtidige generasjoner kan få dekket sine behov. Men det avgjørende spørsmålet blir da hva det vil si å dekke sine behov. Hvis kirkemøtemedlemmene forutsetter at det å dekke sine behov, innebærer at mennesket i den vestlige verden i det store og hele skal kunne opprettholde sin levestandard og fortsette å bo der en måtte ønske det uten å risikere å miste jobben, kan man spørre seg om det er realistisk at man samtidig kan hindre at naturgrunnet ikke brukes opp. Hvis kirkemøtemedlemmene virkelig mener at bevaring av arbeidsplasser må settes foran vern av naturen, selv om dette kan føre til at naturgrunnet på sikt brukes opp, setter de altså hensynet til befolkningen i dagens Norge foran både hensynet til natur og fremtidige generasjoner. I så fall er det en antroposentrisk etikk som her kommer til uttrykk, der også prinsippet om rettferdighet har måttet vike for ønsket om å ta hensyn til «den Andre» som befinner seg i kirkemøtemedlemmenes umiddelbare nærhet.

Men det er ikke en ren antroposentrisk etikk som kommer til uttrykk i vedtaket. Som jeg tidligere har antydnet, mener jeg det også kommer til uttrykk at naturen tilkjennes egenverdi i vedtaket. For eksempel står det at: «Jorden og det som fyller den, er skapt av Gud – til klok og ansvarsfull forvaltning. En rovdrift på skaperverket og et overforbruk av jordens ressurser innebærer derfor en krenkelese av Guds skaperverk»³⁵⁹. Her er det forbindelsen jorden har til Gud, i kraft av å være skapt, som står som begrunnelse for hvorfor naturen bør vernes. Som jeg var inne på i teoridelen, er det relasjonen til Gud som ut i fra et kristent perspektiv står som begrunnelse for at noe tilkjennes egenverdi. Det er altså en slik form for egenverdi jeg mener naturen her tilkjennes, når det argumenteres for å ta vare på den uten at det vises til konsekvensene et overforbruk vil få for menneskets mulighet til å dra nytte av naturen, men til naturens gudsrelasjon. Jeg mener det også i komiteens merknader gis uttrykk for at naturen tilkjennes egenverd, når det, som tidligere nevnt, står at kirken ikke bare skal tjene «våre medmennesker, men hele skaperverket»³⁶⁰. Jeg mener oppfordringen om å *tjene* naturen gir enda klarere uttrykk for at naturen tilkjennes egenverdi enn oppfordringer til å *ta*

358 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 147

359 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 146

360 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 145

vare på naturen, da det å ta vare på naturen også vil komme menneskene til gode. Man finner altså både en antroposentrisk og en ikke-antroposentrisk etikk i vedtaket.

Ser det ut til å være en økoteologisk tenkning som ligger bak miljøarbeidet reflektert i kirkamøtevedtaket eller er utgangspunktet for miljøarbeidet en pietistisk nøysomhetskultur? Da det er lite teologiske referanser i dette vedtaket, er dette vanskelig avgjøre. Men jeg mener like vel det er enkelte utsagn som taler for at Kirkemøtet beveger seg noe i økoteologisk retning. Som nevnt, griper overskriften: «Vern om havet» an til overskriften fra 1989, som da var: «Vern om skaperverket», i tillegg til at de i likhet med i 1989 understreker at de ønsker å legge skapertroen til grunn for kirkens miljøengasjement. Dette kan antyde at de henter opp igjen innfallsvinkelen til miljøsaken som Kirkemøtet i 1989 valgte, til forskjell fra den innfallsvinkelen Kirkemøtet valgte i etterkant av Bispemøtet i 1992. Det at det i større grad fokuseres på skaperverkets verdi gjennom oppfordringer om å verne om naturen og vise takknemlighet for skapelsens gaver, framfor å vektlegge det materielles ufullkommenhet i sammenligning med det guddommelige, tyder også på at Kirkemøtet her beveger seg nærmere økoteologien enn pietismen. Det er heller ingen uttalelser som gir uttrykk for at en nøysom livsførsel først og fremst er forbilledlig fordi det bringer mennesket nærmere Gud, eller er en måte mennesket kan gjøre bot for sine synder på. Derimot framstår vern av havet for å være en hovedmålsetning i seg selv i vedtaket. Selv om det kan diskuteres om det er menneskelige hensyn som ligger bak oppfordringen til å verne om havet, er det i så fall konsekvensene miljøødeleggelser vil få for menneskenes livsbetingelser det siktes til, og ikke konsekvensene en nøysom livsførsel vil få for gudsforholdet. Men det legges heller ikke vekt på å eksplisitt gi uttrykk for at naturen tilkjennes egenverd, eller å markere at det er en ikke-antroposentrisk etikk som ligger til grunn for vedtaket. Det framheves heller ikke at Gud er immanent til stede i naturen eller at naturen speiler Gud. Heller ikke menneskets innfelthet i naturen og naturens egenskap av å være vårt opphav blir det eksplisitt oppfordret til å ta inn over seg. Kirkemøtet går altså ikke radikalt tilverks for å refortolke kristendommens natursyn i økoteologisk retning. Det er derfor verken en entydig tendens til at Kirkemøtet her velger en pietistisk eller en økoteologisk innfallsvinkel.

I hvilken grad fremstilles så miljøarbeidet som en av kirkens primæroppgaver?

På den ene siden framstår miljøsaken nå for å være et etablert tema innen kirken. Dette kommer blant annet til uttrykk der Kirkemøtet ber kirken om å vise «utholdenhet og et

vedvarende engasjement»³⁶¹ i arbeidet med «Forbruk og Rettferd». Men samtidig gis det uttrykk for at temaet fortsatt er forsømt i kirken, da det står at: «Vern om skaperverket og takknemlighet for skapelsens gaver er forsømte temaer i vår teologi og gudstjenestefeiring»³⁶². Det oppfordres igjen til at miljøarbeid skal være sentralt i det økumeniske samarbeidet og at det skal inn i trosopplæringsplanen. I tillegg vedtar de å innføre en skaperverkets dag eller periode³⁶³. I komiteens merknader hentes visjonen fra 2001 om å gjøre kirken til verdens største miljøbevegelse fram igjen, men nå presiseres det også at dette er i tråd med forvalteroppdraget Gud har gitt menneskene³⁶⁴. Det at det anses som nødvendig å presisere at miljø saker er i tråd med grunnleggende kristne trosforestillinger, kan tyde på at dette ennå ikke er en innarbeidet sannhet blant kirkens medlemmer. Dette gir de også selv uttrykk for da de skriver at: «det er mye som tyder på at mange av kirkens medlemmer ikke engang har hørt om kirkens engasjement i disse spørsmål, og at mange menigheter ikke forholder seg aktivt til dette»³⁶⁵. Det ser altså ut til at Kirkemøtet ønsker at miljø saken skal være en av kirkens primær oppgaver, men at de tar inn over seg at dette ennå ikke er realisert i praksis.

Miljø arbeidet blir tydeligst knytta til kirkens sosialetiske engasjement. I komiteens merknader står det for eksempel at: «Komiteen vil utfordre hele kirken til å se tydelig sammenheng mellom vårt diakonale oppdrag og forvalteroppdraget: Vi må være en tjenende kirke ikke bare overfor våre medmennesker, men hele skaperverket»³⁶⁶. Dette engasjementet blir som nevnt begrunnet ved å vise til skapertroen i selve vedtaket. Men det at miljø saken så tydelig her relateres til kirkens sosialetiske forpliktelser, kan ha sammenheng med at hovedtemaet på dette Kirkemøtet var «en tjenende kirke». Dette trenger altså ikke bety at Kirkemøtet ikke anser miljø saken for å angå troens frelses aspekt, selv om det her er sentralt å relatere miljø arbeidet til sosialetikken.

361 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 146

362 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 146

363 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 146

364 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 143

365 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 143

366 Sak KM 12/03 i Protokoll fra Kirkemøtet 2003: 145

5.1.8. Kirkemøtet i 2007

I 2007 er miljøsakene hovedtema på Kirkemøtet. Overskriften for saken denne gang er «Truet liv – troens svar. Kirkens vitnesbyrd i lys av klimaendringer og arbeid med miljø, forbruk og rettferd». Det ser altså ut til at begrepet «miljø» nå har etablert seg som navn på kirkens arbeid på dette feltet, sammen med betegnelsen «forbruk og rettferd». Denne gangen har de valgt, både i komiteens merknader og i selve vedtaket, å hente fram en rekke sitater som belyser miljøsakene og kirkens oppdrag i den forbindelse, som de har satt inn i bokser mange ulike steder i teksten. Disse sitatene blir ikke alltid kommentert direkte i teksten, men i og med at de har valgt å ta med disse sitatene, vil jeg betrakte dem som uttalelser Kirkemøtet slutter seg til og ønsker og framheve.

I hvilken grad er det så skillet eller forbindelsen mellom det guddommelige og det skapte som framheves i vedtaket? Det er lite som tyder på at det er sentralt for kirkemøtemedlemmene å framheve skillet mellom Gud og skaperverket i dette vedtaket. Jeg finner ingen spor av dualisme, derimot omtales naturen i positive fortegn. For eksempel oppfordres det til å undre seg over «storheten i Guds skaperverk»³⁶⁷, og i komiteens merknader står det hvordan troen «skaper undring, glede og ydmykhet overfor Guds rike skaperverk»³⁶⁸. I en bønn som er gjengitt på slutten av vedtaket, framheves riktig nok Guds storhet. Der står det: «Underfulle Gud, din visdom er høyere enn vi kan fatte»³⁶⁹. Men Guds storhet settes ikke her opp i kontrast til den materielle verden og det syndige mennesket, slik vi så i Bispemøtets uttalelse fra 1992, derimot fortsetter bønningen med å framheve hvordan Gud og skaperverk er forbundet. Det står følgende: «Vi lovpriser deg for din storhet, preget inn i jord og hav og himmel»³⁷⁰. Når det står at Gud er *preget inn* i naturen, kan dette anses som en måte å gi uttrykk for Guds immanens. Flere andre steder i vedtaket framheves det også hvordan Gud kan forstås som iboende tilstede i skaperverket. For det første antydes Guds immanens ved at vedtaket åpner med å poengtere at Den norske kirke tror på «Gud som skaper, frelser og opprettholder av alt liv»³⁷¹. Som jeg har vært inne på tidligere, kan framhevingen av at Gud ikke bare har skapt verden, men stadig opprettholder den, leses som en antydning om at Gud er skapende tilstede på jorda. I komiteens merknader gjengis også et

367 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 28

368 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 19

369 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 30

370 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 30

371 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 26

sitat fra lederen av Samisk kirkeråd, Tore Johnsen, der det står: «I klimakrisens tidsalder skulle vi kanskje se at det er ved å bøye oss ydmykt om jorda at vi strekker oss mest mot himmelen»³⁷². Her antydes det at man først og fremst møter Gud *i* skaperverket, og ikke i en annen sfære. Kan hende er det noe av det samme poenget det siktes til når det i vedtaket oppfordres til en «jordvendt kristen praksis»³⁷³. Selv om det ikke helt eksplisitt står at Gud er iboende tilstede i verden, mener jeg altså at et slikt natursyn implisitt kommer til uttrykk i teksten.

Det ser heller ikke ut til at forbindelsen mellom Gud og verden lokaliseres til det indre mennesket. Når kirkemøtekomiteen skriver om hvordan Luthers teologi kan være relevant for dagens miljøproblemer, understreker de at både Luthers teologi og dagens utfordringer «dreier seg [...] om å se sammenhengen mellom en frigjørende tro og et liv i tjeneste»³⁷⁴. Som jeg var inne på i teoridelen, kan en Luther-tolkning i tråd med Bultmann føre til at naturen blir irrelevant for gudsforholdet. I Bultmanns teologi lokaliseres troen til menneskets eksistens, og alt i den ytre verden faller således utenfor troens området. Men når komiteen understreker betydningen av å se sammenhengen mellom en frigjørende tro og et liv i tjeneste, tyder dette på at de vil vektlegge at man ikke kan løsrive troen fra livet man lever i den ytre verden.

Jeg mener det også er mulig å finne antydninger om at Guds frelsergjerning knyttes til livet i denne verden i vedtaket. For eksempel mener jeg uttalelsen: «Å undre oss over storheten i Guds skaperverk, glede oss over at han kom til jorden i Jesus Kristus og takke for at han skaper og fornyer liv ved sin Ånd»³⁷⁵, kan leses som et uttrykk for dette. Her oppfordres mennesket nemlig til å glede seg over at Jesus kom *til* jorden. Det er altså ikke at Jesus frelste menneskene *fra* jorden som man oppfordres til å glede seg over. Også de andre stedene Jesus trekkes fram i vedtaket, handler om hva Jesus gjorde i verden; nemlig levde et liv i tjeneste. For eksempel står det: «Enkeltmennesker og menigheter må gis hjelp til å fremme en «jordvendt kristen praksis» der man følger Kristus i tjeneste for skaperverket»³⁷⁶. Det at det er Jesu gjerninger i denne verden som vektlegges i vedtaket, mener jeg altså kan forstås som en antydning om at frelsergjerningen knyttes til livet her og nå. Det at de ønsker å fremme en «jordvendt kristen praksis», mener jeg også tyder på at Kirkemøtet ønsker å ta avstand fra en kristendomstolkning i tråd med toromstenkningen vi blant annet finner hos

372 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 19

373 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 27

374 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 19

375 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 28

376 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 27

Origenes, der menneskelivets mål er å stige ut av denne verden, og der et liv som kristen handler om å vende seg fra verden og mot himmelen. Her derimot, understrekes som nevnt at «det er ved å bøye oss ydmykt mot jorda at vi strekker oss mest mot himmelen»³⁷⁷.

Selv om Guds immanens kommer til uttrykk i vedtaket, finner jeg ingen uttalelser som gir uttrykk for et panteistisk syn. Uttalelsen kommentert i forrige avsnitt, om at «det er ved å bøye oss ydmykt mot jorda at vi strekker oss mest mot himmelen» antyder som nevnt at Gud først og fremst er å finne i verden, men det behøver ikke å bety at Gud ikke i tillegg transcenderer verden. I komiteens merknader finner vi enda et sitat som antyder det helliges nærvær i verden. Sitatet gjengir den svenske biskopen Martin Lönnebo sin uttalelse om at: «Kirkens oppgave er å bevare helligheten. Duft av hellighet beskytter jorden, ellers forvandles den til råvare»³⁷⁸. Men heller ikke denne uttalelsen mener jeg går noe lengre enn å framheve jordens nære forbindelse til Gud. At jorden dufter av hellighet mener jeg må forstås som et uttrykk for at jorden viser hen til Gud, og er preget av sin skaper. Verdenssynet som kommer til uttrykk i vedtaket, ser altså ut til i all hovedsak å være panteistisk.

I bønningen som avslutter vedtaket, vektlegges imidlertid enheten i skaperverket i den grad at det nærmer seg holisme. Som nevnt framheves forbindelsen mellom Gud og verden gjennom uttalelsen om at Guds storhet er «preget inn i jord og hav og himmel»³⁷⁹. Det står videre at: «Gjennom skaperverkets store vev har du gitt oss del i livets gave»³⁸⁰. Ved å omtale skaperverket som en stor vev, antydes det at alt i skaperverket er flettet inn i hverandre og dermed forbundet. Det framheves også hvordan Gud gir oss livet *gjennom* «skaperverkets store vev»³⁸¹. Menneskets forbindelse til Gud foregår altså gjennom skaperverket, noe som også er med på å framheve forbindelsen både mellom Gud og naturen og mennesket og naturen. Menneskets forbindelse til naturen blir også tydelig uttrykket gjennom uttalelsen om at: «Som mennesker tatt av jorden har du blåst din Ånd inn i oss»³⁸², i tillegg til at forbindelsen mellom Gud og mennesket belyses i og med at det er Guds Ånd som virker i mennesket. Denne avslutningsbønningen går altså spesielt langt i å framheve både forbindelsene innad i skaperverket og forbindelsen mellom skaperverket og Gud, og kan således leses som uttrykk for et holistisk verdenssyn. Men i vedtaket forøvrig er ikke denne enhetstenkningen like dominerende.

377 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 19

378 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 17

379 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 30

380 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 30

381 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 28

382 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 30

Når det gjelder forholdet mellom mennesket og naturen, blir, som jeg har vært inne på, menneskets opphøyde stilling tonet ned. Men også her tilkjennes mennesket en særstilling. Helt eksplisitt blir denne dobbeltheten kommentert i vedtakets første avsnitt, der det står at: «Mennesket er både selv en del av jordas biologiske mangfold og har samtidig fått et spesielt oppdrag om å ta vare på Guds skaperverk»³⁸³. Det er altså igjen forvalteransvaret som hentes fram i vedtaket. I Komiteens merknader blir det gjengitt et avsnitt fra Ungdommens kirkemøte i 2007 der det står følgende: «Vi fikk et oppdrag om å forvalte Guds skaperverk – ikke å herske over det»³⁸⁴. Her står det altså tydelig at menneskets gudegitte oppdrag må tolkes i tråd med forvaltertanken, og ikke i tråd med herskertanken. Det antydes også i vedtaket at det å ta forvalteroppdraget til etterretning er en del av det å leve i Jesu etterfølgelse. Det står nemlig: «Enkeltmennesker og menigheter må gis hjelp til å fremme en «jordvendt kristen praksis» der man følger Kristus i tjeneste for skaperverket og medmennesker»³⁸⁵. Dette poenget blir ytterligere poengtert i uttalelsen om at «Kirkemøtet utfordrer menighetene og fellesrådene til: - Å leve i Jesu etterfølgelse og å se at nestekjærlighet i dag innebærer miljøengasjement»³⁸⁶. Det ser altså ut til at forvalteransvaret her innebærer å ta vare på naturen for naturens egen skyld, og ikke bare som en måte å sikre at ens medmennesker kan dekke sine behov. Men helt entydig er dette ikke, da den siste setningen, om at nestekjærlighet i dag innebærer miljøengasjement, *både* kan tolkes som et utsagn om at måten man i dag kan vise nestekjærlighet på, er å ta vare på naturen, slik at fremtidige generasjoner får tilgang på nødvendige naturressurser, *og* som et uttrykk for at naturen må inkluderes i det kristne kjærlighetsbudet, og således tas vare på for sin egen skyld.

Det er tydelig at det er sentralt for Kirkemøtet å gi uttrykk for at forvalteransvaret ikke skiller mennesket fra, eller hever det over, skaperverket. For eksempel står det at «Kirkemøtet utfordrer menighetene og fellesrådene til: - Å gi alle i menighetene mot og veiledning til å praktisere troen på en måte som viser at vi er en del av naturen med et spesielt forvalteroppdrag»³⁸⁷. Her fremhever altså Kirkemøtet at mennesket *både* er en del av skaperverket, *og* har et spesielt ansvar, uten at dette framstår som motsetningsfylt. Videre står det at: «I dette arbeidet kan vi hente mye kunnskap og inspirasjon fra urfolkernes tradisjoner»³⁸⁸. Hva det siktes til med uttalelsen «urfolkernes tradisjoner» kan trolig sitatet av

383 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 26

384 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 20

385 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 27

386 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 27

387 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 27

388 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 27

Tore Johnesen, gjengitt i komiteens merknader, belyse. Der står det at: «Menneskets liv er felt inn i jordas liv. Dette er urfolksperspektivet i denne saken»³⁸⁹. Når Kirkemøtet således holder fram et slikt perspektiv som forbilledlig, tyder det på at de ønsker å vektlegge at menneskets innfelthet i naturen ikke oppheves av at mennesket tilkjennes et spesielt ansvar.

Denne vektleggingen av at mennesket er en del av naturen, tyder også på at natursynet som Kirkemøtet ønsker å formidle, er i tråd med Løgstrup, og hans vektlegging av at mennesket ikke står på «randen av universet», men har naturen som sitt opphav. Spesielt tydelig kommer dette fram i avslutningsbønnen, der det som jeg tidligere har kommentert, står at: «Gjennom skaperverkets store vev har du gitt oss del i livets gave. Som mennesker tatt av jorden har du blåst din Ånd inn i oss»³⁹⁰. Det gis altså klart uttrykk for at mennesket får sitt liv av Gud *gjennom* naturen.

Det gis imidlertid ikke eksplisitt uttrykk for at denne innfeltheten i naturen, og naturens egenskap av å være menneskenes opphav fordrer at mennesket må tilkjenne naturen egenverd, eller ta vare på naturen. Men selv om denne forbindelsen ikke eksplisitt kommer til uttrykk, er det tydelig fremhevet i vedtaket at mennesket bør ta vare på naturen, og utvide sin etikk til å omfatte naturen. Som nevnt, kan oppfordringen til «å se at nestekjærlighet i dag innebærer miljøengasjement»³⁹¹, leses som et uttrykk for at naturen inkluderes i det kristne kjærlighetsbudet, selv om ikke dette er helt entydig. Det gis derimot tydeligere uttrykk for at erkjennelsen av den nære forbindelsen mellom Gud og verden vil bidra til å tilkjenne naturen egenverd. Som nevnt, gjengis følgende sitat av den svenske biskopen Martin Lønnebo, i komiteens merknader: «Kirkens oppgave er å bevare helligheten. Duft av hellighet beskytter jorden, ellers forvandles den til råvare. Når jorden og dens liv forvandles til råvare, reiser den seg mot menneskene i historiens største slaveopprør»³⁹². Her ser det altså ut til at jordas forbindelse til det guddommelige innebærer at naturen ikke bare kan betraktes ut i fra sin nytteverdi, men må tilkjennes egenverd.

Er det så en ikke-antroposentrisk etikk som dominerer i vedtaket? Mange steder i vedtaket oppfordres det til å verne om og ta vare på «skaperverket», eller det oppfordres til å ta vare på «skaperverket og medmennesker». I disse uttalelsene er det vanskelig å avgjøre om oppfordringen til å ta vare på naturen er et ledd i det å ta vare på sine medmennesker, i og med at ens medmennesker er avhengig av å ha tilgang på naturressurser for å overleve, eller

389 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 19

390 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 30

391 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 27

392 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 17

om det å ta vare på naturen er et mål i seg selv. Andre uttalelser er imidlertid klart antroposentriske. For eksempel gjengis et sitat av Martin Lønnebo der det står: «La barnebarnets øyne være dine skriftespeil»³⁹³. Komiteen skriver at de vil fokusere på begrepet bærekraft, og fremme en utvikling som er bærekraftig. Gjentatte ganger i både komiteens merknader og i vedtaket gjentas oppfordringen om å sikre en bærekraftig utvikling. For eksempel står det i vedtaket at: «Det må føre til kraftige kutt i Norges klimagass-utslipp og aktivt bidra til global bærekraftig bruk av jordas ressurser»³⁹⁴. Bruken av bærekrafts-begrepet knytter an til kirkemøtevedtaket i 2003, og antyder at det ligger en antroposentrisk rettferdighetstenkning bak miljøtiltakene, i og med at «bærekraftig utvikling», som nevnt, defineres av Brundtlandkommisjonen som «en utvikling som imøtekommer behovene til dagens generasjon uten å redusere mulighetene for kommende generasjoner til å dekke sine»³⁹⁵. Men denne definisjonen av begrepet tas verken opp eller problematiseres i vedtaket, på tross av at det henvises til Brundtlandkommisjonen. Det ser imidlertid ut som Kirkemøtet selv har en viere forståelse av begrepet, som ikke er rent antroposentrisk. For eksempel skriver komiteen: «Dersom vi ikke makter å skape et verdi- og forbruksmønster som gjør utviklingen bærekraftig, vet vi at det vil føre menneskeheten og livet på vår klode ut i en dyptgående krise»³⁹⁶. Her blir det altså tydeligere enn i Brundtlandkommisjonen gitt uttrykk for at en bærekraftig utvikling er ønskelig både av hensyn til menneskeheten og av hensyn til alt øvrig liv på jorda. Dette kan tyde på at det er en biosentrisk etikk som ligger bak miljøarbeidet i dette vedtaket, eventuelt en svak biosentrisme. En slik tolkning støttes av uttalelsen i vedtaket om at: «Som kirke vil vi gi støtte til konkrete og modige tiltak til beste for oss, kommende generasjoner og alt liv på jorden»³⁹⁷. Her er det menneskelige hensyn som nevnes først, men alt annet liv inkluderes også. At det er en biosentrisk etikk som kommer til uttrykk, støttes også av bønnen som avslutter vedtaket, der det står: «Gi oss vilje og kraft til å vende om og kjempe på livets side. I troen på deg, og sammen med alle dine skapninger, samles vi for ditt ansikt – i takknemlighet for livets gave og i bønn for en såret jord»³⁹⁸.

Er det en pietistisk tenkning eller en økoteologisk tenkning som kommer til uttrykk i vedtaket? Som jeg har vist, er det et positivt natursyn som kommer til uttrykk i

393 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 28

394 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 29

395 Husby 2007: http://www.fn.no/temasider/miljoe/baerekraftig_utvikling/hva_er_baerekraftig_utvikling [29.04.08]

396 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 18

397 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 29

398 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 30

vedtaket, og både forbindelsen mellom Gud og naturen og mellom menneskene og naturen blir framhevet. Spesielt tydelig er dette i de mange sitatene som er gjengitt i teksten. I bønnen som avslutter vedtaket, finner man også uttalelser som beveger seg i retning av holisme. I tillegg fremheves menneskets forvalteransvar i vedtaket, og det tas avstand fra et syn på mennesket som hersker over naturen. Det ser også ut som om det er en svak biosentrisk etikk som kommer til uttrykk. Alle disse trekkene kan gjenfinnes i økoteologien. Uttalelsen om at de sentralkirkelige råd og bespedømmerådene utfordres til å «arbeide for at troens økologiske dimensjon blir tydeliggjort i alt kirkelig arbeid og i økumenisk samarbeid med andre kirker»³⁹⁹ tyder også på at Kirkemøtet ønsker å fremme økoteologiske perspektiver i kirka.

Men man finner også igjen flere trekk som sto sentralt i pietismen i vedtaket. For eksempel relateres miljøarbeidet til det å gjøre bot. Komiteen gjengir nemlig et sitat av Martin Luther der det står: «Når vår Herre og mester Jesus Kristus sier: «Gjør bot osv.», så vil han at de troendes hele liv skal være en bot»⁴⁰⁰. Det legges også vekt på at troen må komme til uttrykk i ens livsførsel, da de fremhever nødvendigheten av å se sammenhengen mellom «en frigjørende tro og et liv i tjeneste»⁴⁰¹. Dette var også sentralt under pietismen, der en nøysom livsførsel nettopp ble forstått som en måte å gjøre bot for sin synd på. Det oppfordres også til forsakelse flere steder i vedtaket, men det ser ut til at Kirkemøtet her ønsker å fremstille forsakelse av materielle goder og en nøysom livsstil som gledesfylt. Forsakelse blir altså ikke lengre forstått som tungt og smertefylt, og en måte Gud tukter menneskene på. Det fremstilles derimot som en måte man kan øke sin livskvalitet på. Det står for eksempel: «Kirkemøtet utfordrer menighetene og fellesrådene til: - Å løfte fram gleden ved å leve enklere i forbrukersamfunnet. Nøkkelen til nødvendig holdningsendring må ligge i forsakelsen og i gleden over et forpliktende fellesskap»⁴⁰². Det legges liten vekt på synd i dette vedtaket, noe som under pietismen derimot ble sterkt vektlagt, men i sitatet fra Ungdommens Kirkemøte i komiteens merknader ser det ut til at menneskets nedgradering av naturen forstås som synd. Det står følgende: «Vi erkjenner i smerte at vi som mennesker og kirke har sviktet vårt oppdrag. Sammen med mannen utenfor Jeriko må vi rope: «Kyrie eleison, Herre gi oss synet tilbake! Åpne øynene våre så vi kan gjenkjenne det vakre i naturen, i hverandre og i oss selv»⁴⁰³. Når forestillingen om menneskenes synd tas opp i vedtaket, fylles den altså med nytt

399 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 27

400 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 18

401 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 19

402 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 28

403 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 20

innhold. Her ser det nemlig ut som det er nedgraderingen av skaperverket som betegnes som synd. Det ser altså ut til at vedtaket kombinerer pietistiske forestillinger og verdier med et nytt natursyn og en biosentrisk etikk. Pietistiske og økoteologiske forestillinger fremstilles altså ikke som motsetningsfylte i dette vedtaket.

Fremstilles miljøarbeidet som en av kirkens primær oppgaver? Miljøarbeidet fremstilles som et arbeid Kirkemøtet ønsker at skal være en svært sentral del av kirkas virksomhet, men understrekningen av at en «bærekraftreform» er nødvendig, tyder på at dette ennå ikke er realisert. De skriver at arbeidet på dette feltet må «intensiveres på alle plan i kirken»⁴⁰⁴, og det står at bærekraftreformen «berører all kirkelig virksomhet»⁴⁰⁵, noe som tyder på at miljøarbeidet her *både* knyttes til kirkens sosialetiske forpliktelse, og til frelsesaspektet og evangelieforkynnelsen. Oppfordringen til «Å arbeide for at troens økologiske dimensjon blir tydeliggjort i alt kirkelig arbeid»⁴⁰⁶ understreker også at evangelieforkynnelsen og ikke bare diakoniarbidet skal preges av arbeidet for miljø. De skriver også nå at: «Kirkemøtet vil understreke at arbeid for rettferd og vern av skaperverket er en konsekvens av troen på Gud som skaper, frelser og livgiver»⁴⁰⁷. I stedet for å skrive at de vil legge skapertroen til grunn for miljøarbeidet, slik Kirkemøtet i 1989 og i 2003 gjorde, skriver de altså nå at arbeidet kan relateres både til troen på Gud som skaper, frelser og livgiver. Det ser altså ut til at det er et klarere uttrykt ønske hos kirkemøtemedlemmene i 2007, at miljøarbeidet skal relateres til hele kirkens virksomhet enn det var i 1989 og i 2003. Det er også gjennomgående sentralt i vedtaket og framheve en kristendomsfortolkning som fokuserer på hvordan man skal leve sitt liv her og nå, og hvordan dette ikke kan løsrives fra troen. Dette bidrar til at miljøsaken i enda større grad framstår som relevant og sentral for kirka.

404 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 26

405 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 26

406 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 27

407 Sak KM 4/07 i Protokoll fra Kirkemøtet 2007: 26

6. Konklusjon

Analysen viser at man finner flere ulike tilnæringsmåter til miljøsakene i vedtakene, noe som preger hvilket natursyn som kommer til uttrykk. Ikke bare skiller de forskjellige vedtakene seg fra hverandre, men man finner også innen samme vedtak innslag fra forskjellige tolkningstradisjoner og tilnæringsmåter. For det første finner man en tilnæringsmåte som ser ut til å være preget av økoteologien. Her fokuseres det på å formidle et positivt natursyn gjennom å framheve forbindelsene mellom Gud og verden og mennesket og verden, og på den måten vise hvordan naturen har krav på å tilkjennes egenverdi. Denne tilnæringsmåten har altså et ontologisk fokus. Det ser altså ut til at Kirkemøtet her i tråd med Lynn White, går ut i fra at måten man ser på naturen, vil være avgjørende for hvordan man behandler den. Et positivt syn på naturen vil altså ut i fra dette resonnementet være en forutsetning for en kristen miljøetikk. Da Kirkemøtet behandlet miljøsakene for første gang i 1989, ser det ut til at de tar utgangspunkt i denne tilnæringsmåten. I dette vedtaket legges det altså stor vekt på å formidle et positivt natursyn, blant annet gjennom å framheve hvordan Gud er iboende tilstede i verden, og mennesket er innfelt i naturen. I tillegg går det fram av vedtaket at også naturen tilkjennes egenverdi. Kirkemøtet beveger seg likevel ikke langt ut over det man kan omtale som den etablerte teologiske tradisjonen i Norge, da natursynet som formidles, blant annet kan føres tilbake til Luthers panenteistiske verdenssyn, og beveger seg ikke videre mot panteisme og holisme. Man finner heller ikke en ensidig vektlegging av enheten mellom mennesker og natur, da det både gis uttrykk for menneskets særstilling ved å vise til forvalterrollen, samtidig som det gis uttrykk for at mennesket er innfelt i naturen i kraft av å være del av skaperverket.

Men man finner også en annen tilnæringsmåte til miljøsakene i vedtakene. I en del av vedtakene ser det nemlig ut til at miljøsakene knyttes til kirkens sosialetiske engasjement uten at den kristne ontologien ser ut til å utfordres av dette. Her argumenteres det for å ta vare på naturen av hensyn til medmennesker i den fattige delen av verden og av hensyn til fremtidige generasjoner. Her blir altså vern av naturen kun et ledd i det å ta vare på andre mennesker, og dermed blir det mindre viktig å argumentere for at naturen bør tilkjennes egenverdi ved å vise til forbindelsen mellom Gud og naturen, og mennesket og naturen. Når det argumenteres for miljøvern ut i fra et antroposentrisk perspektiv, utfordres altså ikke den kristne ontologien i samme grad som når en argumenter ut i fra et ikke-antroposentrisk perspektiv. I vedtakene

preget av denne tilnæringsmåten ser det derfor ut til å være mindre bevissthet rundt hvilken ontologi som kommer til uttrykk.

Bispemøtets uttalelse fra 1992 ser ut til å ta utgangspunkt i denne tilnæringsmåten. Her legges det langt mindre vekt på å formidle et positivt natursyn enn i 1989. Derimot ser det ut til at Bispemøtet er influert av en pietistisk tenkning, da de appellerer til verdier som nøysomhet og selvbeherskelse og det legges stor vekt på å ta avstand fra de rådende verdiene i forbrukersamfunnet. I den forbindelse siteres bibeltekster som kan tolkes som verdensfiendtlige. Det at det ikke ansees som viktigere å unngå uttalelser som kan tolkes i verdensfiendtlig retning, tyder på at de ikke anser det for sentralt å tilkjenne naturen egenverd gjennom økoteologiske argumenter om at Gud og naturen står i nær forbindelse med hverandre. Det samme ser ut til å være tilfelle i kirkemøtevedtakene fra 1994 og 1996. I 1994 appelleres det som i Bispemøtets uttalelse til pietistiske idealer som nøysomhet og viktigheten av å leve et liv i tjeneste, og vi finner den samme skepsisen til forbrukersamfunnet som i 1992. Her knyttes riktig nok ikke de pietistiske idealene opp mot en verdensfiendtlig ontologi, men heller ikke en ontologi influert av økoteologien kommer til uttrykk i vedtaket. Det nevnes at skapertropen ligger til grunn for kirkens engasjement i denne saken, men verken forbindelsen mellom Gud og naturen eller mennesket og naturen blir vektlagt. Dette kan tyde på at miljøsaken ikke blir ansett for å dreie seg om ontologi, men at de i likhet med i 1992 håndterer miljøsaken som en del av kirkens sosialetiske engasjement. Etikken er da også primært antroposentrisk, og rettferdighetstenkningen ser ut til å være sentral.

I 1996 kommer det igjen til uttrykk et verdensfiendtlig syn i forbindelse med at det advares mot forbrukersamfunnet. Det ser også ut til at skillet mellom mennesket og verden blir framhevet, da menneskets syndighet settes opp som motsetningen til Guds storhet. Det gis også uttrykk for et hierarkisk natursyn gjennom uttalelser der det framstår som en selvfølge at mennesket er langt mer verdifulle enn dyrene. Etikken i vedtaket er også hovedsakelig antroposentrisk. Men det er en spenning i dette vedtaket, da inngangssalmen framhever menneskets innfelthet i naturen og enheten i skaperverket. Her beskrives også verden som «moder jord», noe som impliserer et panenteistisk verdenssyn. Det gis også i vedtaket uttrykk for at urfolks virkelighetsoppfatning kan betraktes som en ressurs som kan gi inspirasjon til kirkens miljøarbeid, noe som antyder en åpenhet mot et mer holistisk natursyn og økoteologiske perspektiver. Det at det er så store spenninger innad i vedtaket, kan tyde på at kirkemøtemedlemmene i liten grad er seg bevisst hvilket natursyn uttalelsene i vedtaket

impliserer, og altså i liten grad er opptatt av ontologien som ligger til grunn for miljøarbeidet. Kan hende har kirkemøtemedlemmene heller en pragmatisk holdning til de teologiske referansene, der argumenter med verdensfiendtlige konnotasjoner og holistiske konnotasjoner brukes om hverandre, så lenge de fremmer et oppbrudd fra forbrukersamfunnet til en mer rettferdig og miljøvennlig samfunnsform. Det ser altså ut til at det sentrale her først og fremst dreier seg om å knytte miljøsaken til kirkens sosialetiske engasjement, og argumentere for hvor sentralt det sosialetiske arbeidet er for kirken.

Det at kirkens sosialetiske engasjement framheves som sentralt og relevant for kirken, kan tyde på at kirken tar avstand fra en ren toromstenkning á la den Bonhoeffer kritiserte. Bonhoeffer var som nevnt opptatt av at om man deler tilværelsen for skarpt inn i én hinsidig verden og én dennesidig verden, så vil det føre til at religiøse mennesker først og fremst rettet oppmerksomheten mot det hinsidige og sin egen sjels frelse. Han mente man heller skulle sette fokus på hva det vil si å leve som kristen her og nå, noe han mente besto i å liksom Jesus, leve sitt liv for andre. En konsekvens av en slik kristendomsfortolkning er at kirken ikke bare kan anse den hinsidige verden som sitt arbeidsområde, men må engasjere seg i samfunnslivet og den dennesidige verden⁴⁰⁸. At en slik tenkning ser ut til å ha fått gjennomslag i kirken, vil gjøre det lettere å få gehør for at miljøsaken er noe som angår kirken. Men det trenger like vel ikke innebære at kirken tilkjenner naturen egenverd; noe disse kirkemøtevedtakene illustrerer. Som jeg var inne på i teoridelen, utfordrer miljøsaken både toromstenkningen og den antroposentriske etikken. I vedtakene fra 1992, 1994 og 1996, ser det altså ut til at kritikken av toromstenkningen har fått gjennomslag, men at den antroposentriske etikken fortsatt dominerer.

Man kan også spørre seg om Bonhoeffer virkelig har fått gjennomslag for sin dennesidige kristendomsfortolkning i disse vedtakene. Kan hende er samfunnsengasjementet det her oppfordres til, i større grad et uttrykk for en videreføring av pietismens ideal om at ens tro skal komme til uttrykk i ens livsførsel, uten at den tradisjonelle forståelsen av en hinsidig verden og en transcendent Gud utfordres. I vedtakene fra 2001, 2003 og 2007 ser det derimot ut til at en kristendomsfortolkning i tråd med Bonhoeffer enda tydeligere kommer til uttrykk. I disse vedtakene knyttes fortsatt miljøarbeidet til kirkens sosialetiske engasjement, men da det gis tydeligere uttrykk for at omsorg for naturen er viktig for naturens egen skyld, blir det også mer sentralt å formidle et positivt natursyn for å underbygge dette. Dermed kombineres den

408 Se side 39

sosialetiske tilnæringsmåten med et fokus på å formidle en ontologi som i større grad kan forenes med økoteologiens idealer.

Spesielt tydelig er det i komiteens merknader i 2001 at det på ny anses som sentralt å tydeliggjøre hvilket natursyn som legges til grunn for miljøarbeidet. Fortsatt appelleres det til pietistiske verdier og oppbrudd fra forbrukersamfunnet, men komiteen unngår å knytte kritikken av forbrukersamfunnet sammen med et verdensfiendtlig natursyn. Derimot framheves Guds immanens, menneskets forvalteransvar, og naturens egenverdi i komiteens merknader. Komiteen henviser også til en Hustavle skrevet av biskopen i Nidaros, som beskriver jorda som «moder jord», og vektlegger enheten i skaperverket i den grad at den beveger seg i retning av holisme. I tillegg til å vektlegge et positivt natursyn, fremhever komiteen hvordan et liv preget av en kristen tro ikke kan løsrives fra et engasjement for miljø og rettferd. Blant annet understreker komiteen at et liv i etterfølgelse av Jesus Kristus innebærer at man tar hensyn til natur og miljø. I og med at det understrekes at naturen har krav på egenverdi, blir det tydeliggjort at omsorg for og vern av naturen ikke bare er viktig for å ta hensyn til medmennesker i den fattige delen av verden og kommende generasjoner, men at det også er et mål i seg selv. Kirkemøtekomiteen kombinerer på den måten en ontologisk tilnærming til miljøsaken med en sosialetisk tilnærming. I selve vedtaket derimot, ser det ut til at det fortsatt er den sosialetiske tilnærmingen som framheves. Her tas nemlig ikke naturens egenverdi opp. Det gis imidlertid svært tydelig uttrykk for at man ikke kan løsrive troen fra måten man lever på i samfunnet, men hvilket natursyn som ligger til grunn for ens samfunnsengasjement virker her som mindre viktig, da det ikke tas opp at naturen bør tilkjennes egenverdi.

I vedtaket fra 2003 legges det også vekt på å framheve et positivt natursyn og verdensfiendtlige uttalelser unngås. Kirkemøte medlemmene understreker at de i likhet med i 1989 legger skapertroen til grunn for sitt miljøengasjement og det ser tilsynelatende ut til at vern om havet er vedtakets hovedbudskap. Implisitt gis det også uttrykk for at naturen tilkjennes egenverdi. De går like vel ikke radikalt til verks med å nyfortolke kristendommens natursyn i økotoologisk retning, da de verken gir uttrykk for at Gud er immanent tilstede i skaperverket eller at mennesket er innfelt i naturen. Men likevel ser det altså ut til å være sentralt for kirkemøte medlemmene å formidle et positivt syn på naturen. Tydeligst knyttes like vel miljøsaken her til kirkens sosialetiske engasjement. De gir helt eksplisitt uttrykk for at vern av naturen er en del av kirkens diakonale oppdrag, og de skriver at kirken må tjene hele

skaperverket, ikke bare menneskene. Det ser altså ut til at kirkens sosialetiske ansvar her utvides til å omfatte omsorg for naturen. Men som jeg har vist, er det like vel uklart i vedtaket hvilken tyngde hensynet til naturen innehar i forhold til hensynet til mennesker.

I 2007 formidler kirkemøtevedtaket en enda større åpenhet for et natursyn preget av økoteologiske idealer. Spesielt tydelig kommer dette til uttrykk i sitatene og bønnen gjengitt i vedtaket. Her gis det både uttrykk for Guds immanens og menneskets innfelthet i naturen. I avslutningsbønnen beveger de seg også i retning av holisme. Det er tydelig at Kirkemøtet her fokuserer på en dennesidig kristendomsfortolkning. Kirkemøtemedlemmene skriver at de vil fremme en jordvendt kristen praksis, og de legger større vekt på å holde fram Jesu gjerninger *i* verden enn å fremheve hvordan Jesus redder mennesket *ut av* verden. Fortsatt holdes pietistske idealer fram som forbilledlige, da det oppfordres til nøysomhet og forsakelse. Miljøsaken knyttes også sammen med det å gjøre bot, og det legges vekt på at ens tro må komme til uttrykk i ens livsførsel. Men disse idealene blir ikke knyttet til en verdensfiendtlig ontologi. Forsakelse fremstilles ikke lengre som lidelsesfylt og som Guds tukt, men det beskrives som gledesfylt og som en måte å øke sin livskvalitet på. Også forståelsen av menneskets synd ser ut til å ha fått nytt innhold, da det antydes i et sitat fra Ungdommens Kirkemøte at synden er det at mennesket har hevet seg over resten av naturen. De pietistiske verdiene ser altså ut til å knyttes til et nytt natursyn i dette vedtaket. Dermed underbygger Kirkemøtet, ved hjelp av ontologien som kommer til uttrykk, at miljøsaken ikke bare kan knyttes til kirkens sosialetiske engasjement fordi man ved å ta vare på naturen hjelper andre mennesker. Miljøsaken kan også knyttes til kirkens sosialetiske engasjement, fordi både naturen og mennesker har egenverd og har dermed krav på omsorg. Ved å ta utgangspunkt i en dennesidig kristendomsfortolkning, gir Kirkemøtet også tydelig uttrykk for at de ikke anser kirkens samfunnsengasjement for å være underordnet og adskilt fra kirkens primære oppgave, da de nettopp anser forholdet en har til verden, for å tilsvare forholdet en har til Gud.

Kan hende er det en generell tendens til at en pietistisk tilnærming til miljøsaken ikke lengre anses for å stå i motsetning til en økoteologisk tilnærming. Dette kan i hvert fall uttalelsen til Roald Kristiansen i Vårt Land mars 2007, tyde på. På en konferanse om økoteologi våren 2007, skal nemlig Kristiansen ha uttalt, at vi kanskje må revurdere den negative innstillingen vi har hatt til pietismen. «Kanskje har pietismen en gjennomslagsevne til å forme et kirkelig perspektiv?»⁴⁰⁹, spør Kristiansen. I Kristiansens egen bok fra 1993

409 Lindekleiv 2007: <http://www.vl.no/kristenliv/article3194572.ece> [28.04.08]

uttalte derimot Kristiansen at «Den økologiske krisen er så alvorlig at det simpelthen ikke lenger er tilstrekkelig å appellere til tradisjonelle verdier som nøysomhet og gudfryktighet»⁴¹⁰. Kanskje vitner denne endrede innstillingen til pietismen om at de pietistiske verdiene ikke lenger er like tett knyttet til en verdensfiendtlig ontologi, og at det således ikke lenger står noe i veien for å kombineres disse verdiene med en ikke-antroposentrisk etikk.

410 Kristiansen 1993: 115

7. Litteratur

- Anker, P. og Rønnow, T. (2002): *Miljø og menneske. Kristiske innspill*. Oslo: Land og Kirke/Gyldendal Norsk Forlag.
- Anderson, K. (2007): *Människan, naturen och Gud. En studie av miljöetiken i nutida kristen teologi*. Stocholm: Uppsala University Library.
- Aarflot, A. (1978): «Hovedtyper av det kristne menneskesyn i kirkehistorien». I: M. Sægå: *Det kristne menneskesyn. Ringforelesninger 1976 ved lærere på menighetsfakultetet*. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- Birkeflet, S. H. (2008): *Litteraturhenvisninger og bibliografi i studentoppgaver*.
<http://www.ub.uio.no/uhs/sok/fag/teologi/bibliografi.pdf> [10.04.08]
- Bispemøtets uttalelse (1992): *Forbrukersamfunnet som etisk utfordring*.
<http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=96459#> [28.4.08]
- Bibelen (1993): *Den hellige skrift Bibelen. Det gamle og den nye testamente*. 2. utgave. Oslo/Gjøvik: Det Norske Bibelselskap,
- Boff (2005): *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. New York: Orbis Books.
- Bonhoeffer, D. (2000): *Motstand og hengivelse. Brev og opptegnelser fra fengselet*. Gjøvik: Gyldendal Akademisk.
- Botvar, P. K. (2001): *Grønn vekkelse? Kirkefolkets forhold til miljøutfordringene. - Bare ta for deg – den er jo vår, ikke sant?*
<http://www.kirken.no/?event=showNews&FamID=4991> [30.04.08]
- Breivik, G. (1980): «Menneskets plass og funksjon i naturen ifølge kristendommen og den økologiske tenkning. En sammenliknende og kritisk analyse». I: P. Borgen: *Mennesket og naturen i kristendom og naturvitenskap*. Trondheim: Tapir forlag.
- Bultmann, R. (2006a): «Kap. 2: Gjennomføring av avmytologiseringen i grunndrag». I: *Livstolkning og epokegjørende tekster, Kompendium II, Bibel og livstolkning i det 20. århundre. Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet*. Oslo: Unipub kompendier.
- Bultmann, R. (2006b): «Innledning: Betraktningssmåten». I: *Livstolkning og epokegjørende tekster, Kompendium II, Bibel og livstolkning i det 20. århundre. Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet*. Oslo: Unipub kompendier.
- Böckman, P. W. (1980): «Synet på mennesket og naturen i kristen systematikk». I: P. Borgen:

- Mennesket og naturen i kristendom og naturvitenskap*. Trondheim: Tapir forlag.
- Christoffersen, S. A. (1990): «Etikken i møte med den økologiske utfordring». I: Presteforeningens studiebibliotek nr. 34: *Om alle land lå øde. Kristen gudstro i en truet verden*. Norsk kristelig studieråd.
- Christoffersen, S. A. (1994): *Handling og dømmekraft. Etikk i lys av kristen kulturarv*. Otta: Tano.
- Christoffersen, S. A. og Selvik, T. (1999): *Engasjement og livsytring. Innføring i etikk for pedagoger*. 2. utgave. Otta: Tano Aschehoug.
- Christoffersen, S. A. Dokka, T. S. og Wyller, T. (2000): *Tegn og fortolkning. Teologiske perspektiver på etikk, natur og historie*. Gjøvik: Ad Notam Gyldendal.
- Dokka, T. S. (2000): *Som i begynnelsen – Innføring i kristen tro og tanke*. Gjøvik: Gyldendal Akademisk.
- Grenholm, C. (2006): *Att förstå religion. Metoder för teologisk forskning*. Lund: Studentlitteratur.
- Henriksen, J. (1991): *Mennesket og naturen. Ethiske og religionsfilosofiske perspektiver på naturen og økokrisen*. Oslo: MF-Bok.
- Henriksen, J. (2003): *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Husby, T.B. (2007): *Hva er bærekraftig utvikling*. FN-sambandet. Temasider.
http://www.fn.no/temasider/miljoe/baerekraftig_utvikling/hva_er_baerekraftig_utvikling
[29.04.08]
- Irenaeus of Lyons (1999): «Against the Heresies». I: B. D. Ehrman: *After The New Testament. A Reader in Early Christianity*. New York: Oxford University Press.
- Jensen, O. (1977): *Teologi mellem illusion og restriktion. Analyse og kritik af den eksistens-kriticistiske teologi hos den unge Wilhelm Herrmann og Rudolf Bultmann*. Rønne: Bornhoms tidenden forlag.
- Jensen, O. (1992): *I vækstens vold. Økologi og religion*. København: Gyldendal 1992.
- Kelsey, D. H. (1982): «Human Being». I: P. C. Hodgson & R. H. King: *Christian Theology. An introduction to its traditions and tasks*. Philadelphia: Fortress press, Philadelphia.
- Kristiansen, R. E. (1993): *Økoteologi*. Fredriksberg: Forlaget ANIS.
- Kværne, P. og Vogt, K. (2002): *Religionsleksikon. Religion og religiøse bevegelser i vår tid*. Oslo: Cappelen akademiske forlag.

- Kirkelig nettverk for miljø, forbruk og rettferd (2008).
www.kirken.no/miljo/index.cfm?=99554 [01.05.08]
- Kirkelig nettverk for miljø, forbruk og rettferd (2008): *Miljøfyrtårn*.
www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=79450 [01.05.08]
- Lindekleiv, H.M. (2007): *Nypietisme for miljøet. Kirken har både sin del av skylden i klimakrisa – og sin del av løsningen*. Vårt Land. Artikler.
<http://www.vl.no/kristenliv/article3194572.ece> [28.04.08]
- Luther, M. (1952): *Martin Luther`s store katekisme*. Professor F. W. Bugges utgave i ny oversettelse ved Det evange.-luth.kirkesamfunn. Oslo: Det evangelisk-Lutherske kirkensamfunn.
- Løgstrup, K.E. (1978): *Skabelse og tilintetgørelse : religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. (1984): *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur. Metafysik III*. København: Gyldendal.
- McFarland, I. A. (2005): *The Divine Image. Envisioning the Invisible God*. Minneapolis : Fortress Press.
- Nørhøj, H. (1981): *Religion i dialog. Skapelsestro og miljøkamp. Om kristendom og naturvidenskab i et økologisk perspektiv*. København: Nyt nordisk forlag Arnold Busck.
- Olsen, H. (1978): *Mot et samfunn i likevekt. Fra de nordiske kirkers arbeid med ressurs- og miljøspørsmål*. Oslo: Land og Kirke/Gyldendal Norsk Forlag.
- Persson, P. E. (1971): *Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi*. Lund: Gleerups förlag.
- Protokoll for Kirkemøtet 1989. Bergen 5.-10. november. Side 83-94.
- Protokoll for Kirkemøtet 1991. 15. november. Side 194-199.
- Protokoll for Kirkemøtet 1994. Bergen 11.-16. november. Side 231-240.
- Protokoll for Kirkemøtet 1996. Bergen 10.-15. november. Side 76-77 og side 99-108.
- Protokoll for Kirkemøtet 2001. Lillehammer, 12.-17. november. Side 89-99.

Protokoll for Kirkemøtet 2003. Lillehammer, 17.-22. november. Side 143-149.

Protokoll for Kirkemøtet 2007. Øyer, 12.-17. november. Side 17-30.

Rasmussen, T. og Thomassen, E. (2000): *Kristendommen. En historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.

Ruether, R. R. (1992): *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: Harper Collins Publishers.

Rønnow, T. (1998): *Den nye pietismen; Miljøvernet i religionsvitenskapelig perspektiv*. Hovedoppgave i Religionshistorie. Universitet i Oslo.

Seland, B. (2001): *Religion på det frie marked. Folkelig pietisme og bedehuskultur*. Avhandling i historie framstilt for dr. Philos-graden. Universitet i Bergen.

Thunberg, L. (1989): «Menneske og kosmos i patrisisk perspektiv». I: S. Pedersen: *Menneskesynet*. Bogen er baseret på en forelæsningsrække holdt på Det teologiske Fakultet ved Aarhus Universitet i universitetsåret 1987-88. København: Gads Forlag.

Wagle, F. og Skeie, E. (2001): *Hustavle: Ropet fra en såret jord*. Kirkelig nettverk for miljø, forbruk og rettferd. <http://www.kirken.no/miljo/index.cfm?id=121250> [30.04.08]

White, Lynn: «The Historical Root of Our Ecologic Crisis» I: *Science* 10.3.1967, Volume 155, Nummer 3767. 1203-1207

Wingren, G. (1958): *Skapelsen och Lagen*. Lund: Gleerups förlag.